
**᳚᳚ Yath v va stotram evaC [astram : La relation entre le
᳚᳚ dans la liturgie selon les saChit s et les br hmaGas**

Auteur : Bourdoux, Jessica

Promoteur(s) : Swennen, Philippe

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

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

Année académique : 2022-2023

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/19080>

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.

Yathā vāva stotram evaṃ śāstram :
**La relation entre le chant et la récitation dans la liturgie
selon les saṃhitās et les brāhmaṇas**

Travail de fin d'études présenté par Jessica BOURDOUX

En vue de l'obtention du diplôme de Master en Langues et lettres anciennes,
orientation orientales, à finalité approfondie

Travail réalisé sous la direction de : Monsieur Philippe SWENNEN

Jury de lecteurs : Messieurs Philippe VENDRIX et Christophe VIELLE

Remerciements

Ce travail de fin d'études a pu voir le jour grâce à la présence et au soutien de plusieurs personnes, qui méritent quelques mots de remerciement.

Tout d'abord, je tiens à remercier mon promoteur, Monsieur Philippe Swennen, pour sa curiosité, ses conseils et ses encouragements, qui, depuis quatre ans, n'ont cessé de me pousser à persévérer et à toujours aller plus loin dans mes recherches.

Je remercie également mes lecteurs, Monsieur Philippe Vendrix et Monsieur Christophe Vielle, pour l'intérêt qu'ils portent à ce travail et pour le temps qu'ils consacreront à sa lecture.

Ensuite, ma gratitude va vers mes professeurs de solfège, Alexandra Pauly et Xavier Chapelier, qui ont fait naître chez moi ce goût pour la musique et pour ses secrets les plus obscurs. Je remercie également Daniel Schell pour le temps qu'il m'a accordé, ainsi que pour ses réponses très éclairantes sur la musique indienne.

Enfin, ma reconnaissance va à ma famille, mes amis, mes relectrices et mes compagnons de bibliothèque, plus particulièrement à Manon, Alice, Ambre, Georgios, Laura, Melissa et Axel, pour leur soutien, leur patience, et surtout pour avoir écouté mes nombreuses élucubrations sanskrites et musicales sans broncher (ou presque).

Le génie des langues orientales, les plus anciennes qui nous soient connues, dément absolument la marche didactique qu'on imagine dans leur composition. Ces langues n'ont rien de méthodique et de raisonné ; elles sont vives et figurées. On nous fait du langage des premiers hommes des langues de Géomètres, et nous voyons que ce furent des langues de Poètes.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*,
Paris, Gallimard, 1990, p. 66.

Table des matières

Introduction.....	1
I. Le contexte liturgique de l'Inde ancienne.....	5
1. L'organisation du sacrifice védique.....	5
2. Les différents types de cérémonies rituelles.....	6
3. La composition de l'Agniṣṭoma.....	10
4. La réalisation de l'Agniṣṭoma.....	11
II. La littérature rituelle védique.....	13
1. Les différents genres de textes rituels.....	13
2. Les textes utilisés dans la cérémonie de l'Agniṣṭoma.....	14
2.1. Le Ṛgveda.....	15
2.1.1. Description du corpus littéraire.....	15
2.1.2. La récitation dans la liturgie : le śastra et la ṛc.....	16
2.2. Le Sāmaveda.....	18
2.2.1. Histoire du corpus littéraire.....	18
2.2.2. Composition du Sāmaveda.....	20
2.2.3. Le chant dans la liturgie : le stotra et le sāman.....	21
2.2.4. Contextualisation de la musique védique.....	23
2.2.4.1. Constitution des notes de musique.....	23
2.2.4.2. Données musicologiques.....	25
2.2.4.3. La notation musicale chiffrée.....	27
2.2.4.4. Les autres signes diacritiques du SV.....	29
III. La relation entre le chant et la récitation dans les saṃhitās.....	32
1. La première paire de louanges.....	32
1.1. Description du contexte cérémoniel.....	32
1.1.1. L'ājyastotra.....	32
1.1.2. Le praūgaśastra.....	35
1.2. Le premier ājyastotra : ṚV VI, 16, 10-12.....	36
1.2.1. Description des différences formelles.....	37
1.2.1.1. Différences relatives à l'accent.....	37
1.2.1.2. Différences relatives au chant.....	38
1.2.2. Analyse des vers.....	40

a.	<i>Description de la divinité invoquée</i>	40
b.	<i>Allusion au contexte rituel</i>	41
c.	<i>Représentation de la puissance divine</i>	43
1.3.	Le praūgaśastra.....	44
1.3.1.	ṚV I, 2, 1-3.....	44
a.	<i>Description de la divinité invoquée</i>	44
b.	<i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	45
1.3.2.	ṚV I, 2, 4-6.....	47
a.	<i>Appariement de la paire divine invoquée</i>	48
b.	<i>Allusion au contexte rituel</i>	50
c.	<i>Référence à la parole dans la liturgie</i>	53
1.3.3.	ṚV I, 2, 7-9.....	53
a.	<i>Description de la paire divine invoquée</i>	53
b.	<i>Représentation de la puissance divine</i>	55
c.	<i>Référence à la parole dans la liturgie</i>	58
1.3.4.	ṚV I, 3, 1-3.....	59
a.	<i>Description de la paire divine invoquée</i>	59
b.	<i>Allusion au contexte rituel</i>	61
c.	<i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	61
1.3.5.	ṚV I, 3, 4-6.....	62
a.	<i>Description de la divinité invoquée</i>	62
b.	<i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	63
1.3.6.	ṚV I, 3, 7-9.....	64
a.	<i>Description de la collectivité divine invoquée</i>	65
b.	<i>Allusion au contexte rituel</i>	66
c.	<i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	67
1.3.7.	ṚV I, 3, 10-12.....	68
a.	<i>Description de la divinité invoquée</i>	68
b.	<i>Association de la divinité et du contexte rituel</i>	69
c.	<i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	70
2.	La deuxième paire de louanges.....	71
2.1.	Description du contexte cérémoniel.....	71
2.1.1.	L'ājyastotra.....	71

2.1.2. L'ājyaśastra.....	71
2.2. Le deuxième ājyastotra : ṚV III, 62, 16-18.....	72
2.2.1. Description des différences formelles.....	73
2.2.1.1. Différences relatives à l'accent.....	73
2.2.1.2. Différences relatives au chant.....	73
2.2.2. Analyse des vers.....	74
a. <i>Allusion au contexte rituel</i>	74
b. <i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	76
2.3. L'ājyaśastra du maitrāvaruṇa.....	78
2.3.1. La deuxième partie de la louange : ṚV V, 71, 1-3.....	78
a. <i>Allusion au contexte rituel</i>	78
b. <i>Représentation de la puissance divine</i>	80
c. <i>Référence à la parole dans la liturgie</i>	82
2.3.2. La troisième partie : ṚV V, 68, 1-5.....	82
a. <i>Représentation de la puissance divine</i>	83
b. <i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	86
2.3.3. La quatrième partie : ṚV VII, 66, 1-8.....	87
a. <i>Description des divinités louées et de leur domaine d'action</i>	88
b. <i>Allusion au contexte rituel</i>	90
c. <i>Représentation de la puissance divine</i>	91
d. <i>Référence à la parole et au chant dans la liturgie</i>	95
2.3.4. La cinquième partie : ṚV VII, 66, 9.....	96
a. <i>Référence au contexte rituel et relation avec le chant liturgique</i>	97
3. Synthèse sur l'étude des saṃhitās.....	97
IV. La relation entre la récitation et le chant dans la littérature brāhmaṇique.....	99
1. Contextualisation de la production des brāhmaṇas.....	99
2. Textes associés avec le Ṛgveda et le Sāmaveda.....	101
2.1. Les brāhmaṇas du Ṛgveda.....	101
2.2. Les brāhmaṇas du Sāmaveda.....	101
3. Extension de l'étude aux textes yajurvédiques.....	103
4. Passages communs entre les différents brāhmaṇas.....	104
5. Définition de la relation entre le chant et la récitation selon les textes.....	106
5.1. Le Jaiminīya Brāhmaṇa : JB I, 105-106.....	107

a.	<i>Référence à la mythologie : la louange utilisée dans le combat</i>	108
b.	<i>Description du rituel : les stotras et les animaux domestiques</i>	113
c.	<i>Relation entre la récitation et le chant : caractérisation des louanges</i>	115
5.2.	L'Aitareya Brāhmaṇa : AB II, 37-38 ; III, 4.....	116
a.	<i>Référence à la mythologie : du char au sacrifice</i>	119
b.	<i>Description du rituel : les différentes manières de réaliser une louange</i>	123
c.	<i>Relation entre la récitation et le chant : les conducteurs du sacrifice</i>	124
5.3.	La Taittirīya Saṃhitā : TS III, 2, 7, 1-3.....	126
a.	<i>Référence à la mythologie : le sacrifice et la vérité</i>	127
b.	<i>Description du rituel : le breuvage vigoureux associé à l'engendrement</i>	129
c.	<i>Relation entre la récitation et le chant : les louanges comme principe procréateur</i>	130
5.4.	Le Śatapatha Brāhmaṇa : ŚB IV, 3, 2, 1-5.....	132
a.	<i>Référence à la mythologie : Prajāpati, le père originel</i>	133
b.	<i>Description du rituel : la nécessité d'un sacrifice adéquat</i>	134
c.	<i>Relation entre la récitation et le chant : ṛc et sāman comme géniteurs</i>	135
5.5.	Synthèse des différents brāhmaṇas.....	137
5.5.1.	Points de comparaison.....	137
5.5.2.	Comparaison des textes : conclusion.....	140
6.	Comparaison du matériel formulaire des différents brāhmaṇas.....	141
6.1.	La création des louanges par Prajāpati.....	142
6.2.	La composition de l'Agniṣṭoma en stomas.....	145
6.3.	L'association des méthodes liturgiques aux éléments de la formule <i>bhūr bhuvah svar</i>	147
6.4.	Synthèse de la comparaison des brāhmaṇas.....	150
	Conclusion.....	152
	Annexes.....	155
	Bibliographie.....	159

Abréviations

AB	Aitareya Brāhmaṇa
AśvŚS	Aśvalayana Śrautasūtra
AV	Atharvaveda Saṃhitā
BŚS	Baudhāyana Śrautasūtra
JB	Jaiminīya Brāhmaṇa
KS	Kāṭhaka Saṃhitā
MS	Maitrāyaṇī Saṃhitā
PB	Pañcaviṃśa Brāhmaṇa
ṚV	Ṛgveda Saṃhitā
ṚVKh	Ṛgveda Khilāni
TB	Taittirīya Brāhmaṇa
TS	Taittirīya Saṃhitā
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
SV	Sāmaveda Saṃhitā
Y	Yasna
Yt	Yašt
YV	Yajurveda Saṃhitā
YVB	Yajurveda Saṃhitā Blanc
YVN	Yajurveda Saṃhitā Noir

Introduction

Lorsque le monde occidental porte son regard vers l'Inde, ses coutumes ancestrales et ses célébrations aux mille couleurs, il a la sensation d'apercevoir les reliques d'une civilisation faste, prospère, presque éternelle. Et c'est difficile de le contester. Aujourd'hui encore, on voue un culte à des dieux qui sont invoqués depuis des siècles, voire depuis l'âge des pères indo-iraniens, et on accomplit des rites et sacrifices, dont l'antiquité de certains remonte à des temps immémoriaux : cette période archaïque porte le nom de « védique ». Selon les témoignages parvenus jusqu'à nous, la cérémonie sacrificielle tenait une part essentielle dans cette civilisation, ce qu'on comprend à la lecture des nombreux travaux d'érudition parus depuis la fin du XIX^e siècle. Qu'entendons-nous par « sacrifice » ? Il s'agit d'une « combinaison savante et compliquée d'actes rituels et de paroles sacrées, ou plutôt c'est la puissance impalpable et irrésistible qui se dégage de leur rapprochement, comme le fluide électrique naît des éléments mis en contact [...] ; il réside à l'état latent dans tout ce qui est [...] »¹. En effet, comme cela sera abordé dans le présent travail, la civilisation védique organisait différentes cérémonies selon le calendrier et selon les besoins de celui qui commande la cérémonie. Toutes varient par leurs composantes, étant plus ou moins complexes selon le nombre de participants, d'autels, d'offrandes et de louanges associées, etc. Les acteurs cérémoniels prennent part au sacrifice en y tenant une fonction particulière et en enrichissant le sacrifice selon leurs propriétés propres². Ce sont ces modalités qui concèdent au sacrifice toute son importance.

Cependant, aucun détail n'est accessoire : « c'est [...] le mécanisme du sacrifice qui importe avant tout et c'est lui qui est le régulateur universel dans un ensemble où aucun être ne peut prétendre à une vie indépendante du tout³ ». Ainsi, que ce soit les participants terrestres (à savoir le sacrifiant et les prêtres : cf. I.1.) ou les destinataires divins, tous ont besoin du sacrifice et de la relation que ce dernier permet entre les deux communautés. En effet, « c'est [la] juste connaissance du sacrifice qui sauve [les dieux] dans le mythe, c'est l'efficacité du sacrifice qui assure leur primauté dans la réalité⁴ ». Toutefois, cette relation entre hommes et dieux n'est concevable que sur l'espace sacralisé par un rituel spécifique. Tout cela est réglementé, et il est nécessaire que ceux qui souhaitent entamer un sacrifice se plient aux règles érigées et transmises oralement depuis des générations. Ces règles rendent notamment compte de ce qui doit être fait, dit, et même pensé.

¹ LÉVI 1898 : 77.

² LÉVI 1898 : 123.

³ BIARDEAU, MALAMOUD 1976 : 20.

⁴ BIARDEAU, MALAMOUD 1976 : 21.

C'est l'ensemble de ce processus mystique, perfectionné et obscur, qui a tant fait couler d'encre dans les études sur la civilisation indo-iranienne. Toutefois, toutes les composantes du rituel védique n'ont pas été étudiées dans leur totalité. On se concentre sur l'une ou l'autre partie d'un rite particulier, ou bien, on décide de s'intéresser à un rite en privilégiant l'un ou l'autre type de texte : par exemple, l'ouvrage renommé de Caland et Henry sur l'Agniṣṭoma (1906-1907) décrit le fonctionnement de la cérémonie en énonçant successivement ses caractéristiques, et ce, en se basant sur les textes descriptifs du rite (les sūtras : cf. II.1.). Mais il omet la signification du rite (dont l'explication se trouve dans les brāhmaṇas : cf. II.1., IV.1.), à quelques exceptions près. De même, certains textes sont difficilement abordables, les difficultés allant des problèmes d'édition jusqu'aux mauvaises traductions, les rendant « indignes d'intérêt », selon certains. Citons, par exemple, le manque de traduction en langue moderne de textes indispensables dans les études sur le sacrifice védique, comme la MS, la KS, le BŚS, ainsi que l'AsvŚS, et ce, jusqu'à très récemment⁵.

Dans cette continuité d'études cérémonielles et textuelles laissées dans l'ombre, s'inscrit l'étude de la musique indienne. La musique en Inde, comme dans toute civilisation, offre certains privilèges que n'ont pas les autres arts : beaucoup de musicologues, anthropologues, neurologues, et d'autres spécialistes mettent en exergue la capacité de la musique à procurer des émotions et offrir des bienfaits, qui sont parfois inexplicables. En Inde, elle serait réputée pour influencer l'Ordre de l'univers, ainsi que les hommes et les dieux qui s'y trouvent⁶. Daniélou écrira également : « ce n'est que dans la musique que la relation qui unit la réalité physique au monde mental devient évidente. Aussi les anciens croyaient-ils trouver dans la musique la clé de toutes les sciences et de tous les arts, le lien entre la métaphysique et la physique, qui seul permet d'établir des lois universelles et de comprendre leur multiples applications⁷ ». La musique permet donc de faire le lien avec le monde des dieux, ce qui nous aide à comprendre son utilisation dans le sacrifice, qui vise justement à atteindre ce monde-là. La musique védique, ou plus précisément le chant, puisque la musique védique est vocale avant d'être instrumentale (cf. II.2.2.4.2.), est d'autant plus importante dans le sacrifice indo-iranien car, que ce soit les stotras indiens, ou bien les Gāṇās iraniens, tous deux sont étroitement liés avec la substance oblatoire au cœur des cérémonies, à savoir le soma du côté indien et le haoma du côté iranien. En effet, ces louanges chantées ne sont sollicitées qu'en sa présence. Bien que le chant soit d'une importance capitale pour comprendre la globalité du rite, les études sur le chant, et plus généralement la musique, védique ne sont que peu nombreuses, pour ne pas dire

⁵ MINKOWSKI 1991 : 17.

⁶ BAKE 1962 : 221.

⁷ DANIELOU 1959 : 11.

sporadiques : le dernier grand ouvrage à ce sujet est le *Sāmavedic Chant* de Wayne Howard, publié en 1977. Le présent travail contribue à poursuivre cette série de travaux car, si on remarque aisément que la musique védique est assez mal connue, sa place dans le sacrifice l'est encore moins. Le chant liturgique est omniprésent dans l'Agniṣṭoma et sa correspondance avec la récitation ne passe pas inaperçue, mais on ne mentionne que très brièvement cette relation entre les deux. C'est ce que fait Renou, qui explique que « [les śastras] ne sont jamais contigu[s], mais séparé[s] les un[s] des autres par des *stotra* [...], ainsi que par des libations elles-mêmes. En fait, toute récitation est précédée d'un *stotra*, comme s'il y avait un lien nécessaire entre ces deux instruments [...]»⁸. D'autres érudits s'attellent à la description de cette association dans des contextes précis, comme l'a fait Hillebrandt lors de son étude de quelques passages du ṚV (ṚV III, 39, 2, ṚV X, 90, 9, et ṚV X, 135, 4) et Pinault, qui a concentré l'un de ses articles sur l'utilisation des mots renvoyant à ces notions dans des composés nominaux⁹.

Ainsi, le présent travail s'occupe d'approfondir la nature de cette relation. Il se focalise sur les deux premières paires de louanges récitées et chantées dans le pressurage du matin de la cérémonie de l'Agniṣṭoma : à savoir, les deux premiers ājyastotras¹⁰, le praūgaśastra et l'ājyaśastra du maitrāvaruṇa. Nous avons sélectionné le pressurage du matin car il est le plus accessible en comparaison des autres pressurages. En effet, il nous faut décrire les caractéristiques élémentaires que présente ce premier pressurage avant de comprendre les autres : il est le plus simple des trois, d'une part, par le plus petit nombre de répétitions que le chant contient par rapport aux autres, et, d'autre part, par sa particularité à présenter trois notes de musique principales, alors que les autres pressurages en ont cinq (ils sont donc plus compliqués car ils utilisent plus de notes de musique). C'est aussi parce que c'est le premier pressurage dans l'ordre chronologique et, la relation entre le chant et la récitation n'ayant pas encore fait l'objet d'une étude minutieuse, il est donc naturel de commencer par le début de la cérémonie. Ensuite, il a fallu étendre notre étude à deux paires de louanges, car, comme il sera expliqué lors de la description du contexte cérémoniel (cf. III.1.1. et III.2.1.), la première louange récitée se caractérise par son contenu : l'étude de la deuxième louange permet d'avoir un aperçu de la forme canonique, que possèdent les louanges suivantes.

Notre étude débutera avec un premier chapitre, qui consistera en une description concise du large panel cérémoniel connu et pratiqué à l'époque védique. Le deuxième chapitre se concentrera

⁸ RENO 1962 : 171.

⁹ HILLEBRANDT 1897 : 13, 99 ; PINAULT 2001.

¹⁰ Le bahiṣpavamānastotra précède le premier ājyastotra et, par conséquent, il est la véritable première louange chantée. Il se distingue des autres louanges par son caractère purificateur, et ne fait donc pas partie intégrante du noyau central du pressurage, contrairement aux ājyastotras.

sur la littérature cérémonielle, comprenant les textes védiques utilisés dans le sacrifice. Puisque l'objet central du travail est le rapport entre le chant et la récitation, qui ont tous deux un corpus textuel associé, à savoir le ṚV pour le premier et le SV pour le second, la présentation se concentrera davantage sur ces deux recueils. Nous nous attarderons brièvement sur le SV, pour ses nombreuses particularités musicales, qui sont nécessaires pour la bonne compréhension des stotras présentés au point suivant. Le troisième chapitre portera sur les louanges elles-mêmes. Nous proposerons pour chacune d'elles une translittération depuis les éditions de référence, une traduction personnelle et un commentaire linguistique et thématique, ce dernier étant, dans la mesure du possible, orienté vers la description de la relation entre la récitation et le chant. Il faut toutefois souligner que, en ce qui concerne le texte chanté (donc le texte modifié afin d'être adapté à la mélodie), il a été nécessaire d'utiliser la présentation de Caland et Henry, faute de manuscrit accessible. Enfin, le quatrième et dernier chapitre s'appliquera à étudier la relation entre ces louanges sur base des textes commentariaux indiens de l'époque védique (les brāhmaṇas). Ce point est important car, comme le précisent Caland et Henry, « le couple de la stance (*ṛc*) et de la mélodie (*sāman*) sert de thème dans les Brāhmaṇas à quantité de variations mystiques¹¹ ». Si déjà cette relation n'a pas fait l'objet d'une enquête plus approfondie, la sollicitation des brāhmaṇas est encore moins systématique, alors qu'ils sont indispensables pour nous aider à apercevoir ne serait-ce qu'une brèche de la civilisation d'antan, et de sa perception du monde qui l'entourait. Ainsi, dans la première partie du point IV., seront utilisés la TS, étant l'une des plus anciennes attestations du commentaire en prose¹², l'AB, le brāhmaṇa principal du ṚV, le JB, très complexe car peu étudié, mais très ancien et intéressant pour ses descriptions poétiques et mythologiques, et le ŚB, le plus tardif, mais le plus complet dans sa conservation, et contenant des thèmes très archaïques (pour le choix des passages brāhmaṇiques, cf. IV.5.). La deuxième partie du point IV. sert surtout d'extension dans l'étude des brāhmaṇas : après avoir observé que la doctrine de la relation de la récitation et du chant est commune à tous les textes, nous nous demanderons s'ils partagent également la phraséologie et le matériel formulaire. Cette étude permettra par la même occasion de nuancer l'ancienneté des textes utilisés.

¹¹ CALAND, HENRY 1906 : XII.

¹² Comme on le verra dans la partie portant sur les différents brāhmaṇas, les chercheurs semblent admettre qu'il soit plus tardif que la MS et la KS, mais il est le texte le plus facile d'accès parmi cette sélection : nous conservons donc la TS.

I. Le contexte liturgique de l'Inde ancienne

1. L'organisation du sacrifice védique

Le sacrifice védique est un système très complexe qui sollicite bon nombre d'arrangements pratiques. Parmi les acteurs rituels, le personnage central est le sacrificiant¹³, dont le nom sanskrit est « yajamāna¹⁴ ». Il est présent dans toutes les cérémonies, parfois seul avec la victime (surtout dans les rites plus simples et ceux domestiques). C'est lui qui commande le sacrifice, qui fait les frais et les dépenses pour sa réalisation et qui en reçoit les bénéfices. L'une des conditions pour pouvoir assurer ce rôle est d'être un homme marié, de préférence avec des enfants. Il est le seul acteur à subir la consécration, dite « dīkṣā¹⁵ ».

Lorsque la cérémonie devient plus sophistiquée, il est nécessaire de solliciter l'aide d'un prêtre, dont le nom générique se dit en sanskrit « ṛtvij », car il est perçu comme « plus familier avec le monde des dieux où il est à demi engagé par une consécration préalable [... et] il évite au sacrificiant des erreurs funestes¹⁶ ». En Inde, les prêtres relèvent de catégories caractérisées par des fonctions diverses et spécifiques, indispensables au bon déroulement du sacrifice¹⁷. Ces catégories, aussi appelées « écoles sacerdotales », sont au nombre de quatre, chacune étant présidée par des « archi-célébrants¹⁸ » : le hotṛ, le « récitant », spécialiste du corpus littéraire du ṚV reprenant notamment les hymnes destinés à être récités ; l'adhvaryu, qui est spécialiste du YV, contenant les formules sacrées (appelées « yajus »), et qui s'attelle à la manipulation matérielle ; l'udgātṛ, le « chantre », spécialiste du SV et des chants cérémoniels ; le brahman, spécialiste de l'AV, reprenant surtout des charmes et des formules magiques, mais connaissant également les autres textes : il observe en silence le drame rituel se jouer devant lui, et intervient lorsqu'une erreur est commise ou pour réaliser certaines louanges et indiquer aux prêtres quand ils peuvent commencer leurs actions¹⁹.

¹³ Ou « sacrificateur » selon Hubert et Mauss (1899 [2016] : 71).

¹⁴ Dans ce travail, les guillemets seront utilisés pour les mots sanskrits employés avec un référent et l'italique pour ceux employés pour leur valeur linguistique : seuls ces derniers porteront un accent.

¹⁵ Cela concerne toute personne qui porte le titre de sacrificiant : ainsi, les prêtres qui ont cette fonction dans certaines cérémonies, comme le sattrā (cf. p. 9, n. 44), doivent également subir la consécration (HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 72).

¹⁶ HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 71.

¹⁷ MINKOWSKI 1991 : 21 ; MYLIUS 1995 : 11.

¹⁸ CALAND, HENRY 1906 : 2.

¹⁹ CALAND, HENRY 1906 : XI-XII ; WINTERNITZ 1909 : 140-142 ; WINTERNITZ 1927 : 194 ; JAMISON 1991 : 20-22 ; MINKOWSKI 1991 : 21-22 ; MYLIUS 1995 : 11.

Le lieu et le moment doivent également être pris en compte lors de la mise en place du sacrifice védique : les temples n'existant pas encore, tout emplacement peut être choisi pour organiser le rituel, mais il doit, lui aussi, faire l'objet d'une sacralisation²⁰. L'espace sacré est dit « vedi » : son sol est creusé et parsemé d'une herbe spécifique appelée « barhis » ou « prastara » afin que les prêtres, et les dieux, puissent s'y installer²¹. Cet espace comprend les éléments essentiels au bon déroulement de la cérémonie. Il y a notamment les trois feux sacrés (pour les grands rites de soma), qui sont la matérialisation de la divinité d'Agni, qui permet les échanges entre le monde des humains et le monde des dieux : l'āhavanīya, de forme carrée, dans lequel on verse les oblations ; le gārhapatya, de forme circulaire, qui provient du feu domestique où sont préparées les oblations ; et le dakṣiṇāgni, en forme de demi-cercle, où l'on cuit les repas pour le sacrificiant²². En plus de ces feux, il y a les autels, le poteau sacrificiel pour la victime, etc. Les instruments et ustensiles sont également importants : ils sont faits de bois ou d'argile et de taille variable, allant de la petite cuillère jusqu'au chariot apportant le soma²³.

2. Les différents types de cérémonies rituelles

Il est également spécifique à la communauté védique d'avoir une large gamme de cérémonies rituelles publiques : elles sont qualifiées de « śrauta », par opposition à celles domestiques, dites « gr̥hya²⁴ », et elles vont de la plus simple à la plus complexe. La tradition distingue trois types de rites : ceux d'iṣṭi, ceux de paśu et ceux de soma²⁵.

L'iṣṭi, également appelé « haviryajña », est une oblation simple de céréales, de beurre ou de fruits²⁶. Ce rite est difficilement définissable, d'une part par son caractère imprécis, et, d'autre part, par son utilisation dans des cérémonies plus larges²⁷. Cette catégorie de l'iṣṭi comprend différentes

²⁰ HILLEBRANDT 1897 : 14 ; HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 75-77 ; JAMISON 1991 : 17.

²¹ HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 79 ; OLDENBERG 1903 : 392-393 ; MYLIUS 1995 : 11.

²² KEITH 1925 : 313, 316 ; JAMISON 1991 : 18 ; MINKOWSKI 1991 : 23 ; MYLIUS 1995 : 12.

²³ OLDENBERG 1903 : 393 ; MYLIUS 1995 : 12-13.

²⁴ Ces rites gr̥hya se déroulent dans le cadre familial et nécessitent un seul feu (à la différence des rites śrauta qui en exigent trois). Le feu domestique doit être maintenu en toute occasion : il est important car il est sollicité, non seulement pour les rites quotidiens, mais aussi pour les cérémonies plus importantes, comme par exemple les mariages. Souvent, seul le maître de maison, accompagné de son épouse, doit réaliser ces sacrifices, mais un brahmane peut parfois être sollicité (KEITH 1925 : 358).

²⁵ KANE 1941 : 1133 ; STAAL 1983a : 46. Mylius utilise plutôt la terminologie suivante : « haviryajña », « paśubandha » et « saumya adhvara » (1995 : 10).

²⁶ « Oblation de riz ou d'orge » (STAAL 1983a : 46) ; « of the Haviryajña oblations, the dairy products include clarified butter (ghee), milk, various types of curds, and so on. Vegetative offerings include gruel and cakes made of various types of meal » (JAMISON 1991 : 22) ; « einfaches Opfer aus Butter oder Früchten im Unterschied zum feierlicheren Tier- und vor allem Somaopfer, vom adhvaryu dargebracht » (MYLIUS 1995 : 46).

²⁷ STAAL 1983a : 17 ; STAAL 1989 : 79.

cérémonies : l’Agnýādheya, l’installation du feu cérémoniel issu du foyer domestique ; l’Agnihotra, composé d’une libation de lait versée le matin et le soir dans le feu sacré ; le Darśapūrṇamāsa, cérémonie archétypique de l’iṣṭi organisée tous les quinze jours, lorsque la lune est pleine (l’offrande est alors dédiée à Agni et à Soma et est organisée sur un jour) ou lorsqu’elle est de nouveau visible après une nuit noire (l’offrande est alors dédiée à Agni et Indra et est organisée sur deux jours)²⁸ : il se compose de la préparation des feux, de la consécration du sacrificant, de la cuisson des différents gâteaux et substances oblatoires à base de lait et de céréales, avec également le partage de l’iḍā (offrande de lait ou de beurre composée à partir de toutes les offrandes de la cérémonie) entre tous les prêtres ; et le Cāturmāsya, rite saisonnier réalisé au début de chaque saison (vaiśvadeva, le printemps, varuṇapraghāsa, la saison des pluies, et sākamedhas, l’automne)²⁹ introduit par une iṣṭi et des libations aux divinités d’Agni, de Soma, de Savitṛ, de Sarasvatī et de Puśān³⁰. Les prêtres qui y sont sollicités relèvent du ṚV et du YV, mais le brahman est également présent au cas où une erreur doit être corrigée.

La deuxième catégorie de rites comprend les sacrifices dont l’élément central est le paśu, offert dans le sacrifice animal, Paśubandha³¹. Il s’agit d’un rite basé sur le Darśapūrṇamāsa, mais bon nombre de caractéristiques s’ajoutent, comme le prêtre du maitrāvaruṇa, la construction de la mahāvedi (la « grande vedi » : cf. Annexes, Fig. 1), l’uttaravedi (un autel pour les offrandes placé du côté oriental), etc. Ce sacrifice animal est organisé tous les six mois ou toutes les années, et dure deux jours, le premier étant consacré aux rites préliminaires, et le second à l’acte principal. L’acte central du sacrifice du paśu est le meurtre d’un animal de type capriné, attaché au poteau sacrificiel (« yūpa ») avant d’être étranglé ou poignardé. Cet acte doit être réalisé sans que personne ne regarde et hors de l’espace sacré. L’animal est ensuite divisé en cinq morceaux et est offert à Agni et à Soma³².

La troisième catégorie comprend les sacrifices de la plante du soma : celle-ci nécessite quelques précisions. Depuis l’étude introductive d’Alfred Hillebrandt dans sa *Vedic Mythology* (1891) jusqu’à *The Tawny One: Soma, Haoma, and Ayahuasca* (2017) de Matthew Clark en passant par le *Soma : Divine Mushroom of Immortality* (1969) de Gordon Wasson, le soma a fait couler

²⁸ Cf. HILLEBRANDT Alfred, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*, 1879.

²⁹ Cf. EINO Shingo, *Die Cāturmāsya oder die altindischen Tertialopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautaūtras*, 1988.

³⁰ KEITH 1925 : 318-321 ; KANE 1941 : 1134 ; STAAL 1983a : 46 ; JAMISON 1991 : 23 ; MYLIUS 1995 : 15-16, 25-26, 44, 68, 76-77.

³¹ Cf. SCHWAB Julius, *Das altindische Thieropfer*, 1886.

³² HILLEBRANDT 1897 : 97 ; KEITH 1925 : 324-326 ; STAAL 1983a : 48-49 ; JAMISON 1991 : 24.

beaucoup d'encre au fil des dernières décennies. Il s'agit d'une plante montagnarde, répandue en Inde et en Iran³³, réputée pour ses effets psychosomatiques et curatifs. Les plus anciennes références à cette plante se trouvent dans le ṚV, mais, hormis quelques épithètes plus poétiques, aucune information relative à la biologie ne peut en être tirée. Encore aujourd'hui, son identité reste inconnue : son utilisation a dû tomber en désuétude avant qu'elle ne soit remplacée³⁴. Les divergences concernent surtout la nature de cette plante : certains optent pour une plante de type *Asclepiadaceae* ou un type d'Ephedra, toutes deux avec des tiges et des fleurs³⁵, d'autres vers les Eumycètes, dont Wasson, qui propose l'idée de l'Amanite tue-mouches³⁶. Il est aujourd'hui relativement consensuel que l'idée du champignon est à rejeter, puisqu'il est question dans les textes, tant hymniques que descriptifs, d'une plante dont les tiges doivent être pressurées pour en récolter le jus destiné à être offert aux dieux³⁷.

Les rituels de soma présupposent la réalisation des autres types de cérémonies, donc ceux d'iṣṭi et ceux de paśu, auxquelles ils ajoutent certaines modifications. La plus significative est le pressurage et l'offrande du jus de soma, suivis d'un plus grand nombre de sacrifices d'animaux, d'offrandes et d'oblations végétales et laiteuses, etc. Cette hétérogénéité rituelle est typique de la religion védique, mais il est important de noter qu'elle n'est pas linéaire, mais sémantique. En effet, de même que dans la linguistique, les petites unités rituelles ont un sens et ce dernier est pris en compte et utilisé dans les cérémonies plus complexes³⁸ : en réalité, c'est dans leur relation avec d'autres actions que les petites unités rituelles prennent leur sens. Cette conception se retrouve également dans la coopération des différents prêtres lors des sacrifices plus importants³⁹. Cela a été exposé par Hubert et Mauss, selon lesquels le bain conclusif répond à la consécration initiale⁴⁰ ; de

³³ Cf. le haoma iranien : bien qu'il ait la même étymologie que le soma indien, il se différencie de celui-ci par la mythologie.

³⁴ HILLEBRANDT 1899 [1999] : 121, 127-128, 154, 183-184 ; WASSON 1969 : 5-7, 15-24 ; BOYCE 1970 : 62-64 ; STAAL 1983a : 1 ; STAAL 1989 : 65.

³⁵ HILLEBRANDT 1899 [1999] : 121-127 ; BOYCE 1970 : 62 ; NYBERG 1995 : 400.

³⁶ WASSON 1969 : 13.

³⁷ CALAND, HENRY 1906 : v-vi.

³⁸ Hubert et Mauss expliquent que le classement des rites selon les offrandes est illusoire car, « en réalité, les limites de ces catégories sont flottantes, enchevêtrées, souvent indiscernables ; les mêmes pratiques se retrouvent à quelque degré dans toutes » (1899 [2016] : 58-59).

³⁹ HILLEBRANDT 1897 : 20, 124 ; KEITH 1925 : 326-332. Cela justifie le nom générique donné aux prêtres, *ṛtvij-* qui a le sens de « qui sacrifie au bon moment », mais aussi « qui sacrifie selon sa fonction » (cf. IV.5.4.b.).

⁴⁰ HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 112-113. Ils ajoutent que « les rites [...] peuvent être, dans leurs traits essentiels, résumés en un schéma très simple. On commence par [...] consacrer ; puis les énergies que cette consécration a suscitées et concentrées sur elle, on les fait échapper, les unes vers les êtres du monde sacré, les autres vers les êtres du monde profane. La série d'états par lesquels elle passe pourrait donc être figurée par une courbe : elle s'élève à un degré maximum de religiosité où elle ne reste qu'un instant, et d'où elle redescend ensuite progressivement. [...]L]e sacrificiant passe par des phases homologues » (HUBERT, MAUSS 1899 [2016] : 163-164).

même, Staal, par son étude de l’Agnicayana, montre que le sacrifice correspond fondamentalement au schéma constitué d’un début, d’un centre et d’une fin, peu importe les détails insérés. Les Indiens eux-mêmes avaient conscience de cette hiérarchie des cérémonies, puisque les manuels théoriques sur le sacrifice, typiquement les brāhmaṇas et les sūtras, présentent l’ensemble de ces cérémonies dans le même ordre⁴¹. C’est aussi ce que comprend Ferrara, selon laquelle toutes les cérémonies

sono generalmente presentate come variegata forme del medesimo fenomeno, coerente e unitario, classificato dagli interpreti con l’etichetta di ‘sacrificio’ [...]. L’uso della categoria *sacrificio* presuppone l’ambizione teorica di abbracciare la vasta gamma di fatti religiosi nei quali il momento oblativo è centrale per il mantenimento dell’ordine cosmico cui erano instancabilmente dediti tali specialisti del rituale che si autodenominavano *brāhmaṇa* [...].⁴²

Il y a donc derrière ce morcellement illusoire une réelle unité du sacrifice et de sa symbolique. La complexité des rites ne s’arrête pas à leur entremêlement et à leur nombre, mais concerne également leur composition. En effet, ils sont la plupart du temps accompagnés de louanges, chantées, récitées, ou encore murmurées, ce qui exige un arrangement très particulier⁴³. Alors que les rites d’iṣṭi incluent l’intervention du hotṛ et de l’adhvaryu, les sacrifices de soma ajoutent le chant du sāman (« stotra ») tiré du SV et associé avec la récitation (« śastra ») tiré du ṚV.

Ainsi, le soma constitue le cœur des plus grandes cérémonies védiques. Celles-ci se différencient, tout d’abord, selon le nombre de jours pendant lesquels on presse le soma : les cérémonies dont les pressurages durent un jour sont les ekāha, ceux qui durent entre deux et douze jours sont les ahīna et ceux qui perdurent davantage sont les sattra⁴⁴. Parmi les cérémonies dont le pressurage dure un seul jour, on en distingue sept selon leur nombre de stotras et de śastras (avec parfois l’ajout de l’une ou l’autre libation ou d’un sacrifice animal) : l’Agniṣṭoma, parfois confondu avec le Jyotiṣṭoma⁴⁵, est la forme élémentaire du rite de soma et contient douze paires de louanges chantées et récitées (cf. I.3.) ; l’Atyagniṣṭoma en contient treize (avec une libation et un sacrifice animal supplémentaires) ; l’Ukthya, quinze (dont l’ajout de trois hymnes récités dits « ukthāni » dans le pressurage du soir) ; le Ṣoḍaśin, seize (dédié à Indra et exigeant le sacrifice de deux boucs et d’un bélier) ; le Vājapeya, dix-sept (avec quelques particularités, notamment des chants d’un

⁴¹ STAAL 1983b : 128, 133.

⁴² FERRARA 2013 : 26.

⁴³ STAAL 1983a : 16-17.

⁴⁴ La cérémonie du sattra est particulière, car tous les acteurs cérémoniels sont des prêtres : ainsi, puisque le rôle du sacrificiant manque, tous doivent jouer ce rôle, avec les rites préparatoires et conclusifs qui s’y attachent, à l’exception des honoraires (CALAND, HENRY 1906 : IX-X ; KEITH 1914 : CXV ; KEITH 1925 : 349 ; MYLIUS 1995 : 129).

⁴⁵ Certains érudits insistent sur la distinction des deux cérémonies, définissant le Jyotiṣṭoma comme une forme générique de toutes les cérémonies ekāha (CALAND, HENRY 1906 : VI ; KEITH 1914 : CXVIII, n. 1 ; MYLIUS 1995 : 71).

registre plus populaire et une course de chars ; cette cérémonie est réalisée par le roi lors du Rājasūya, la consécration du roi avant son avènement, et par le brahman lors du Bṛhaspatisava, où le prêtre s'élève au rang de purohita⁴⁶ ; l'Atirātra, vingt-neuf (dédié à Indra et composé d'une veillée nocturne) ; et l'Aptoryāma, qui contient trente-trois stotras et śāstras⁴⁷. Toutes ces cérémonies exposent une organisation similaire. On réalise les rites préparatoires et conclusifs et, en une journée, on accomplit trois pressurages : un au matin, un à midi et un au soir. Les acteurs cérémoniels sont les mêmes, le sacrificiant étant aidé de quelques prêtres. Une autre grande et ancienne cérémonie est l'Āśvamedha, le sacrifice du cheval. Après quelques rites préliminaires, un cheval est laissé en liberté pendant une année ; à son retour sur le lieu de culte, il est salué comme un dieu et, formant un substitut du sacrificiant, il s'unit à la reine sous un vêtement avant d'être découpé pour être offert en sacrifice⁴⁸. La cérémonie la plus complexe est l'Agnicayana, cérémonie somique dont l'élément central est la construction d'un autel en forme d'oiseau sur cinq strates de briques, accompagnée d'une multitude d'offrandes et de louanges⁴⁹.

3. La composition de l'Agniṣṭoma

L'Agniṣṭoma, qui est donc la cérémonie rituelle archétypique des sacrifices de soma, se compose des rites contenus dans les cérémonies ekāha. Avec le sacrificiant et son épouse, seize prêtres sont sollicités pour l'organisation de la cérémonie. Ont déjà été évoqués les prêtres à la tête de chacune des écoles sacerdotales, à savoir le hotṛ, l'adhvaryu, l'udgātṛ et le brahman. Ils sont aidés d'assistants : le hotṛ est assisté par le maitrāvaruṇa (ou praśāstṛ), l'acchāvāka et le grāvastut ; l'adhvaryu par le pratiprathātṛ, le neṣṭṛ et l'unnetṛ ; l'udgātṛ par le prastotṛ, le pratihartṛ et le subrahmaṇya ; et le brahman par le brāhmaṇācchaṁsin, le potṛ et l'agnīdhra (ou agnīdh)⁵⁰.

L'Agniṣṭoma comprend douze stotras et douze śāstras, le premier type de louanges étant associé au second. Il y en a cinq de chaque dans le pressurage du matin, cinq à celui de midi et deux à celui du soir ; puisque la dernière louange est nommée « louange d'Agni », le nom donné à la cérémonie est « Agniṣṭoma » (« le stoma d'Agni »). Ces différentes louanges composent les

⁴⁶ KEITH 1925 : 340 ; MYLIUS 1995 : 102.

⁴⁷ CALAND, HENRY 1906 : VII-VIII ; KEITH 1914 : CXV-CXVIII ; KEITH 1925 : 334-336, 339-340 ; KANE 1941 : 1133 ; STAAL 1989 : 66 ; JAMISON 1991 : 24 ; MYLIUS 1995 : 15, 17-18, 27, 32, 46, 115, 126.

⁴⁸ KEITH 1925 : 343-345 ; MYLIUS 1995 : 35.

⁴⁹ Cf. STAAL Frits, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 1983.

⁵⁰ HILLEBRANDT 1897 : 97 ; CALAND, HENRY 1906 : 2 ; KEITH 1925 : 313 ; KEITH 1925 : 313. Mylius associe les assistants aux prêtres différemment : le brāhmaṇācchaṁsin, le potṛ, le neṣṭṛ relèveraient de l'école du hotṛ et l'agnīdhra de celle de l'adhvaryu (1995 : 11).

« épisodes somiques », qui sont répartis dans les trois pressurages : ils se composent d'un schéma général associant les deux types de louanges chantées et récitées, avec une coupe de soma (« graha ») à la divinité invoquée dans les louanges et la consommation du soma restant par les prêtres (« bhakṣaṇa »)⁵¹.

4. La réalisation de l'Agniṣṭoma

L'Agniṣṭoma étant une cérémonie très complexe par ses rites, actes et louanges, il est difficile d'en exposer tous les détails, mais la présentation qui suit s'attelle à décrire sommairement les points importants⁵². L'Agniṣṭoma se déroule sur cinq jours. Lors du premier jour, se déroulent les rites préparatoires des acteurs sacrificiels : on choisit les prêtres qui agiront dans le sacrifice (« ṛtvijām varaṇam⁵³ »), on les accueille avec un plat à base de lait, de beurre et de miel (« madhuparka »), et on consacre le sacrificiant par la dīkṣā (« dīkṣaṇīyeṣṭi »). Lors de cette consécration, on le rase, on lui coupe les ongles et on lui fait prendre un bain avant de l'oindre de beurre et d'onguents.

Dès le jour suivant, commencent les trois jours d'upasad, lors desquels on fait une « oblation ([i]ṣṭi) de beurre, sous forme de [trois] libations dans le feu āhavanīya, et une autre oblation dans le même feu, de type āhuti⁵⁴ ». Lors du deuxième jour de l'Agniṣṭoma, on commence les rites d'offrandes avec l'iṣṭi inaugurale (« prāyaṇīyeṣṭi »), le simulacre de l'achat du soma (« somakrayaṇa⁵⁵ »), qui est reçu comme un invité et placé sur un siège royal (« ātithyeṣṭi »), la cuisson d'un chaudron de lait de vache et de lait de chèvre qui est offert aux Aśvins (« pravargya »). C'est ce jour-là que la mahāvedi est construite. Le jour suivant, on réitère le pravargya et l'upasad le matin et le soir. Lors du quatrième jour, on fait de nouveau un pravargya et un upasad avant de s'atteler à des rites plus importants, notamment l'apport des feux (« agnipraṇayana ») et du soma (« agnīṣomapraṇayana ») sur l'espace sacré, le dépôt des tiges de soma destinées au pressurage sur les chariots en bois (« havirdhānapraṇayana ») et le sacrifice animal durant lequel on offre une chèvre à Agni et à Soma (« agnīṣomīyapaṇu »).

⁵¹ OLDENBERG 1903 : 393 ; CALAND, HENRY 1906 : VII ; STAAL 1983a : 49 ; MINKOWSKI 1991 : 66.

⁵² CALAND, HENRY 1906 ; KEITH 1925 : 326-332 ; KANE 1941 : 1133-1162 ; STAAL 1983a : 53-54 ; STAAL 1989 : 81 ; MYLIUS 1995 : 17.

⁵³ CALAND, HENRY 1906 : 5.

⁵⁴ RENO 1954 : 45.

⁵⁵ RENO 1954 : 166 ; STAAL 1983a : 53.

Débutent alors le jour crucial du pressurage (le jour « sutyā »), qui occupe le dernier jour de l'Agniṣṭoma. Il se compose de trois « épisodes somiques », contenant des offrandes de soma associées à un ensemble de stotras et de śastras. Ils s'articulent sur les trois moments de pressurage du soma : celui du matin (« prātaḥsavana »), celui du midi (« mādhyāndinasavana ») et celui du soir (« tṛtīyasavana »)⁵⁶. D'autres rites et oblations sont réalisés entre-temps, dont un sacrifice animal supplémentaire dédié à Agni (« savanīyapaṇu »), durant la nuit, juste avant la litanie du matin du hotṛ (« prātarānuvāka »). La journée se termine avec l'iṣṭi conclusive (« udayanīya ») et le bain purificateur du sacrifiant, de son épouse, des prêtres ainsi que des ustensiles sacrificiels (« avabhṛtha »). Finalement, tout ce qui a permis de réaliser le sacrifice est brûlé, ne laissant que la trace du pilier sacrificiel où l'animal a été tué⁵⁷.

⁵⁶ JAMISON 1991 : 24 ; MYLIUS 1995 : 18.

⁵⁷ HILLEBRANDT 1897 : 125-126 ; MINKOWSKI 1991 : 65.

II. La littérature rituelle védique

1. Les différents genres de textes rituels

Ce qu'on nomme communément la « littérature rituelle védique » se distingue en deux types. Il y a tout d'abord la littérature dite « śrauta », dérivant de la « śruti », donc ce qui est réputé pour être « entendu » (*ŚRU-*) des dieux par les poètes ancestraux, les Ṛṣis. Cette littérature est dédiée aux cultes publics. À cela s'oppose la littérature « gṛhya », désignant les textes qui se rattachent aux cultes domestiques, plus particulièrement aux grandes étapes de la vie (naissance, mariage, funérailles, etc.).

Bien que les deux genres soient articulés et coexistent, la littérature gṛhya nous est assez mal connue. En effet, il faut connaître la littérature śrauta pour la mettre en lumière, car la première littérature gṛhya présuppose l'existence de la seconde. La description qui suit se concentrera plus amplement sur la littérature śrauta, puisque notre étude porte sur l'Agniṣṭoma, une cérémonie publique. La littérature śrauta se distingue en différents corpus littéraires, dits « Védas ». Littéralement la « connaissance », le Véda regroupe l'ensemble des savoirs sur la culture religieuse et philosophique de la civilisation indienne : ces connaissances sont transmises oralement depuis des générations, et n'ont été mises par écrit que très tardivement. Ces Védas sont au nombre de quatre : le Ṛgveda (ṚV), le Yajurveda (YV), le Sāmaveda (SV), et l'Arthavaveda (AV) (cf. II.2.). Tous présentent, selon leurs conventions, les grandes caractéristiques des cérémonies publiques. Ils contiennent différentes strates temporelles, qu'il est d'usage de résumer comme suit : la saṃhitā, le brāhmaṇa, l'āraṇyaka, l'upaniṣad et le sūtra⁵⁸. Witzel considère cette division trop simpliste et réductrice, car elle cause des problèmes de classement pour certaines œuvres⁵⁹ : en effet, prétendre à l'étanchéité des limites de ces textes est illusoire car tous s'influencent et ont été composés à des dates différentes. La saṃhitā (« collection ») reprend les hymnes, chants, formules et prières, en vers ou en prose, concrètement utilisés dans la cérémonie. Le brāhmaṇa est un texte en prose contenant diverses spéculations théologiques et rituelles et s'attellant à décrire les modalités de la réussite du sacrifice⁶⁰ (cf. IV.1.). L'āraṇyaka et l'upaniṣad sont en partie inclus dans les brāhmaṇas,

⁵⁸ Müller propose plutôt de séparer en : chanda, mantra, brāhmaṇa, et sūtra (1859 : 70).

⁵⁹ WITZEL 1989 : 120.

⁶⁰ Haug définit le mot *brāhmaṇā-* comme la « part of the Veda (Brahmanical revelation) which contains speculations on the meaning of the mantras, gives precepts for their application, relates stories of their origin in connection with that of sacrificial rites, and explains the secret meaning of the latter. It is [...] a kind of primitive theology and philosophy of the Brahmins » (1863 : 3). Dérivé du nom du prêtre *brahmán-*, qui a la connaissance de tous les Védas et du bon déroulement du sacrifice, ce terme est ensuite élargi à toute la collection pour désigner ce discours théologique portant sur l'ensemble des hymnes sacrés et sur ce qui relève du sacrifice de manière générale (MÜLLER 1859 : 172, 342 ; HAUG 1863 : 4-6 ; EGGELING 1882 : XXIII-XXIV ; WINTERNITZ 1927 : 187-188 ; JAMISON 1991 : 9).

mais ils composent surtout des œuvres indépendantes : leur contenu porte notamment sur des réflexions philosophiques et spéculatives sur l'homme et l'univers⁶¹.

Enfin, un autre type de littérature appartient à chacun de ces Védas : le sūtra. Ce dernier expose les modalités pratiques du sacrifice, complétant et s'associant aux brāhmaṇas. Les sūtras traitent plus particulièrement de cette étroite relation qu'entretiennent le mantra et l'action, par la description de la succession et de la cohérence des cérémonies⁶². Ils sont compatibles à tel point qu'il est très difficile de proposer des dates de création précises, mais il est d'usage de considérer les sūtras postérieurs aux brāhmaṇas appartenant à la même école⁶³. Le sūtra se distingue en deux catégories selon le type de rite qu'il décrit : le śrautasūtra décrit les grandes cérémonies publiques et le gr̥hyasūtra les rites domestiques. Il existe aussi les dharmasūtras, portant sur les lois spirituelles et séculières⁶⁴. Parmi ces divisions, il en existe d'autres au sein même de ces catégories : ce sont des recensions qui appartiennent à diverses écoles, « śākhās » (« branches »).

2. Les textes utilisés dans la cérémonie de l'Agnistoma

L'Agnistoma sollicite les quatre Védas : le ṚV contient la ṛc, la louange invocatoire récitée ; le YV contient le yajus, la prière sacrée en vers ou en prose, et se préoccupe de l'aspect matériel de la cérémonie ; le SV contient le sāman, l'hymne chanté (avec et sans modifications musicales : cf. II.2.2.) ; et l'AV contient le vaṇta ou le chandas⁶⁵ et présente des invocations en vers, dont la forme se rapproche de celle présentée par le ṚV. On parle souvent de « triple science » (*trayī vidyā*) pour désigner le noyau très ancien comprenant les trois premiers Védas, car il est consensuel que l'AV est un ajout ultérieur. Ce dernier diffère également par son contenu : il regroupe une collection d'hymnes aux vertus magiques, des passages ritualistes sans allusion magique utilisés tant pour les rites śrauta, que ceux gr̥hya, ainsi que des spéculations philosophiques sans valeur liturgique⁶⁶. Le caractère oral et récitatif est donc emphatisé dans le rituel par la multitude des modes d'énonciation possibles : ainsi, un hymne peut être récité, chanté, murmuré, pensé, etc. De plus, la plupart des hymnes contenus dans ces Védas présentent des références au cadre liturgique : par la désignation de l'un ou l'autre prêtre en fonction, du nom de certaines cérémonies, de l'évocation à certaines

⁶¹ KEITH 1925 : 441-442 ; WINTERNITZ 1927 : 53 ; JAMISON 1991 : 9.

⁶² HILLEBRANDT 1897 : 97, 124.

⁶³ HAUG 1863 : 10 ; KEITH 1925 : 27.

⁶⁴ HILLEBRANDT 1897 : 1 ; BIARDEAU, MALAMOUD 1976 : 9 ; STAAL 1983a : 35 ; RENOU, FILLIOZAT 1985 : 270 ; JAMISON 1991 : 10, 15-16 ; MYLIUS 1995 : 10.

⁶⁵ RENOU 1947 : 1-2. Hillebrandt, quant à lui, ne prend pas en compte le vaṇta, mais ajoute le nigada, un type de yajus prononcé à haute voix (à la différence des autres qui sont murmurés) et invoquant d'autres divinités (1897 : 97).

⁶⁶ STAAL 1983a : 32.

divinités ou objets de la cérémonie, etc.⁶⁷ Ce qui est certain, c'est que tous les Védas, bien qu'ils aient représenté un contenu propre à leur idéologie, montrent leur appartenance à un cadre rituel commun⁶⁸.

En outre, ils présentent différents arrangements : alors que le ṚV et l'AV ont une organisation hymnique, le YV et le SV ont une organisation plutôt liturgique, dont l'ordre correspond à celui des cérémonies sacrificielles⁶⁹ (cf. II.2.2.). Le YV se détache davantage de cette bipartition car, en plus de l'arrangement liturgique de ses mantras, il peut, selon les recensions, ajouter des passages explicatifs en prose (cf. IV.1. et IV.3.). Mais, comme on l'a mentionné, ils sont tous étroitement liés : par exemple, certains mantras yajurvédiques se retrouvent également dans le ṚV, la grande majorité des hymnes chantés du SV sont issus du ṚV, et le ṚV et l'AV concordent également sur quelques passages. Certains érudits s'accordent à dire que les différentes collections relevaient d'abord du ṚV avant de s'émanciper pour composer leur propre Véda : le ṚV aurait donc contenu en son sein un proto-SV et un proto-YV, avant que les deux deviennent des corpus indépendants⁷⁰.

2.1. Le Ṛgveda

2.1.1. Description du corpus littéraire

Le ṚV contient 1028 hymnes, nommés « sūkta », répartis en dix maṇḍalas (« cycles »). La tradition considère les maṇḍalas II à VII comme les plus anciens. On les nomme « maṇḍalas familiaux », car chacun provient d'un clan particulier. Ils sont organisés selon la divinité louée, puis selon le nombre décroissant de stances, puis selon le mètre. Pour les autres maṇḍalas, rien n'est consensuel. Le maṇḍala VIII se distingue car il ne commence pas par louer Agni, comme le font les autres : il se positionnerait plutôt dans la continuité du noyau ancien. Le maṇḍala IX invoque presque exclusivement le Soma pendant sa clarification (« Soma Pavamāna »). Pour ce qui est du maṇḍala I, on considère la deuxième partie (des hymnes 51 à 191) comme plus ancienne, car elle présente le même arrangement que le noyau archaïque. Tous s'accordent sur le caractère plus tardif du dernier maṇḍala, qui est singulier par ses thématiques spéculatives sur l'origine et l'interprétation de l'univers et des hommes (se rapprochant ainsi du contenu de l'AV), mais aussi par son état de langue. Le caractère artificiel et tardif de l'arrangement des premier et dernier maṇḍalas est également justifié par le nombre d'hymnes : tous deux en comptent 191. Chacun des

⁶⁷ GONDA 1975a : 277 ; RENO, FILLIOZAT 1985 : 284-287 ; STAAL 1989 : 65.

⁶⁸ CALAND 1907 : 2.

⁶⁹ WINTERNITZ 1909 : 138, 142 ; STAAL 1983a : 33.

⁷⁰ RENO 1947 : 2.

textes est « vu » et reçu directement des dieux⁷¹. Bergaigne se positionne en faveur d'un nucléus original de sept maṇḍalas (comprenant les maṇḍalas familiaux et la seconde partie du premier) par référence aux sept Ṛṣis originels⁷². Il existe également onze autres hymnes annexés au ṚV, plus précisément au maṇḍala VIII : ils sont nommés « vālakhilya », ou khilāni, de *khilā-* « supplément ». Ces hymnes sont isolés dans les manuscrits, mais ils sont toujours associés au ṚV⁷³. Le ṚV n'atteste pas de recensions venant d'écoles diverses, contrairement aux autres Védas.

Le reste des corpus védiques n'hésite pas à emprunter certains vers ou hymnes au ṚV, et à les modifier selon leurs besoins, ou à les réinterpréter. Ainsi, il est nécessaire de présupposer l'existence du ṚV avant celle des autres textes⁷⁴. Malgré cette relation, l'objectif de la création de ces hymnes n'était pas liturgique, bien que les textes descriptifs ne les attestent que dans ce cadre. Gonda argumente par le fait que le seul maṇḍala réellement centré sur des considérations liturgiques est le IX, plus tardif que les maṇḍalas familiaux, ce qui voudrait dire que les brāhmaṇas sont contemporains des strates les plus anciennes du ṚV, puisque ces commentaires suivent un ordre liturgique dans leur composition, mais cela a été démontré comme étant impossible⁷⁵. De plus, aux prémices de son existence, la civilisation indo-iranienne était avant tout composée de tribus d'agriculteurs et de guerriers répartis en différentes catégories sociales. Le rituel qu'ils avaient établi atteignait déjà une certaine complexité, mais celle-ci s'est davantage compliquée avec le temps, ce qui a donné cette panoplie de cérémonies intriquées les unes dans les autres. La poésie ṛgvédique rend compte de cela en évoquant des thèmes mythologiques et bucoliques, mais pas encore strictement rituels et liturgiques (ce qui n'empêche par leur utilisation dans ce contexte)⁷⁶.

2.1.2. La récitation dans la liturgie : le śastra et la ṛc

Les hymnes du ṚV sont récités dans la cérémonie par le hotṛ et ses assistants. Ces hymnes relèvent de l'invocation, comme l'indique le nom du prêtre, hotṛ étant issu de la racine *HŪ-*

⁷¹ BERGAIGNE 1886 : 268-269 ; GONDA 1975a : 8-13 ; RENO, FILLIOZAT 1985 : 271-272 ; JAMISON 1991 : 11.

⁷² BERGAIGNE 1886 : 269-270.

⁷³ WITZEL 1989 : 272.

⁷⁴ Cela peut également être démontré par comparaison avec le corpus iranien du Yasna, surtout des Gāthās, qui montre bon nombre de parallélismes, tant du point de vue linguistique, que rituel (GONDA 1975a : 20 ; RENO, FILLIOZAT 1985 : 278 ; WITZEL 1989 : 124).

⁷⁵ GONDA 1975a : 18-20.

⁷⁶ GONDA 1975a : 24 ; RENO, FILLIOZAT 1985 : 276-277.

« invoquer⁷⁷ ». Par notre étude, qui se concentre sur les louanges récitées de l’Agniṣṭoma, seront plutôt abordés les śastras. Le substantif *śastrá-* est dérivé de la racine *ŚAMS-* « vénérer, louer », qui est héritée⁷⁸. Ce terme est connu depuis la littérature yajurvédique⁷⁹, n’apparaissant donc pas dans le ṚV⁸⁰. Le sens qu’on lui attribue est celui de la louange récitée et associée au stotra chanté avant lui⁸¹. La plupart des śastras regroupent différents extraits, mais il arrive que certains hymnes soient repris complètement. C’est le cas du praūgaśastra, qui reprend deux hymnes du premier maṇḍala (cf. III.1.1.2.).

Ces śastras se composent de plusieurs ṛcas, des stances destinées à être récitées⁸². Le substantif féminin *ṛc-* est un nom-racine dérivé de *ARC-* qui a le sens de « briller » ou de « chanter, louer⁸³ ». Ce substantif est hérité : voyons le hittite *arkuwai-* « prière » et le tocharien A *yārk* et B *yarke* « prière, adoration⁸⁴ ». Laroche indique que, pour la forme hittite, ce sens de « prière » est uniquement attesté dans le domaine du sacré (s’opposant à « réponse, plaidoyer » pour le contexte profane)⁸⁵. En effet, Melchert mentionne le verbe *arkuwā(i)-* « (make a) plea » et le substantif *arku-* ou *ārku-* « chant », ce dernier étant restreint à des usages très particuliers, notamment rituels. Il précise que, dans les plus anciennes attestations, c’est le sens de « crier, pleurer » qu’il faut comprendre, ce qu’il justifie en le comparant avec l’akkadien *zamāru-* et le hittite *išhamāi-*⁸⁶. Ce dernier terme, qui sera étudié plus loin avec *sāman-*, permet de voir en *arku-* un sens plus général que « chanter », car c’est ce *išhamāi-* qui invoque cette performance musicale dans le rituel. Ainsi,

⁷⁷ Caland et Henry soulignent toutefois l’ambiguïté que peut porter ce nom : en s’appuyant sur son équivalent iranien, le zaotar, ils expliquent que la racine originelle peut avoir le sens de « appeler, invoquer » de *HŪ-*, mais aussi « verser en libation, offrir » de *HU-* (1907 : 480), ce que Haug avait, lui aussi, mis avant en montrant que le prêtre iranien faisait les récitations ainsi que les libations (1863 : 17). Renou réfute cette idée en notant que le *HŪ-* « appeler, invoquer » ne présente pas de dérivation en *-o-* ; dès lors, le nom du hotṛ viendrait de *HU-* « verser en libation, offrir », et on devrait considérer ses récitations en lien avec les actes de l’adhvaryu (1947 : 8, n. 2 ; 9).

⁷⁸ L’avestique présente la racine *SAH-* ; toutefois, contrairement à cette racine, le terme *śastrá-* n’a pas d’équivalent en avestique (cf. SWENNEN 2015 : 214).

⁷⁹ WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 704.

⁸⁰ Le seul substantif issu de cette racine *ŚAMS-* attesté dans le ṚV est le hapax *śásman-* « prière » en ṚV I, 119, 2.

⁸¹ CALAND, HENRY 1906 : XIII ; RENO 1954 : 147 ; RENO 1962 : 171 ; MAYRHOFER 1996 : 599.

⁸² CALAND, HENRY 1906 : XXVIII-XXIX ; SENART 1930 : 138.

⁸³ MAYRHOFER 1992 : 114, 249.

⁸⁴ BAILEY 1979 : 25 ; MAYRHOFER 1992 : 115 ; MELCHERT 1998 : 51 ; PINAULT 2001 : 261 ; KLOEKHORST 2008 : 205.

⁸⁵ LAROCHE 1963 : 13-14, 19. Il est intéressant d’observer que, à l’aide d’une certaine formule (composée du verbe *arkuwā(i)-* préverbé par *kattan-* « avec »), les paroles du prêtre sont répétées par une chorale et dans la langue « hattique », qui est « inintelligible » (LAROCHE 1963 : 19 ; MELCHERT 1998 : 47). On trouve également cette répétition de louanges par un prêtre avec le soutien d’une chorale dans la cérémonie védique : dès lors, nous pouvons comparer cette « incompréhension » du texte avec la transcription du chant retrouvée dans le SV, qui trouble également notre perception du texte par les nombreuses modifications introduites sous l’influence de la mélodie (cf. II.2.2.4.4.). Selon Melchert, cette répétition des paroles par le chœur permettrait de les renforcer ou de les affirmer (1998 : 48).

⁸⁶ MELCHERT 1998 : 45, 47.

arku- désigne plutôt l'expression de la récitation ou du chant sous sa forme récitée⁸⁷ : c'est d'ailleurs le sens proposé par Pinault, qui traduit par « scander, psalmodier⁸⁸ ». Ce contexte contrastif étant similaire à ce que présente le rituel védique, nous considérons également ce sens pour le mot *ṛc-*.

2.2. Le Sāmaveda

2.2.1. Histoire du corpus littéraire

Comme on l'a mentionné plus haut, les hymnes du SV sont directement tirés du ṚV, mais les deux Védas ont un arrangement différent : alors que le ṚV, dans l'état où il nous est parvenu, est un « historischer Veda », le SV est un « liturgischer Veda⁸⁹ ». Toutefois, le ṚV et le SV entretiennent un plus grand rapport que ce nous pensons. Il est possible que les hymnes utilisés par l'udgātṛ viennent d'abord directement du ṚV : c'est ce qu'affirme Oldenberg en écrivant que « der Ṛigveda ist zugleich der älteste Sāmaveda⁹⁰ ». Mais, il faut souligner que les deux prêtres ont des fonctions séparées déjà à époque ancienne.

Le maṇḍala VIII, qui est dédié à l'udgātṛ et qui se situe à la suite des maṇḍalas familiaux, respecterait ainsi la règle de l'arrangement selon le nombre de stances et les mètres, car les sāmans sont naturellement plus courts pour le chant⁹¹. Les chants peuvent être des ṛcas (« tercets ») ou des pragāthas (on produit trois vers à partir de deux). Si les deux corpus littéraires du ṚV et du SV sont étroitement liés dans leur formation, ce dernier pourtant très ancien, la fonction de l'udgātṛ n'est pas connue depuis longtemps, de même que le rôle du brahman, bien que tous deux soient très actifs dans le sacrifice de soma, qui est hérité. Haug le souligne alors : on voit du côté indien, après que les grahas soient donnés en libation dans le feu et que le hotṛ le boive, on chante les stotras, puis on récite les śastras ; du côté iranien, le zaotar, après avoir bu le haoma, répète les Gāṇās de Zarathuštra, également en lien avec la libation en train d'être offerte.

La difficulté du SV ne tient pas seulement à l'histoire de sa création, mais également à la diversité de ses écoles. La plus largement répandue est l'école Kauthuma, qui a notamment la

⁸⁷ MELCHERT 1998 : 49-50.

⁸⁸ PINAULT 2001 : 261.

⁸⁹ OLDENBERG 1884 : 439.

⁹⁰ OLDENBERG 1884 : 440-441.

⁹¹ EGGELING 1882 : XXI-XXII ; OLDENBERG 1884 : 451. Barth confirme cette hypothèse, mais il souligne également que cette relation est remise en question dès l'étude des textes du YV, qui doivent également présenter cette étroite relation entre les deux corpus. Toutefois, l'ordonnance est bouleversée, puisque l'ordre est celui de la liturgie et non celui des hymnes : il faut donc mettre en avant la différence entre la « liturgie des hymnes » (celle à laquelle nous n'avons pas accès par manque de source) et la littérature post-ṛgvédique (BARTH 1914 : 366-367).

particularité d'utiliser une notation musicale chiffrée, allant de 1 à 7 (cf. II.2.2.4.3.). Il y a ensuite l'école de Rāṇāyanīya, très proche de celle de Kauthuma. La plupart des différences portent sur le système de notation, qui consiste à remplacer les chiffres par des lettres, et sur quelques gānas (les textes des chansons : cf. II.2.2.2.). Selon Renou, la similarité entre les deux écoles peut être expliquée par une égalisation factice : le SV aurait donc d'abord connu une bipartition des écoles avant que l'école Rāṇāyanīya ne prenne son indépendance⁹². La troisième école est celle de Jaiminīya, dont le déchiffrement a fort tardé, ce qui a eu pour conséquence la mauvaise compréhension de ses textes, et ce, toujours aujourd'hui. L'école Jaiminīya diffère tout d'abord par son arrangement. Il y a quelques modifications dans l'ordre et le nombre d'hymnes dans les ārcikas (les textes chantés sans les modifications du chant : cf. II.2.2.2.), mais les gānas sont bien mieux préservés. Une autre particularité est son système de notation, qui utilise des syllabes, et non des chiffres. Ce système de notation vient du sud de l'Inde et est réputé pour être plus archaïque que les autres⁹³. Par la suite, c'est cette notation qui se propagera dans le reste du territoire pour devenir le système d'écriture de référence aujourd'hui. Par simplification, et parce que c'est l'école la plus répandue et la mieux documentée, seul le système relatif à l'école de Kauthuma sera abordé.

Ces différentes écoles se distinguent également par leur chironomie, donc par la gestuelle des mains qui accompagne l'énonciation des notes et aide le chanteur à situer la note⁹⁴. La note la plus haute est indiquée par un mouvement du pouce, tournant sur lui-même (selon le système de Kauthuma) ou allant vers la pointe de l'index (selon Jaiminīya) et la note la plus basse par un mouvement du pouce vers la base de l'auriculaire⁹⁵ (cf. Annexes, Fig. 2a ; pour le détail de chacune des notes : cf. Fig. 2b). À la gestuelle de la main s'ajoute la différence de positionnement du corps, plus précisément des bras du chanteur. Dans les deux types d'écoles (Kauthuma-Rāṇāyanīya et Jaiminīya), il est assis avec les jambes croisées. S'il appartient à l'école Kauthuma, il doit placer la paume de sa main droite vers le haut, celle-ci étant placée sur ses genoux, au-dessus du bras gauche : les doigts doivent s'incliner légèrement vers le pouce lors du murmure de la note. S'il appartient à l'école de Jaiminīya, sa main gauche, qui est posée sur ses genoux, doit soutenir le coude de son bras droit, sa main droite étant alors placée devant son visage : chaque doigt est touché par le pouce afin de désigner une note particulière⁹⁶. Caland et Henry précisent que le pouce

⁹² RENO 1947 : 96.

⁹³ HAUG 1874 : 36 ; BURNELL 1878 : VIII ; WINTERNITZ 1909 : 145 ; SIMON 1913 : 309, 322, 345 ; WINTERNITZ 1927 : 157, 163 ; RENO 1947 : 88, 92, 96-97 ; GONDA 1975 : 318-320 ; STAAL 1983a : 172.

⁹⁴ BAKE 1962 : 226.

⁹⁵ SACHS 1943 : 160-161.

⁹⁶ BURNELL 1878 : XV-XVI.

doit toucher les phalanges médianes droites du pouce de la même main⁹⁷. Rowell indique les différentes fonctions des deux mains comme ceci :

[the] special function of the right hand is thus to display single pitches, pitch clusters, ornamental pitches, and pitches that are to be highlighted in some way. Because this hand was, and is, the “good” hand in Indian tradition [...]. The left hand is assigned quite a different role and information content: it is used to show certain long syllables, to represent (on appropriate occasions) the three original Vedic accents, and particularly to mark the correct number of repeated words or syllables. The result of this interesting specialization is that the function of the right hand is primarily tonal, and the function of the left hand, temporal, in that the left is used more for counting and indicating special durations.⁹⁸

Ces différences sont décrites dans les traités indiens plus tardifs, notamment ceux datant de la période médiévale (cf. le célèbre traité de la musique et de la danse anciennes *Sangītaratnākara* de Śārṅgadeva, et puis, à la fin du XIX^e siècle, les travaux de l’illustre musicologue indien Bhatkhande, dont les préceptes sont encore enseignés aujourd’hui). Cependant, la Jaiminīya śākhā reste encore aujourd’hui peu étudiée, ce qui exacerbe les difficultés de compréhension.

2.2.2. Composition du Sāmaveda

La saṃhitā du SV contient quatre livres, répartis en deux catégories : les ārcikas et les gānas. Les ārcikas (dont le nom est dérivé de ṛc- « strophe récitée ») sont les hymnes directement repris du ṚV sous leur forme récitative avec cette accentuation chiffrée propre au SV⁹⁹ (cf. II.2.2.4.3.). On y distingue trois parties : le pūrvārcika, l’uttarārcika et l’āraṇyakasaṃhitā. Le premier, pūrvārcika, arrange les hymnes selon les divinités, et puis selon les versets, comme le ṚV. Le second, l’uttarārcika, suit l’ordre cérémoniel mais, alors que le premier présente seulement le premier vers des tercets chantés, le second contient l’entièreté de la strophe ; c’est à partir de l’uttarārcika que le chant cérémoniel est réalisé¹⁰⁰. L’āraṇyakasaṃhitā est un appendice de textes considérés comme « sacrés » (de même que les textes védiques de l’āraṇyaka).

⁹⁷ CALAND, HENRY 1907 : 465.

⁹⁸ ROWELL 1992 : 65-66.

⁹⁹ Quelques hymnes font exception et sont le pur produit du SV, mais cela est largement minoritaire.

¹⁰⁰ Tous les vers du pūrvārcika se trouvent donc dans l’uttarārcika (à quelques exceptions près). Quant à la chronologie, elle fait débat, mais les chercheurs s’accordent sur la postérité de l’uttarārcika. Caland affirme que, puisque la plupart des chants sont chantés en gāyatrī, ils ne sont pas notés, car ils sont supposés être connus : l’uttarārcika a alors été créé ultérieurement pour faciliter l’étude des chants (1907 : 2-4, 14) ; Oldenberg affirme cette postériorité pour son utilité liturgique. L’arrangement d’un vers du pūrvārcika est artificiel, les producteurs savaient qu’il fallait trois vers pour faire un chant, mais l’assemblage de trois vers est ensuite mise en place pour répondre aux besoins (OLDENBERG 1908 : 715, 717-718, 728). Cf. WINTERNITZ 1909 : 145 ; WINTERNITZ 1927 : 166 ; CALAND 1931 : XIV ; GONDA 1975 : 315.

De l'autre côté, il y a les gānas. Il s'agit des strophes récitées (ṛcas) présentées sous leur forme chantée, c'est-à-dire du texte ajusté à la mélodie : c'est cela qu'on appelle « sāmān » (cf. *infra*). Dans les gānas, on distingue le grāmegeyagāna et l'aranyegeyagāna, l'ūhagāna et l'ūhyagāna. Le grāmegeyagāna reprend les sāmāns associés aux textes du pūrvārcika, l'āranyagāna ceux associés aux vers de l'āranyakasaṃhitā, et l'ūhagāna et l'ūhyagāna ceux associés aux vers de l'uttarārcika. Les deux derniers corpus sont plus récents, composés uniquement pour le rituel. Le texte des gānas doit être plus tardif que celui des ārcikas, car la mise en musique présuppose la collection des vers devant être chantés. En tous cas, l'ordre des mélodies correspond à celui des vers mis en musique¹⁰¹. L'arrangement des vers selon leur utilisation dans le sacrifice montre que les sāmāns sont utilisés dans un cadre uniquement sacrificiel¹⁰².

2.2.3. Le chant dans la liturgie : le stotra et le sāmān

Aux hymnes du ṚV correspondent les chants du SV, aux śāstras et ṛcas du premier correspondent les stotras et sāmāns du second. Le stotra est la compilation des sāmāns. Il consiste à reprendre le texte du ṚV en ajoutant certaines modifications pour mieux le faire correspondre au chant : ces modifications font l'objet de traités techniques, comme le Puṣpasūtra, le Phullasūtra, etc.¹⁰³ Le substantif *stotrā-*, dérivé de la racine héritée *STU-*¹⁰⁴ « louer, invoquer, chanter », est attesté dès le ṚV. L'assemblage de plusieurs stotras forment le stoma, l'une des sept manières de produire un stotra¹⁰⁵ (cf. III.1.1.1.).

La définition de « sāmān » est, quant à elle, très complexe. Dans le contexte textuel védique, il peut avoir plusieurs acceptions, toutes imbriquées d'une certaine manière : « possession, acquisition », « bonne parole, vérité » et « chant, mélodie¹⁰⁶ ». Ce premier sens de « possession,

¹⁰¹ OLDENBERG 1884 : 439, 467-468 ; BLOOMFIELD 1903 : 159-160 ; CALAND 1907 : 2-14 ; OLDENBERG 1908 : 712, 720-721 ; WINTERNITZ 1909 : 142, 144 ; WINTERNITZ 1927 : 157-166 ; CALAND 1931 : IX-XIV ; RENOUE 1947 : 4, 92-94 ; GONDA 1975 : 313-318 ; HOWARD 1977 : 8-9 ; PERINU 1982 : 17 ; RENOUE, FILLIOZAT 1985 : 282-283.

¹⁰² OLDENBERG 1908 : 715. Gosvami confirme le caractère sacré de ces chants : il prétend que c'est la boisson du soma accompagnée de ces chants qui unit les gens avec la divinité, les dotant d'un pouvoir particulier (1957 : 15).

¹⁰³ HILLEBRANDT 1897 : 100 ; CALAND 1907 : 14.

¹⁰⁴ Voyons notamment la forme verbale védique *stauti*, l'avestique *staoiti*, la grecque *στέτται* et l'hittite *ištuṣa-*, toutes désignant l'énonciation d'une parole sacrée et solennelle (MAYRHOFER 1996 : 757-758).

¹⁰⁵ CALAND, HENRY 1906 : XII-XIII ; SENART 1930 : 140 ; CALAND 1931 : 18 ; RENOUE 1954 : 169 ; HOWARD 1977 : 17 ; MINARD 1987 : 256.

¹⁰⁶ UHLENBECK 1898-1899 : 333 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1205 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1964 : 244.

acquisition », de *SAN-* « gagner¹⁰⁷ », est fortement contesté¹⁰⁸. Pour le sens de vérité, il faut consulter l'étude de Lüders sur la structure *ṛtāsya śāman* « le chant de la vérité¹⁰⁹ » : il renvoie au chant du poète narrant les faits, mais surtout les qualités et les actes du dieu vénéré. Wennerberg et Gonda préfèrent souligner le sens de « chant¹¹⁰ », ou de « bonnes paroles », dont les effets bénéfiques viennent de la mélodie : « if *sāman* “kind words, conciliation,” is not another word it could have denoted a “propitiation” » ; c'est, selon Gonda, l'association des mots et de la musique qui rend ce pouvoir créatif et magique effectif¹¹¹. Cette association est également évoquée par Pinault, qui doute toutefois de la nature de ce « lien » : s'agit-il de l'assemblage de différentes parties linguistiques dans le but d'établir une unité musicale, ou bien est-il celui de « parole aux pouvoirs magiques » qui permet de faire le lien avec la divinité vénérée¹¹² ?

Il faut également souligner que le mot *śāman-* n'a pas toujours le sens de « paroles chantées », mais peut parfois désigner simplement la mélodie associée au texte¹¹³. Senart distingue ces deux sens selon le genre : le masculin désignerait la mélodie et le neutre le texte associé à cette dernière¹¹⁴. Barth, reprenant les mots de Burnell, Walde, Pokorny et Renou présente une distinction plutôt chronologique, qui semble plus pertinente : le renvoi à la mélodie *stricto sensu*, composée uniquement des notes musicales et des syllabes exclamatives, est le sens conçu originellement¹¹⁵ ; s'ensuit ultérieurement une spécialisation du sens, désignant alors le résultat du texte mis en musique¹¹⁶. Cette théorie de la variation diachronique se confirme par la comparaison avec d'autres témoins indo-européens. En effet, bien des spécialistes perçoivent dans ce terme *śāman-* un effet magique. Les deux idées, chant et magie, sont presque indissociables. Pour justifier cela, certains étudient les attestations en vieil islandais : ainsi, le substantif masculin *seiðr-* se spécialise dans le

¹⁰⁷ GRASSMANN 1873 : 1508 ; RENO 1937 : 52 ; WENNERBERG 1981 : 218.

¹⁰⁸ Par exemple, Porzig n'admet cette valeur que dans la strate récente du ṚV (1924 : 254, n. 1) ; cf. WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 762 ; MAYRHOFER 1996 : 724.

¹⁰⁹ Il réfute donc l'analyse de Geldner qui, en se basant sur *dhāman ṛtāsya* en ṚV IV, 7, 7, évoque cette idée d'« essence, possession », associant alors *śāman-* avec le hapax *śātu-* « utérus » (1951 : 205). Renou partage cette idée : ainsi, ce hapax, dérivé de la racine « *as-* “être” (sous l'aspect *sā-*) » se justifie par la tendance de la pensée indienne à considérer une interdépendance entre le *sāman* et la ṛc, qui partagent alors leurs essences (1937 : 51-53).

¹¹⁰ WENNERBERG 1981 : 219.

¹¹¹ GONDA 1975b : 315, n. 18, 316.

¹¹² PINAULT 2001 : 262.

¹¹³ OSTHOFF 1899 : 160 ; CALAND, HENRY 1906 : XII ; RENO 1954 : 163.

¹¹⁴ SENART 1930 : XI.

¹¹⁵ BARTH 1877 : 21-22 ; WALDE, POKORNY 1927 : 509 ; RENO 1954 : 163.

¹¹⁶ Par exemple, le ṚV atteste deux mélodies : le rathantara et le bṛhat, fonctionnant indépendamment du texte. Ce sens aurait été « obscurci » (plutôt précisé) par divers mouvements philosophiques indiens, selon lesquels le texte aurait été considéré comme plus important mais Barth présente quelques réserves. Cette modification sémantique est déjà perceptible dans la littérature yajurvédique, avec la triade des énonciations liturgiques « ṛcas, yajūṃsi, sāmāni », ce dernier devant obligatoirement avoir ce sens de « texte accompagné d'une mélodie » (BARTH 1877 : 21-22).

sens magique « Zauber », alors que l'indien *sāman* dans celui du chant, mais il y a toujours un lien entre la magie et le son sous-jacent dans les attestations du côté germanique¹¹⁷. Cette étude comparatiste peut être élargie au grec, ce que fait Osthoff. En effet, la forme archaïque οἴμη- « chanson, poème » est attestée dès le corpus homérique et témoigne, elle aussi, de variations sémantiques (cf. son correspondant masculin οἴμος « chemin, avancée, cours d'une histoire¹¹⁸ »). D'autres perspectives sont envisagées lors de l'étude du hittite *išhamāi-* « chanson, mélodie », dérivé de *išhamai-/išhami-* « chanter¹¹⁹ ». Ce terme provient d'une racine désignant soit le lien, soit le chant, de même qu'en sanskrit et en grec¹²⁰. Pinault réfute cette affiliation de *sāman-* à *SĀ-* « lier », prétextant une incompatibilité suffixale. Il fait alors dériver cette forme de *SAY-*¹²¹. Cette étude permet de mettre en exergue le caractère hérité des mots évoquant la récitation et le chant, mais aussi de l'opposition et la complémentarité qui les unit (cf. II.2.1.2).

2.2.4. Contextualisation de la musique védique

2.2.4.1. Constitution des notes de musique

Le premier à amorcer les nombreuses descriptions de la musique indienne est le linguiste William Jones avec son « The musical Modes of the Hindus » (1784). Il renvoie à divers ouvrages, tant du côté occidental que du côté oriental, comparant par la même occasion les musiques indienne, perse, arabe, grecque et romaine afin de tenter de donner une présentation globale¹²². Bien qu'il ne propose aucune spéculation véritablement intéressante en ce qui concerne la musique védique, il mérite qu'on en souligne la démarche. Ses travaux ont inspiré le pionnier des études sanskrites, Martin Haug, réputé pour ses *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees* (1862) et d'autres ouvrages portant sur le védisme et le mazdéisme. Quand Haug s'est rendu en Inde dans l'espoir d'en apprendre davantage sur le sanskrit et son histoire, il a été mal accueilli et les Indiens étaient réticents à lui transmettre leurs connaissances, mais, voyant qu'il

¹¹⁷ OSTHOFF 1899 : 158-160 ; GÜNTERT 1919 : 201-202 ; BADER 1990 : 36.

¹¹⁸ Osthoff doute du lien qui unit les deux (1899 : 161-162), mais, plus tard, d'autres érudits y comprennent le sens d'un lexique typiquement associé aux poètes grecs (FRISK 1970 : 363 ; CHANTRAINE 1999 : 783 ; BEEKES 2010 : 1057).

¹¹⁹ cf. BENVENISTE 1954 : 39-40.

¹²⁰ cf. BEEKES 2010 : 1057. En hittite, le lien est représenté par *išh(a)i-* « lier, nouer », dont il est dérivé les substantifs *išhima(n)-* « corde, lien » et *išhana-*, évoquant le lien matrimonial (PUHVEL 1984 : 395 ; BADER 1990 : 4, 35 ; KLOEKHORST 2008 : 391, 393). En sanskrit, ce mot renvoie au lien et à l'assemblage des structures linguistiques, phonétiques, syntaxiques et mélodiques, dans une idée notamment de complétude (KONOW 1893 : 34, n. 2 ; WALDE, POKORNY 1927 : 492, 509 ; RENOU 1937 : 52 ; WENNERBERG 1981 : 220 ; MAYRHOFFER 1996 : 724).

¹²¹ PINAULT 2001 : 262.

¹²² JONES 1784 [2013].

pouvait également les aider (notamment à comprendre ce qu'il transmettaient, car ce n'était plus le cas à l'époque), ils lui ont fait confiance. Toutefois, le chant conserve son côté mystérieux, puisqu'il était considéré comme doté d'un caractère particulièrement sacré et qu'il était transmis par très peu de brahmanes¹²³. Encore aujourd'hui, les règles du SV sont mal connues, car le peu de chercheurs qui ont tenté de se confronter à son système obscur ont rencontré bon nombre de difficultés, ayant alors rendu ce corpus davantage abstrus¹²⁴.

Les études plus sérieuses et pertinentes commencent à partir de Felber et sa thèse de doctorat *Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit* (1912), devenue une référence dans l'étude de la musique indienne. Il y expose une description minutieuse de l'évolution de la musique depuis ses origines, notamment en s'appuyant sur divers enregistrements qu'il a lui-même réalisés des prêtres indiens de son époque. Selon lui, la musique védique est le résultat d'une complexification de la récitation, elle-même issue de la simple parole monotone¹²⁵, ce qui a été confirmé par d'autres chercheurs ultérieurement¹²⁶. Cette évolution se déroule en deux phases, passant alors par trois étapes. La première étape consiste à utiliser le langage monotone, encore utilisé dans la cérémonie par les prêtres spécialistes du YV, pour se développer vers la récitation. Celle-ci est attestée par le R̥V, qui contient trois hauteurs accentuelles différentes. Cette progression s'explique par une différence du registre de la performance. Le domaine sacré exige qu'on énonce les textes sacrés de manière distincte et retentissante¹²⁷ pour s'assurer que le texte soit correctement formulé et, ainsi, que le sacrifice soit bien réalisé. La deuxième phase, qui voit le passage de la récitation vers le chant, élargit les trois hauteurs des accents de la récitation vers les sept notes musicales, encore connues aujourd'hui¹²⁸. Dès lors, la limite entre les deux Védas du R̥V et du SV est assez ténue, puisque l'accent relève de la hauteur et non de la qualité¹²⁹. Perinu précise que la musique représente plutôt une montée ou une descente depuis un point fixe (typique de la musique modale : cf. II.2.2.4.2.), plutôt que trois intonations fixes¹³⁰. Ainsi, la tradition suppose comme point fixe le « *pracaya* » (la note « primitive » utilisée dans la parole monotone), qui s'est divisé,

¹²³ Cf. CHRYSANDER 1885 : 22-25.

¹²⁴ CHRYSANDER 1885 : 30.

¹²⁵ FELBER 1912 : 9.

¹²⁶ Cf. SIMON 1913 : 308 ; FOX STRANGWAYS 1914 : 191, 246 ; GOSVAMI 1957 : 4, etc.

¹²⁷ FELBER 1912 : 13.

¹²⁸ Selon Rowell, les trois notes « primaires » sont originellement celles qui sont transposées directement depuis les trois accents de la récitation ; elles sont ensuite suivies par des notes secondaires lors de l'élargissement de l'échelle musicale (1992 : 59).

¹²⁹ FELBER 1912 : 12.

¹³⁰ PERINU 1981 : 16.

établissant l'udātta dans le ton supérieur et l'anudātta dans le ton inférieur¹³¹, le svarita s'ajoutant plus tardivement¹³². Sous diverses conditions, le passage de l'un à l'autre est déterminé selon l'intensité, la structure des intervalles, le choix de l'ornementation, le rapport entre les diverses hauteurs, etc.¹³³ L'accent strictement linguistique devient donc progressivement une gamme musicale élaborée, les deux restant intrinsèquement liés et ce, même lors de la cérémonie¹³⁴.

Ensuite, ce système a évolué, s'est complexifié, puis a été régularisé pour finalement fixer les sept notes musicales. Mais, durant ce développement, il a fallu supposer la succession progressive d'un certain nombre de notes : passant des trois notes de l'accent vers quatre, puis cinq, jusqu'aux sept notes musicales. Dans les grandes civilisations antiques, c'est le système pentatonique qui est considéré comme le plus ancien : tel est le cas dans les anciennes civilisations de la Grèce, de la Chine et, bien plus tard, de l'Occident avec le chant grégorien¹³⁵.

2.2.4.2. Données musicologiques

Tenter de décrire le système tonal de la musique védique relève de la pure conjecture. Cette difficulté s'explique par le peu d'indications explicites que présente le texte, ce qui permettait à chacune des communautés locales de pouvoir ajuster le chant à sa convenance, laissant alors une grande part arbitraire dans sa production :

some difficulties of understanding music [...] are due to an unfamiliar convention of time or place, or to the absence of a convention to which we are accustomed, or to the presence of a content which appeals less forcibly to us; we have also considered the effect on the particular music which is under discussion, of the conservatism, the broad expanse, and the climate of India. One more cause of the particular form which this music has taken is to be found in the language of the country ; for speech is logically, if not also historically, prior to song.¹³⁶

Et Rowell d'ajouter que

¹³¹ FELBER 1912 : 49 ; BAKE 1962 : 222.

¹³² PERINU 1981 : 16. Sachs explique que la récitation elle-même aurait subi une complexification, faisant évoluer un système archaïque de deux tons vers trois, ce dernier étant attesté dès Pāṇini. En effet, le svarita n'est pas considéré comme doté d'une véritable valeur tonale, sinon d'une valeur d'appoggiature, donc ornementale et intermédiaire (1943 : 158).

¹³³ FELBER 1912 : 13.

¹³⁴ FELBER 1912 : 15 ; SIMON 1913 : 308. En effet, la cérémonie védique sollicite les trois parties de la parole sacrée, à savoir l'énonciation monotone, la récitation poétique et le chant mélodique. Toutes sont entremêlées dans l'ensemble de la cérémonie, ce qu'on observe par l'alternance des paires de louanges, d'abord chantées, puis récitées, précédées et suivies de passages où sont simplement énoncées les formules sacrées. Chaque partie est la spécialisation d'un corpus de texte et d'un prêtre : la parole monotone sacrée est utilisée par le prêtre du YV, l'adhvaryu, la récitation par celui du ṚV, le hotṛ, et le chant par celui du SV, l'udgātṛ. Ainsi, dans le chant, ce n'est pas tant le contenu qui est mis en exergue, mais la forme, c'est cette dernière qui aurait le pouvoir d'atteindre le monde divin (cf. FELBER 1912 : 71-72).

¹³⁵ Cf. BURNELL 1878 : XIV ; FELBER 1912 : 11, 63 ; POPLEY 1921 : 27-28 ; HOOGT 1929 : 73 ; BAKE 1962 : 222, 226.

¹³⁶ FOX STRANGWAYS 1914 : 10 ; cf. CORTÉS CISNEROS, RENTERÍA ALEJANDRE 2019 : 564.

the idea of music was obviously freer in India – perhaps even then largely improvised – and, as Deva argues, function may have been expressed more in terms of a local relationship among members of a small pitch set, or of an individual melody, than in terms of a global relationship among the members of a whole system or which governed an entire repertoire of melodies.¹³⁷

Cela peut également être expliqué par le caractère oral de la transmission des données musicales¹³⁸.

Au sujet de ce système musical très ancien, il faut signaler que la musique védique était une musique modale, de même que dans les berceaux d'autres grandes civilisations comme la Grèce, la Chine et le monde occidental avec le chant grégorien (cf. II.2.2.4.1). La musique modale s'oppose à la musique tonale, bien répandue en Occident, par bon nombre de caractéristiques, dont nous en citerons deux. Tout d'abord, la musique tonale n'a que deux modes, le majeur et le mineur, alors que la musique modale en présente bien davantage (a priori, sept, un mode étant associé à chacune des notes de musique). Ensuite, la musique modale se caractérise par l'organisation de son échelle musicale autour d'une tonique, qui est la note finale pour ce qui est de la musique occidentale : nous supposons qu'en ce qui concerne la musique védique, c'est la note 1, la plus aiguë et la plus sollicitée dans le chant, qui a cette fonction régissante). Cette note est importante car c'est la note de référence selon laquelle chacune des autres notes se positionne ; de cette mise en relation se dégage un intervalle particulier, qui donne au mode une couleur particulière, ce qui est le cas également dans la musique indienne moderne¹³⁹. Daniélou explique ce lien entre la musique modale et l'expression d'un sentiment particulier par le fait que la musique indienne met l'accent, non pas sur l'esthétique formelle, mais sur la sémantique des phrases recevant la mélodie et donc, par extension, le sens et l'émotion qu'on a voulu faire passer par ce message¹⁴⁰. Ces différents intervalles qui ressortent de l'organisation des différentes notes autour de la tonique diffèrent entre eux par leur hiérarchie, d'où naît la distinction entre les notes dites structurelles et celles dites secondaires, qui apparaissent, elles aussi, dans la musique védique¹⁴¹ (cf. II.2.2.4.3.).

Toutefois, la comparaison du système musical indien avec le système occidental est fort malaisée. Cela est tout d'abord explicable par la chronologie : la musique védique se basant sur un système très ancien et, qui plus est, basé sur la transmission orale, il est impossible de pouvoir reconstituer, ne serait-ce qu'une ébauche de son squelette. Ensuite, on l'argumente par le fait que, même de nos jours, la concordance est difficile à faire entre les deux systèmes (alors qu'ils utilisent

¹³⁷ ROWELL 1981 : 240.

¹³⁸ ROWELL 1981 : 224.

¹³⁹ DANIÉLOU 1966 : 16 ; VIRET 1986 : 165-167, 170 ; CŒURDEVEY 1998 : 4-5.

¹⁴⁰ DANIÉLOU 1966 : 15 ; cf. DANIÉLOU 1959 : 95.

¹⁴¹ CŒURDEVEY 1998 : 4.

le même nombre de notes). Les divers chercheurs qui se sont intéressés à la musique indienne se sont, eux aussi, rencontrés bon nombre de difficultés : chacun présente un système différent selon qu'ils considèrent un système heptatonique (c'est le cas de Burnell¹⁴²), que réfèrent notamment Felber, Faddegon et Howard), un système hexatonique¹⁴³ ou un système pentatonique. Nous considérons ce dernier système comme le plus pertinent dans notre analyse.

Enfin, il faut brièvement mentionner l'existence des instruments. Selon Chrysander, sur base des informations que lui a communiquées Haug dans l'une de ses lettres, les brahmanes distinguaient la musique sacrée (« sāman ») et la musique profane (« rāga »), c'est cette dernière catégorie qui sollicite les instruments¹⁴⁴. Cette civilisation védique connaissait notamment les instruments de percussions, à vent et à cordes, et ce, depuis les temps les plus anciens. L'instrument le plus ancien était la voix, ainsi que le présente Fox Strangways : « the combination of resonant vowels and a metrical language has led to the development of vocal rather than instrumental music. And since the voice employs equable force of tone rather than violent dynamic changes, its deficiency in this respect has been made good on the drum¹⁴⁵ ». Les instruments ont donc été créés ultérieurement afin de mieux soutenir la voix et d'avoir une base tonale pour produire des notes justes¹⁴⁶. Cela marque le début d'un schisme entre la musique vocale, naturellement descendante, et la musique instrumentale qui a tendance à être ascendante¹⁴⁷. Cette dernière prendra finalement le pas et s'imposera dans la musique indienne jusqu'à nos jours.

2.2.4.3. La notation musicale chiffrée

Popley et Perinu considèrent le système du SV comme étant la plus vieille attestation de la mise en musique, bien que le SV soit déjà très complexe par les nombreuses modifications introduites dans le texte. Cette complexification serait très ancienne, datant de l'époque indo-iranienne, bien qu'on ne sache pas déterminer si les modifications textuelles des Gāṇās (dont, par exemple, l'allongement de la syllabe finale) qui ne sont pas explicables étymologiquement sont les conséquences ou non de la mise en mélodie. Il est toutefois impossible d'établir le système musical iranien, faute d'avoir préservé la notation des notes et des accents¹⁴⁸.

¹⁴² Cf. FELBER 1912 : 62, FADDEGON 1951 : 10 ; HOWARD 1977 : 31.

¹⁴³ ŚEṢAGIRI ŚĀSTRĪ 1901 : 78.

¹⁴⁴ CHRYSANDER 1885 : 27-28.

¹⁴⁵ FOX STRANGWAYS 1914 : 10.

¹⁴⁶ FOX STRANGWAYS 1914 : 276 ; BAKE 1954 : 187 ; GOSVAMI 1957 : 9 ; BAKE 1962 : 225 ; DANIELLOU 1966 : 18, 123.

¹⁴⁷ PERINU 1981 : 18.

¹⁴⁸ POPLEY 1921 : 8 ; PERINU 1981 : 15.

Les stotras qui font l'objet d'étude du présent travail, sont tirés de la présentation qu'en ont faite Caland et Henry (cf. III.1.2. et III.2.2.). Puisque celle-ci repose sur la tradition de Kauthuma, utilisant les chiffres, c'est ce système qui sera décrit dans ce point. Avant de s'atteler à la description des notes, il est nécessaire de s'intéresser brièvement au système musical. L'échelle musicale indienne est aujourd'hui heptatonique, et semble très ancienne¹⁴⁹. Mais, ce système devait être originalement pentatonique, de même que dans d'autres cultures très anciennes. Mais l'argument comparatiste n'est pas le seul permettant de justifier cette théorie. Fox Strangways s'appuie sur les cinq catégories de consonnes, supposant que chaque note équivaldrait à un point d'articulation particulier¹⁵⁰. Il ajoute également que, dans le traité de description des notes, le Puṣpasūtra, la plupart des chants sont produits sur cinq notes¹⁵¹. Suite à l'élargissement du nombre de notes de musique, il faudrait également poser l'hypothèse du tétracorde avant le pentatonique. Fox Strangways justifie cela par la dénomination des quatre premières notes à l'aide des cardinaux¹⁵².

Les notes de musique (ainsi chiffrées, selon les conventions des écoles septentrionales) relèvent de deux catégories. Il y a les notes principales, dites « prakṛti », notées au-dessus des syllabes, et les notes secondaires, dites « vikṛti », insérées dans le texte. Il faut distinguer sept notes : le chiffre < 1 >, prathama, sert à noter la note la plus aiguë¹⁵³, le < 2 > dviṭīya, le < 3 > tṛtīya, le < 4 > caturtha, le < 5 > mandra, le < 6 > atisvārya¹⁵⁴, et le < 7 >, pariśvārya, est la note la plus grave. Ces deux catégories de notes sont combinées afin de créer une séquence mélodique particulière. Elles sont étudiées par Howard, selon lequel une note primaire est suivie de différentes notes secondaires, multipliant alors le nombre de séquences possibles¹⁵⁵.

¹⁴⁹ L'existence de sept notes musicales serait référencée par diverses allusions implicites dans le RV, et ensuite dans la littérature plus tardive : il y a les sept Ṛṣis originels, les sept vaches, etc. (cf. BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 79). Cortés Cisneros et Rentería Alejandre y voient plutôt une allusion aux sept mètres de la poésie védique, les anciens poètes Ṛṣis ayant eu vent de la bonne réalisation de la psalmodie védique, notamment à des fins d'efficacité liturgique et du maintien de l'ordre de l'univers (2019 : 567). Il y a toutefois l'expression, déjà à cette époque, d'une attention particulière accordée à la linguistique, la phonétique, la psalmodie, le rythme, l'accent et également à l'échelle musicale (BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 79).

¹⁵⁰ Ces cinq points d'articulation sont les mêmes que ceux sollicités dans la production des occlusives (les vélares, les palatales, les rétroflexes, les dentales et les labiales).

¹⁵¹ FOX STRANGWAYS 1914 : 261.

¹⁵² FOX STRANGWAYS 1914 : 142, 262. Howard doute de cette justification (1977 : 36-37).

¹⁵³ Cette note prathama sera par la suite précédée d'une autre note, « kruṣṭa », indiquée par un < 11 > au-dessus de la syllabe (FADDEGON 1951 : 27), pour ensuite se voir remplacée par ce kruṣṭa : elle porte le nom de « kṛṣṭa » (WEBER 1863 : 264) ou de « kruṣṭa » (ŚEṢAGIRI ŚĀSTRĪ 1901-1905 : 76 ; CALAND, HENRY 1907 : 462 ; FELBER 1912 : 61).

¹⁵⁴ Les notes < 5 > et < 6 > reçoivent également un autre nom ultérieurement. On nomme la cinquième « pañcama » et la sixième « anusvārya » ou « ṣaṣṭha » (ŚEṢAGIRI ŚĀSTRĪ 1901-1905 : 76) ; Fox Strangways désigne la note < 6 > par l'appellation « kruṣṭa », la confondant alors avec la note la plus haute (1914 : 257).

¹⁵⁵ HOWARD 1977 : 43-44.

Ces notes sont représentées dans une échelle descendante et sur trois différents niveaux (« sthānāni »), qui sont distinguées par leur hauteur de ton : le bas (« mandra »), le moyen (« madhyama ») et le haut (« uttama »). Cependant, il est impossible de définir assurément la nature de cette différenciation de niveaux. Est-ce une variation qui relève d'une différence de nuance, allant du pianissimo vers le fortissimo ? ou le contraire ?¹⁵⁶ C'est impossible à démontrer. Felber postule un intervalle d'une quinte, d'abord élevée au registre supérieur pour revenir ensuite au ton plus grave¹⁵⁷ : cette dernière proposition semble la plus pertinente.

2.2.4.4. Les autres signes diacritiques du SV

Il est possible de percevoir dans les les gānas, donc les vers mis en musique, bon nombre de modifications textuelles, celles-ci pouvant être diverses : allongements, répétitions, insertions de syllabes, de phrases ou même de pauses, etc. Ces altérations sont de simples ornements musicaux permettant au texte de correspondre au mieux à la mélodie qui lui est associée, elles n'auraient donc qu'une simple valeur exclamative. Ces insertions portent le nom de « stobha¹⁵⁸ ». Elles peuvent être représentées par des signes diacritiques indiquant des nuances particulières. Certains sont typiques de l'écriture de la « récitation » (donc du texte sāmavédique sans les modifications musicales) et d'autres de la transcription du chant.

Tout d'abord, pour ce qui est de l'accent du SV, il suit ce même système numéral pour noter les différentes hauteurs. Le chiffre le plus petit note une élévation de la voix et le chiffre le plus grand note un abaissement de la voix : ainsi, le < 1 > représente l'udātta, le < 2 > le svarita, et le < 3 > l'anudātta¹⁵⁹. Parmi les autres signes relevant de l'accentuation, on trouve le < 2r >. Il représente un svarita suivant un udātta, alors plus fort qu'un svarita ordinaire, puisqu'il fait résonner la force de l'udātta le précédant : Haug le fait correspondre au « jātya¹⁶⁰ ». Il concerne donc la durée

¹⁵⁶ Cf. CALAND, HENRY 1907 : 462-463.

¹⁵⁷ FELBER 1912 : 38. Renou et Filliozat proposent dubitativement un intervalle d'une octave (RENOU, FILLIOZAT 1985 : 284), mais il faudrait supposer l'idée que le chanteur puisse chanter sur trois octaves, ce qui est peu vraisemblable, et ce, même avec un entraînement très rigoureux. Cela semble plausible pour Staal, selon lequel « good chanters are trained like opera singers but in a different style » (2008 : 113).

¹⁵⁸ Quillet définit le « stobha » comme étant une « onomatopée d'une culture primitive animiste et ritualiste. Ce qu'il faut alors comprendre par onomatopée est le son/mot issu d'une pensée hors concept mental d'où son classement dans les incohérences de sens par des mots prononcés au hasard » (2015 : 64-65).

¹⁵⁹ Ce système peut varier selon certaines conditions : par exemple, l'udātta ṛgvédique peut être noté par < 1 > ou par < 2 > selon l'accent qui suit ; si aucun chiffre n'est indiqué, il faut sous-entendre la continuation de l'udātta, etc. (cf. HAUG 1874 : 36-37 ; FELBER 1912 : 48-49).

¹⁶⁰ HAUG 1874 : 38. « Il consiste [...] en une combinaison d'un udātta [...] et d'un anudātta [...] : donc une intonation descendante ou ascendante/descendante » (RENOU 1952 : 69-70).

de la note (par le < r >, « repha », qui allonge la note) avec un affaiblissement graduel, et désigne également le svarita, représenté par le chiffre < 2 >¹⁶¹.

Ce < r > « duratif » est également employé de manière indépendante pour indiquer la persistance d'une note sur plusieurs syllabes. Celle-ci n'est donc pas réitérée, mais remplacée par cette simple lettre¹⁶². Il peut aussi suivre d'autres chiffres. Il définit alors la note qu'il suit comme étant « dīrgha » (la note est alors prolongée) ou « vṛddha » (elle est emphatisée)¹⁶³. Les spécialistes de la littérature sāmavédique ont remarqué une tendance à l'allongement des notes finales, qui sont toutes vṛddhas et durent trois unités de temps. Cette unité est nommée « mātrā » et a la même durée qu'une voyelle brève¹⁶⁴.

Un autre signe très répandu est le « preṅkha », noté < ̄2 > : il ajoute une valeur de deux mātrās à la syllabe précédente. Ce signe est attribué à la catégorie des notes secondaires (vikṛti). Il est souvent précédé par la note prakṛti < 1 >, plus rarement < 2 >, et est suivi également du < 1 >, parfois du < 2 >¹⁶⁵.

Ces modifications tiennent une fonction métrique, mais surtout sacrée et magique. Chaque syllabe était choisie et insérée minutieusement dans le texte pour rester en adéquation avec le cadre du rituel¹⁶⁶. Daniélou explique à ce sujet que « dans le cas des formules rituelles, les sons représentent des principes cosmiques qui sont appelés des [d]ieux [et, d]ans la musique, les sons représentent des relations subtiles qui sont la clé de nos émotions¹⁶⁷ ». Cela n'est pas sans rappeler la cérémonie de l'Agniṣṭoma, dont l'élément central est le soma, boisson qui avait le pouvoir d'unir la communauté avec les divinités¹⁶⁸.

Ce caractère sacré attribué aux chants s'explique notamment par les nombreuses modifications textuelles, rendant le texte ṛgvédique méconnaissable, presque illisible et incompréhensible. Selon Faddegon, « the simple melodification is a means of solemnifying and is characterized by a tendency toward sacral monotony and the use of a small set of melodic cadences¹⁶⁹ ». Ainsi, seul le caractère chanté des louanges permet le lien avec le monde divin, ce

¹⁶¹ HAUG 1874 : 39.

¹⁶² SIMON 1913 : 309-310, HOWARD 1977 : 535.

¹⁶³ CALAND, HENRY 1907 : 463.

¹⁶⁴ FELBER 1912 : 65 ; FADDEGON 1951 : 14.

¹⁶⁵ HOOGT 1929 : 46.

¹⁶⁶ CHRYSANDER 1885 : 31 ; HOOGT 1929 : 72 ; BAKE 1962 : 223 ; RENOUE, FILLIOZAT 1985 : 283.

¹⁶⁷ DANIÉLOU 1959 : 18.

¹⁶⁸ GOSVAMI 1957 : 15 ; BAKE 1962 : 223-224.

¹⁶⁹ FADDEGON 1951 : 45 ; cf. FELBER 1912 : 58 ; GOSVAMI 1957 : 4.

dont la poésie est incapable car elle ne peut produire un son que sur trois hauteurs différentes¹⁷⁰. Les deux sont toutefois étroitement liés, car ils ont pour unité minimale la syllabe qui construit le vers pour la récitation et le rythme musical pour le chant¹⁷¹. Du point de vue des poètes védiques, les chants sacrés prenaient des formes mystérieuses pour s'adresser aux dieux, particulièrement friands de ce qui n'est pas explicite, mais capables de voir la vérité à travers toutes ces fioritures. Celles-ci sont indispensables afin d'éviter que les démons ne comprennent les stances et ne fassent obstacle à leur efficacité¹⁷². Cette interprétation est également admise pour la langue sanskrite :

the literature is characterized by linguistic puzzles and cryptic codes, perhaps to protect trade secrets from the uninitiated. But hidden in the dense thicket of ambiguous technical terms and obscure syntax is an abundance of imaginative ideas and an incisive, systematic grasp of the musical principles with which early Indian authors gradually organized the mysterious realm of articulate sound.¹⁷³

Cette sacralité explique également pourquoi une attention particulière a été portée aux notes, aux ornements et aux diverses manières de mettre en musique. Daniélou ajoute que « la musique rituelle doit nécessairement se conformer aux règles imposées par la théorie cosmologique. Aussi, beaucoup de définitions de cette théorie ont-elles un lien avec le chant védique et le rituel magique¹⁷⁴ ». Ainsi, la parole, dans ses traits les plus variés d'expression monotone, récitée ou chantée, contient un pouvoir important, voir même régisseur : « è la potenza delle parole, pronunciate con intonazione esatta, che determina l'efficacia dei riti: un errore può distruggere ogni cosa¹⁷⁵ ». Le langage contient donc un pouvoir important, influant sur le sacrifice et, par extension, sur l'ordre de l'univers et les dieux¹⁷⁶.

¹⁷⁰ SHASI 1997 : 228-229 ; BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 84 ; QUILLET 2015 : 7.

¹⁷¹ WINTERNITZ 1909 : 146 ; FELBER 1912 : 17 ; GOSVAMI 1957 : 16 ; BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 84.

¹⁷² FADDEGON 1951 : 15. C'est également la description qu'en donne Rowell : « the sacred text becomes expanded through a kind of phonetic play, which functions as a simultaneous response to the text and may originally have been devised to conceal its meaning from hostile demons and those unworthy to hear it » (1992 : 60). Ce qu'il désigne comme « the sacred text [...] expanded » est bien évidemment le chant.

¹⁷³ ROWELL 1981 : 224.

¹⁷⁴ DANIÉLOU 1959 : 94.

¹⁷⁵ BAKE 1962 : 221.

¹⁷⁶ PERINU 1981 : 16.

III. La relation entre le chant et la récitation dans les saṃhitās

1. La première paire de louanges

1.1. Description du contexte cérémoniel

Ainsi que mentionné plus haut, l’Agniṣṭoma comporte quinze louanges chantées et quinze louanges récitées (cf. I.2. et I.3.). La première louange chantée du premier pressurage est dite « premier ājyastotra ». Elle suit le bahiṣpavamānastotra, qui est un chant purificateur comme son nom l’indique. Les autres pressurages sont également précédés d’une louange purificatrice : le mādhyanapavamānastotra (associé au marutvatīyaśastra) se réalise avant le pressurage du midi et l’ārbhavapavamānastotra (associé au mahāvaiśvadevaśastra) se réalise avant le pressurage du soir¹⁷⁷. Ces louanges purificatrices sont également particulières car elles sont séparées de leur śastra associé par quelques actions et louanges, alors que les louanges contenues dans le pressurage même sont directement suivies de leur śastra (bien que peuvent les séparer quelques éléments minoritaires).

Pour ce qui est des louanges composant les pressurages, le schéma du stotra suivi du śastra se poursuit. Lors du pressurage du matin, le bahiṣpavamānastotra est suivi de l’ājyaśastra, le premier ājyastotra est suivi du praūgaśastra (énoncé par le hotṛ), les autres ājyastotras sont suivis de trois ājyaśastras énoncés par différents prêtres (le premier par le maitrāvaruṇa, le deuxième par le brāhmaṇacchaṁsin et le troisième par l’acchāvāka). Lors du pressurage de midi, les quatre pṛṣṭhastotras sont associés à quatre niṣkevalyaśastras (le premier énoncé par le hotṛ, le deuxième par le maitrāvaruṇa, le troisième par le brāhmaṇacchaṁsin et le quatrième par l’acchāvāka). Le pressurage du soir est composé de l’agniṣṭoma-sāman associé à l’āgnimārutaśastra, énoncé par le hotṛ¹⁷⁸. Avant de commencer un stotra, les chanteurs doivent demander la permission au brahman et au maitrāvaruṇa : ce dernier dit alors « om stuta ». Le chanteur doit dire « eṣā », qui signifie que le vers en train d’être chanté est le dernier, et le śastra peut alors être entamé. De même, le hotṛ doit demander la permission à l’adhvaryu avant de commencer sa louange¹⁷⁹.

1.1.1. L’ājyastotra

Le premier ājyastotra est donc la première véritable louange chantée du pressurage. S’en suivent trois autres dans le pressurage du matin, qui partagent la même structure que lui. Le stotra

¹⁷⁷ KANE 1941 : 1182.

¹⁷⁸ CALAND, HENRY 1907 : 310, 315, 319, 325 ; KANE 1941 : 1182.

¹⁷⁹ KEITH 1925 : 315 ; STAAL 2008 : 113.

est divisé en cinq parties et est réalisé par trois chanteurs. Ces parties correspondent à ce qu'on nomme « parvan » : il s'agit d'une phrase mélodique, donc d'une succession de notes que l'on doit chanter en une seule respiration. Elles sont délimitées par des « daṇḍas » (que nous représentons dans la restitution du texte du stotra par < | >), qui indiquent une prise de respiration (« virāma »). Chacune de ces parties est chantée par un chanteur : 1) le prastāva, le prélude, est chanté par le prastotr̥ ; 2) l'udgītha, la partie principale, par l'udgāt̥r̥ ; 3) le pratihāra, l'appendice contenant les syllabes *hum ā*, par le partihar̥t̥r̥ ; 4) l'upadrava, composé de quelques syllabes, par l'udgāt̥r̥ ; 5) le nidhana, la coda, par les trois chanteurs¹⁸⁰. Lors des solos, les chanteurs sont accompagnés de trois upagātars (« subchanteurs »), qui chantent « ho », et du yajñapati¹⁸¹, qui chante « om », ces deux syllabes étant produites sur la note 5¹⁸². Les notes doivent être chantées en legato et dans un ordre de hauteur décroissant, donc de la note la plus aiguë vers la plus grave. Le rythme est déterminé par le schéma métrique du texte, alternant des voyelles brèves et longues¹⁸³ ; c'est aussi la composition de la phrase qui impose le moment de la respiration¹⁸⁴.

Dans le contexte cérémoniel, les stances chantées sont répétées un certain nombre de fois, produisant alors le stoma. Chaque stoma a un nom particulier selon le nombre de vers résultant des différentes répétitions : le bahiṣpavamānastotra est chanté en trivṛtstoma (par les répétitions des trois vers, il en résulte neuf stances¹⁸⁵) ; les quatre ājyastotras du pressurage du matin et le mādhyandinapavamānastotra du pressurage du midi sont en pañcadaśastoma (quinze stances sont alors produites) ; les quatre pṛṣṭhastotras du pressurage du midi et l'ārbhavapavamānastotra du pressurage du soir sont en saptadaśastoma (il résulte dix-sept stances) ; et la dernière louange, l'agniṣṭoma-sāman est en ekaviṃśastoma (il en résulte vingt-et-une)¹⁸⁶. Ainsi, les louanges étudiées

¹⁸⁰ CHRYSANDER 1885 : 31 ; PERINU 1982 : 17 ; STAAL 2008 : 110. Bake ajoute à cette présentation deux parties, qui contiennent les syllabes sacrées : il y a l'humkāra, partie introductive par les trois chanteurs avant le prastāva, et le pranava, le chant de la syllabe « om » qui sert de conclusion (ce serait l'équivalent du *amen* dans le chant chrétien) (1962 : 224). Rowell définit ces différentes parties comme suit : le prastāva est l'adresse invocatoire, l'udgītha la section primaire, le pratihāra la réponse, l'upadrava l'interlude optionnel ou pré-final et le nidhana la conclusion (1992 : 63). Il poursuit en expliquant que « [i]t comes as no surprise to discover a formal pattern with a beginning, a middle, and an end, or (in more specific terms) an introduction, main section, and conclusion. [...] These are typical components of liturgy as performed by an ensemble of priests with specialized roles » (1992 : 64).

¹⁸¹ Littéralement « le maître du sacrifice », il réfère à « any one who institutes and bears the expense of a sacrifice » (MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 839), donc au yajamāna (cf. CALAND, HENRY 1906 : XXXIX).

¹⁸² FELBER 1912 : 68 ; FADDEGON 1951 : 13. Elle sert de soutien aux autres notes.

¹⁸³ Il faut distinguer le rythme poétique et le rythme musical : le premier impose une alternance de syllabes brèves et longues de manière très précise et rigoureuse, et le second est déterminé par la longueur de la syllabe, qui est brève si la voyelle est brève ou longue et qui est longue si une syllabe se trouve allongée par sa position (avant deux consonnes) (FOX STRANGWAYS 1914 : 255 ; SACHS 1943 : 159 ; GOSVAMI 1957 : 10).

¹⁸⁴ FOX STRANGWAYS 1914 : 246, 250 ; HOOGT 1929 : 36, 43.

¹⁸⁵ MYLIUS 1995 : 74.

¹⁸⁶ KANE 1941 : 1182.

sont en pañcadaśastoma. Les quinze stances sont faites en « pañcapañcinī », c'est-à-dire que des trois vers primaires en sont composés quinze, selon trois paryāyas (« tournées »). Chacune de ces tournées est introduite par le murmure de la syllabe « hum » : la première répète la première stance trois fois, les deux stances suivantes étant énoncées une seule fois ; lors de la deuxième tournée, c'est la deuxième stance qui subit la triple répétition, les première et troisième stances sont donc chantées une seule fois ; quant à la dernière tournée, c'est la troisième stance qui est répétée trois fois, les deux premières sont réalisées une fois¹⁸⁷. Faddegon précise ce schéma général en expliquant qu'à chaque répétition, on doit transposer la mélodie d'une unité tonale au-dessus : « one can understand that the ritualist in view of the three worlds extending one above the other prescribes that the chanter in his three repetitions of the songs should use a higher pitch every time¹⁸⁸ ». De plus, à chaque tournée, le prastotṛ dispose une brindille de kuśā¹⁸⁹ sur le viṣṭuti, une pièce de vêtement, étendu au milieu des chanteurs : ces bâtons servent à aider les chanteurs à se situer dans le chant pour éviter de faire des erreurs¹⁹⁰ (cf. Annexes, Fig. 3).

Avant le premier ājyastotra, l'adhvaryu puise du graha pour remplir les coupes afin de faire venir les dieux. L'unnetṛ, pendant son versement et l'énonciation de sa formule, amène le soma et le verse à travers le filtre. Pendant ce temps, les chantres qui sont assis dans le sadas, au nord du pilier udumbara, ont étendu le viṣṭuti plié en deux. Ils ont accompli leur purastājjapa (qui consiste à murmurer les stances du stotra qu'ils vont chanter). Quand l'adhvaryu a terminé son puisage de graha, il touche de l'eau et prend en main deux brins d'herbe kuśā¹⁹¹. Il « amène le stotra », comme il le fait avant la réalisation du bahiṣpavamānastotra, en donnant les herbes au prastotṛ, en silence ou en disant la formule *ṛksāmāyor upastaraṇam asi mithunasya prajātyai iti*¹⁹². Cette formule est très intéressante ici, car elle montre que la littérature sūtrique rend également compte de ce lien entre la récitation et le chant, conçu comme un accouplement (cf. IV.5.5.1.). Après avoir interpellé le brahman pour signaler le début de sa louange, le prastotṛ donne les brins d'herbe à l'udgāṛṇ, qui s'en

¹⁸⁷ Cela donne le schéma général suivant : hum-1-1-1-2-3 ; hum-1-2-2-2-3 ; hum-1-2-3-3-3 (CALAND, HENRY 1906 : 237 ; HOWARD 1977 : 20).

¹⁸⁸ FADDEGON 1951 : 39.

¹⁸⁹ Au féminin, il désigne un morceau de bois ; il est à distinguer du *kuśā*- masculin, qui désigne l'herbe sacrée utilisée dans certaines cérémonies (RENOU 1954 : 57-58 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 296-297).

¹⁹⁰ CHRYSANDER 1885 : 32 ; HILLEBRANDT 1897 : 101 ; CALAND, HENRY 1906 : 236-237 ; KANE 1941 : 1182-1183 ; STAAL 1983a : 626.

¹⁹¹ CALAND, HENRY 1906 : 235-236 ; KANE 1941 : 1185 ; STAAL 1983a : 625.

¹⁹² On la retrouve en BŚS VII, 8, en BŚS VIII, 2.11 et en BŚS XXI, 18 (FRANCESCHINI 2007 : 549). Cette formule a le sens de « Tu es le lit du couple que font la stance et la mélodie en vue de procréer » (CALAND, HENRY 1906 : 174-175) ou « Thou art the spreading for Ṛk and Sāman for the preservation by the couple » (KASHIKAR 2003 : 373) ; cf. STAAL 2008 : 114.

caresse le mollet gauche et « attelle » la louange avec une formule tirée du PB I, 5, 10¹⁹³. Ensuite, le brahman invite au stotra en disant l'un de ses stomabhāgas. C'est alors que commence le chant de l'ājyastotra¹⁹⁴.

1.1.2. Le praūgaśastra

À ce premier ājyastotra est associée la louange du praūgaśastra. Ce dernier est composé de sept tercets, tous issus de deux hymnes du premier maṇḍala (ṚV I, 2-3). Il est particulier car il utilise des vers tirés d'hymnes succincts et ne présente pas une construction en sept parties, comme c'est le cas des autres ājyaśastras (cf. III.2.1.2). Une autre particularité est le fait qu'il n'invoque pas la même divinité que celle louée dans le stotra précédent, à savoir Agni, mais une sélection de dieux : il se conclut d'ailleurs par une invocation aux Viśvedevas (du moins, avant Sarasvatī) pour s'assurer de sacrifier à tous.

Ces différents hymnes, divisés en tercets, sont tous précédés d'une puroruc¹⁹⁵, une formule précédant les hymnes récités dans le pressurage du matin (ici, elle précède chaque tercet¹⁹⁶) qui loue les mêmes divinités invoquées dans ces hymnes. La seule exception est le tercet à Sarasvatī, pour lequel la puroruc n'est pas obligatoire. Cette formule est réalisée après un āhāva (« appel », formule prononcée par le hotṛ avant d'entamer son śastra : il dit « śomsāvo3 »), un pratigara (« réponse » de l'adhvaryu à l'appel) et l'abhihinkāra (l'énonciation de la formule « him bhūr bhuvah svarō3m »)¹⁹⁷. Un āhāva succède toujours à l'hymne¹⁹⁸.

Les hymnes du premier pressurage subissent une triple répétition du premier vers, de même que le dernier : dans le praūgaśastra, c'est le premier vers en ṚV I, 2, 1, qui est répété trois fois¹⁹⁹. Les différents tercets composant le praūgaśastra invoquent toute une série de divinités qui sont

¹⁹³ « Avec la couleur de la consécration rituelle, la forme de la pénitence, la grandeur de la pensée, l'abondance de la voix, puisse Prajāpati t'atteler, pour les créatures, pour l'inspiration ! » (CALAND, HENRY 1906 : 237). Cette formule est énoncée lorsque suit une louange appartenant au pressurage, mais pas une louange purificatrice (CALAND 1931 : 8 ; STAAL 1983a : 625).

¹⁹⁴ CALAND, HENRY 1906 : 237.

¹⁹⁵ Les purorucas sont compilées dans les khilāni, les appendices du ṚV (cf. II.2.1.1.) : les formules du praūgaśastra se trouvent en ṚVKh V, 6, 18. Bien qu'ils soient très anciens (car ils sont évoqués dans les brāhmaṇas, mais aussi dans le YV et l'AV), ils n'ont pas été transmis en même temps que les hymnes de la saṃhitā, mais s'inscrivent dans une tradition concentrée sur le sacrifice (SCHEFTELOWITZ 1919 : 33 ; SCHEFTELOWITZ 1966 : 7-10, 141 ; GONDA 1975a : 88 ; GONDA 1981 : 7).

¹⁹⁶ HILLEBRANDT 1897 : 102 ; CALAND, HENRY 1906 : 239-241 ; KANE 1941 : 1185.

¹⁹⁷ HAUG 1877 : 158, n. 1 ; HILLEBRANDT 1897 : 102 ; SCHEFTELOWITZ 1919 : 30 ; SCHEFTELOWITZ 1920 : 204-205 ; KEITH 1925 : 315 ; KANE 1941 : 1185 ; GONDA 1981 : 3 ; STAAL 1983a : 622.

¹⁹⁸ SCHEFTELOWITZ 1920 : 204.

¹⁹⁹ STAAL 1983a : 622, 630. Kane suggère la répétition du deuxième vers sur base de AśvŚS V, 10, 6 (1941 : 1185).

interpellées dans le même ordre que la séquence des libations des coupes de soma : Vāyu, Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Aśvins, Indra, Viśvedevas et Sarasvatī²⁰⁰.

Le stotra et le śastra ne se suivent pas directement dans le rituel. En effet, après le chant du stotra, l'agnīdhra ou le pratihartṛ préparent les oblations du paśupuroḍāśa, une offrande préliminaire organisée dans le sacrifice animal qui consiste à cuire des gâteaux sur onze tessons consacrés à Agni²⁰¹, et celles du savanīyapaśupuroḍāśa, qui concerne le sacrifice animal organisé plus tôt dans le sacrifice de soma, en vue du pressurage de midi.

C'est alors que commence le praūgaśastra. Le prastotṛ, après avoir chanté sa partie du sāman, avertit le hotṛ de la fin qui approche. Quand l'udgātṛ conclut son chant, le hotṛ appelle l'adhvaryu, qui lui répond avec le pratigara. Le hotṛ entame sa première puroruc, puis la récitation des sept tercets. L'adhvaryu lui répond, le sacrificant prononce la formule du śastradoha²⁰², de même que dans l'ājyaśastra qui suit le bahiṣpavamānastotra, et l'adhvaryu poursuit avec sa libation dans les vaiśvadevagrahas (les coupes aux Viśvedevas). S'ensuit leur consommation²⁰³.

1.2. Le premier ājyastotra : RV VI, 16, 10-12

agna ā yāhi vītāye grṇāno havyādātaye | nī hotā satsi barhiṣi || 10 ||

tam tvā samīdbhir aṅgiro ghr̥tēna vardhayāmasi | bṛhac chocā yaviṣṭhya || 11 ||

sā naḥ pṛthū śravāyyam achā deva vivāsasi | bṛhad agne suvīryam || 12 ||

L'édition de Sāmaśramī dans la collection Bibliotheca Indica²⁰⁴ présente la version de l'ārcika accentuée selon les conventions de l'école Kauthuma :

2 3 1 2 3 1 2 3 2 3 1 2 1 2r 3 1 2
agna ā yāhi vītāye grṇāno havyādātaye | nī hotā satsi barhiṣi || 10 ||

1 2 2 1 2 3 1 2 3 1 2
tan tvā samīdbhir aṅgiro ghr̥tēna vardhayāmasi | bṛhac chocā yaviṣṭhya || 11 ||

1 2 3 2 3 2 3 1 2 3 1 2 3 1 2
sā naḥ pṛthū śravāyyam achā deva vivāsasi | bṛhad agne suvīryam || 12 ||

²⁰⁰ GONDA 1981 : 4, n. 11. Ce dernier précise toutefois que Sarasvatī n'a pas de coupe propre, mais reçoit la libation indirectement, car elle est associée à la parole, et cette dernière est sollicitée dans la production des hymnes pendant les libations (cf. AB III, 1 ; GONDA 1981 : 14).

²⁰¹ CALAND, HENRY 1906 : 239 ; MYLIUS 1995 : 89.

²⁰² Il s'agit de TS III, 2, 7, 1-2 : *śastrāsya śastram || asy ūrjam māhyam śastram duhām ā mā śastrāsya śastram gamyāt | indriyāvanto vanāmahe dhukṣīmāhi prajām iṣam | sā me satyāśīr devēsu bhūyāt | brahmavarcaśam māgamyāt [...]* || (pour la traduction, cf. IV.5.3).

²⁰³ CALAND, HENRY 1906 : 239-241 ; KANE 1941 : 1185.

²⁰⁴ SĀMAŚRAMĪ 1876 : 14-15.

Le gāna en SV II, 1, 1, 4 selon Caland et Henry montre la forme suivante²⁰⁵ :

1 r r r 1 r r r 1 r r 1 3 1
agna āyāhi vītayom | om gārṇāno havypadātā yā2yi nāyi hotā sā2tsāyi bā 1212 | hum ā 2 |

1 2r 111
rhāyiṣo | ā 345 ||

1 r 1 r r 2 1 r r 3 1
taṃ tvā samidbhir aṅgirom | om ghārtena vardhayāmasī 2 bṛhacchocā yavā 1212 | hum ā 2 |

1 2r 111
ṣṭhāyo | ā 345 ||

1 r 1 r r 2 1 r 3 1
sa naḥ pṛthusravāyiyom | om ācchā deva vivāsāsī 2 bṛhad agne suvā 1212 | hum ā 2 |

1 2r 111
rāyo | ā 345 ||

Ô Agni, approche pour la jouissance, (ô toi) ayant été invoqué, [approche]²⁰⁶ pour le don sacrificiel. En tant que hotṛ, tu t’assieds sur (la jonchée d’)herbe barhis. || 10 ||

Nous te faisons croître avec des [brindilles] brûlantes, ô Aṅgiras, et avec du beurre clarifié. Brûle abondamment, ô (toi qui es) le plus jeune. || 11 ||

Ô dieu, tu cherches à gagner l’étendue que nous devons entendre, [ainsi que] l’éminent héroïsme, ô Agni. || 12 ||

1.2.1. Description des différences formelles

1.2.1.1. Différences relatives à l’accent

Parmi les différences entre le système ṛgvédique et le système sāmavédique, il faut d’abord noter la représentation de l’udātta. Ce dernier est habituellement indiqué par un < 1 >, mais il peut l’être par un < 2 >, bien que ce dernier se réfère normalement au svarita : il est indiqué au dixième vers sur *agna* et *gṛṇāno*, et au onzième sur *pṛthú* et *śravāyyam*. Shasi explique ce changement par la succession de l’udātta par un anudātta²⁰⁷. En effet l’utilisation de la note intermédiaire permet de descendre vers une autre hauteur mélodique sans engendrer d’écart trop grand, ce qui ne serait satisfaisant ni à produire ni à entendre. Une autre explication plausible est que, puisque ce mot est à l’initiale du vers, il doit être accentué, et le SV permettrait de nuancer la hauteur des accents en

²⁰⁵ CALAND, HENRY 1906 : 238.

²⁰⁶ Les conventions de traduction sont les suivantes : les crochets sont utilisés pour suppléer des formes perçues comme nécessaires à la bonne compréhension du texte et les parenthèses pour ajouter du texte afin de rendre la traduction plus fluide, mais cet ajout n’est pas indispensable.

²⁰⁷ SHASI 1997 : 104.

mettant en exergue le fait que le mot ne doit pas porter d'accent, puisqu'il est au vocatif : mais, puisqu'il doit en porter un à cause de sa position initiale dans le pāda, il est plus faible que l'udātta.

Ensuite, au dixième vers, le premier udātta de la structure *nī hótā* est bien représenté par le < 1 >, ce qui n'est pas le cas du second, qui est omis car deux notes, ou deux accents, identiques se suivent : donc, seul le premier est indiqué. Un autre ajout du SV est le < 2r > sur *hótā*. Il s'agit d'un svarita suivant un udātta, étant alors plus fort, puisqu'il fait résonner la force de l'udātta²⁰⁸.

1.2.1.2. Différences relatives au chant

La partie chantée de la louange présente, elle aussi, bon nombre de modifications depuis le texte du ṚV, dont des ajouts de stobhas. La première altère la dernière syllabe du premier parvan et la première du suivant en la syllabe *-om-*²⁰⁹. Gerety précise que ce changement à la fin du prastāva se fait lorsque la mélodie est en gāyatra et au début de l'udgītha dans toutes les mélodies²¹⁰. L'introduction de ce *-om-* porte le nom de « ādānam » (« la prise ») ou de « ādi » (« le commencement »)²¹¹. Cette syllabe peut également être prononcée après la partie finale du nidhana²¹², ou durant l'ensemble du stotra par le yajñapati, qui joue le rôle de sous-chantre²¹³. La syllabe *om* a fait l'objet de bon nombre de commentaires et d'études, dont Benedetti et Tonietti, selon lesquels la « sillaba e suono musicale non appartengono a due categorie distinte ma si identificano completamente; la musica è canto e linguaggio, che si sintetizza nel suono primordiale *Om*, incarnazione sonora del principio e della totalità del cosmo²¹⁴ ». On comprend donc que *om* symbolise l'union de la stance récitée (ṛc) et de la mélodie (sāman), permettant la création de l'univers par le pouvoir qu'il contient²¹⁵. Sa sacralité et le pouvoir qui en découle se développent davantage dans la culture indienne post-védique²¹⁶.

²⁰⁸ HAUG 1874 : 38.

²⁰⁹ Elle est perceptible dans tous les stotras du pressurage du matin, de même que dans le premier du pressurage du midi et dans le premier de celui du soir.

²¹⁰ GERETY 2016a : 200.

²¹¹ GERETY 2016a : 201.

²¹² BAKE 1962 : 224.

²¹³ FADDEGON 1951 : 13.

²¹⁴ BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 85.

²¹⁵ BENEDETTI, TONIETTI 2009 : 86.

²¹⁶ Il nous faut nuancer ce que les spécialistes déclarent, à savoir que les stobhas sont des syllabes sans valeur sémantique. Peut-être sont-elles des abréviations ou des références implicites à des mots qui portent, quant à eux, un sens : Gerety mentionne à titre d'exemple que la syllabe *vā* viendrait de *vāk* « la parole » (2016a : 196). Cette hypothèse fait sens car la plupart de ces stobhas sont monosyllabiques, donc ils peuvent être utilisés indifféremment dans le chant du point de vue métrique. Pour vérifier cette théorie, il faudrait relever tous les stobhas et le contexte de leurs attestations pour tenter de mettre en lumière leur référence, ou de dégager certaines tendances dans leur utilisation.

Les autres modifications textuelles sont assez simples : il s'agit surtout d'allongements vocaliques. Ces derniers sont réalisés soit en allongeant une voyelle brève soit en appliquant la diérèse, divisant alors la syllabe en deux. La première méthode est utilisée dans *grṇānó*, qui devient *gārṇāno*, *vardhayāmasi*, qui devient *vardhayāmasī*, et *vivāsasi*, qui devient *vivāsāsī*. La seconde méthode est observée dans *havyādātaye* devenant *havyadātāyā(2)yi* (la diphtongue *-e* devient *-āyi*), *satsi* devenant *sā(2)tsāyi* (la voyelle *-i* devient *-āyi*), *barhīṣi* devenant *bā[...]*rhāyīṣo**, *yaviṣṭhya* de *yavā[...]*ṣṭhāyo** (la syllabe *-ya* devient *-āyo*) et *suvīryam* passant à *suvā[...]*rāyo** (la syllabe *-yam* devient *-āyo*). Cette division s'accompagne de l'insertion d'une note secondaire (cf. *havyadātāyā(2)yi* et *sā(2)tsāyi*) ou d'une séquence mélodique plus complexe contenant une ou plusieurs note(s) et des stobhas syllabiques (ici, *hum* et *ā*). Dans chacun de ces vers, la dernière syllabe des parvans est dite « emphatisée » par un allongement²¹⁷ : c'est le cas de la syllabe finale du premier parvan qui devient *om*, mais cet allongement se trouve également aux deuxième et cinquième parvans. Celui du deuxième est d'autant plus curieux car il est appliqué sur la dernière voyelle du parvan : à savoir, *bā-rhāyīṣo* au dixième vers, *yavā-ṣṭhāyo* au onzième et *suvā-rāyo* au douzième. Il y a donc une stricte distinction entre le texte de la ṛc et la mélodie du sāman, cette dernière étant mise en avant par le SV, ce que nous comprenons par la séparation du texte, qui se trouve après la première syllabe (cf. *bā-rhāyīṣo* au dixième vers) ou après les deux premières (cf. *yavā-ṣṭhāyo* au onzième et *suvā-rāyo* au douzième) : cette division n'est donc pas sémantique, mais purement métrique et musicale.

Enfin, on note que le schéma mélodique se répète dans la succession des mêmes notes. En effet, dans les trois stances, le chant débute toujours par la note la plus haute, < 1 >, et elle persiste dans tout le parvan. Elle est réitérée au commencement du deuxième parvan jusqu'au preṅkha. Ce dernier est inséré après les neuf premières syllabes et est suivi soit de la note < 1 >, comme c'est le cas au premier vers, soit de la note < 2 >, comme on le voit dans les deux suivants, mais cette note est directement suivie de la note < 1 >. La suite du schéma est identique, avec la note < 3 > avant les notes secondaires < 1212 >, la note < 1 > sur les stobhas *hum* et *ā* du troisième parvan, l'allongement par diérèse au quatrième parvan et l'indication < 2r > sur le stobha *ā* suivie de la note principale < 1 > au-dessus des notes secondaires finales. La répétition de cette même séquence mélodique sur chaque stance permet, au-delà de procurer du plaisir à celui qui l'écoute, de rendre sa reconnaissance et son apprentissage plus faciles²¹⁸.

²¹⁷ cf. HOOGT 1929 : 42.

²¹⁸ HOOGT 1929 : 56.

1.2.2. Analyse des vers

a. *Description de la divinité invoquée*

Le nom de la divinité invoquée est annoncé d'emblée : il s'agit d'Agni. Il est le dieu le plus important dans le sacrifice, puisqu'il symbolise le feu, considéré comme le socle du rituel védique²¹⁹. Son importance est double, car il est la divinité inhérente au sacrifice, mais aussi la première divinité louée parmi celles que l'on souhaite inviter au sacrifice dans la première louange du premier pressurage. La fait que son éloge soit introduit avant celui des autres s'explique par sa capacité à organiser les échanges entre le monde terrestre et le monde céleste par ses flammes et sa fumée. Cette capacité de communication est également inhérente à la divinité de Sarasvatī (cf. III.1.3.7.a.). Il est vrai que le feu et les eaux ont toujours été pensés comme étant en étroit lien, ce qu'on comprend ici par la combinaison du premier ājyastotra et du praūgaśastra, qui commence par une invocation au Feu et se clôtur sur une invocation aux Eaux. Oberlies explique que l'imaginaire védique croit à la présence de l'eau dans le bois, ce dernier servant à produire le feu²²⁰, et c'est cette intrication des deux éléments qui permet alors la réalisation du sacrifice.

La proximité d'Agni avec le monde terrestre se perçoit dans cette strophe par son identification avec certains officiants de la cérémonie. Au dixième vers, il est invité à venir dans le sacrifice « en tant que hotṛ » (*nī hótā satsi*) : cette fonction lui attribue le talent typiquement liturgique de laudateur. Oberlies souligne que cette qualification d'invocateur, invitant alors les autres dieux au sacrifice, est interprété depuis le crépitement du feu lorsqu'on l'allume et qu'on y dépose les offrandes. On y entendrait alors les paroles du dieu-prêtre inspirant les louanges des poètes humains²²¹.

Au onzième vers, Agni reçoit l'épithète d'*āngir[as]*, se référant au poète primordial, qui possédait la connaissance poétique et religieuse et qui inspirait les prières et les chants²²². Il désigne également une catégorie d'entités divines qui chantent les sāmans : ce lien avec le chant persiste dans la tradition brāhmaṇique²²³. Cette association de la divinité d'Agni *āngiras* avec le contexte cérémoniel, notamment celui du chant, est donc aisément compréhensible. Il faut distinguer cette épithète *āngir[as]* qualifiant Agni qui est au vocatif et l'épithète *hótā* au vers précédent, qui est,

²¹⁹ MACDONELL 1897 : 88 ; OBERLIES 2012 : 114. Cette caractéristique est également perceptible chez son équivalent iranien, Ātar (OBERLIES 2012 : 121).

²²⁰ OBERLIES 2012 : 124.

²²¹ OBERLIES 2012 : 116.

²²² MACDONELL 1897 : 97.

²²³ HILLEBRANDT 1980 : 108-115.

quant à elle, au nominatif : alors que la première semble lui être attribuée par nature, la seconde renvoie à l'une de ses fonctions, qui s'inscrit dans l'unique contexte cérémoniel. L'association d'Agni avec le chant est mise en exergue par la position de son éloge dans le chant du premier ājyastotra, d'autant plus que ce chant est indépendant de la récitation car, contrairement aux autres stotras du pressurage du matin, le texte de cette louange chantée n'est pas repris dans la récitation. Cette singularité de la première paire de louanges ājyas se justifie par la nécessité de louer toutes les divinités individuellement, en commençant par Agni, qui permet le contact entre les deux mondes. Cette association de la divinité et du chant peut s'expliquer par deux arguments. Le premier est strictement formel, puisque la cérémonie est organisée par une succession d'un stotra suivi d'un śastra et qu'Agni doit être loué en premier, il doit être mentionné dans le stotra. Le second argument est mythologique : il met en évidence les attributs d'Agni en lien avec le chant.

b. Allusion au contexte rituel

La thématique cérémonielle est très ancrée dans l'ensemble du tercet. Les deux premiers octosyllabes du dixième vers présentent un parallélisme de construction : un élément renvoyant à la divinité est suivi d'un datif dénotant la finalité. Ainsi, la première structure énonce explicitement le nom d'Agni au vocatif en le faisant suivre de *vītāye*, dont il est difficile de déterminer la nature. Celle-ci est soit nominale par l'adjonction du suffixe d'abstrait féminin *-ti-* sur la racine *VĪ-*, évoquant le mouvement de proximité (« approcher, venir, exciter²²⁴ ») ou la satisfaction que la divinité obtient du rituel (« profiter, jouir²²⁵ »), soit verbale par la production de l'infinitif, figé au datif. La première analyse est la plus pertinente car elle correspond mieux au composé nominal *havyādātaye* qui suit. Le second octosyllable réfère à la divinité par le participe présent moyen *grṇāno*, de *GR̥-* « appeler, invoquer, prier par des louanges²²⁶ ». Il est suivi du composé nominal féminin *havyādātaye*, désignant doublement l'offrande sacrificielle par son association de *havyá-*, forme adjectivale à valeur d'obligation dérivée de *HU-* « présenter, offrir en libation, sacrifier », avec *dāti-*, abstrait féminin formé sur la racine du don, *DĀ-*. On distingue ici une focalisation différente : alors que le premier octosyllabe porte sur les bénéfices mentaux que la divinité tire du sacrifice avec l'énonciation du nom d'Agni et l'expression du profit qu'elle cherche à obtenir, le second met plutôt en exergue l'aspect matériel de la sollicitation de la divinité avec des termes renvoyant à l'invocation et aux oblations. Cette focalisation sur le contexte liturgique se poursuit au

²²⁴ GRASSMANN 1873 : 1312 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1004.

²²⁵ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1004.

²²⁶ GRASSMANN 1873 : 363.

deuxième vers avec *samídbhir* [...] *ghṛténa vardhayāmasi*, qui mentionne alors le matériel utilisé dans la cérémonie. Ce matériel est représenté par les instrumentaux *samídbhi[s]*, de *samídh-* « feu, carburant, combustible, bois, herbe », et *ghṛténa*, de *ghṛtá-* qui désigne le « beurre fondu versé avec la cuillère sacrificielle ou enduit de litière sacrée²²⁷ ». Du point de vue mythologique, ce matériel est perçu comme étant la nourriture d’Agni, et leur offrande permet alors d’accroître la force de la divinité et d’assurer la réussite du rituel²²⁸.

Cette focalisation sur le monde terrestre, et plus particulièrement sur le sacrifice, se perçoit dans la conclusion du dixième vers, qui décrit la venue effective d’Agni sur l’espace sacré de la Vēdi. Il revêt alors le titre de « *hotṛ* », dont le nom est apposé à celui de la divinité au début du vers. Cette association de la divinité avec le prêtre est corroborée par l’utilisation du verbe *ní satsi*, de *ní-SAD-*, qui exprime l’action de s’asseoir : cette position rappelle celle que doit adopter le prêtre. Par l’idée de contact avec le sol contenue dans le préverbe *ní-*, l’installation du dieu parmi les hommes est décrite comme étant réalisée. Le vers se poursuit avec la description du lieu où se pose la divinité avec le mot *barhís-*. Grassmann définit ce terme comme étant l’« Opferstreu [...], auf welcher die Götter und mit ihnen die Opfernden sitzen, und auf welcher die Opfergaben ausgebreitet sind²²⁹ », donc l’espace sacralisé ne pouvant être en contact qu’avec des personnages et des matériaux associés au monde céleste²³⁰.

Au onzième vers, Agni est invoqué par son épithète *angiras*, et est référencé par l’enclitique *tvā*, qui fonctionne comme le complément de la personne à qui incombe l’action de croître. Cette action est comprise dans le verbe *vardhayāmasi*, forme dérivée du thème de causatif de la racine *VRDH-* « croître, renforcer, faire prospérer ». Cette racine a pour caractéristique d’alterner l’utilisation du thème de présent thématique moyen et celui du causatif actif, ce dernier remplacé par la forme active *vardhati* dès l’époque ṛgvédique²³¹. Selon Jamison, les deux ont le même sens

²²⁷ GRASSMANN 1873 : 423.

²²⁸ MACDONELL 1897 : 89 ; BERGAIGNE 1963a : 48.

²²⁹ GRASSMANN 1873 : 901 ; Monier-Williams et Cappeller précisent que cette litière est faite d’herbes *kuśa* (1964 : 722).

²³⁰ Cette idée est également perceptible du côté iranien. Le passage le plus intéressant dans cette comparaison est le Yt10, 137, qui décrit le sacrifice du zaotar (le prêtre iranien correspondant au *hotṛ* indien) : il est le « connaisseur du monde, [l’]incarnation des formules, [il] sacrifiera sur le *barəsmān* étendu avec la parole de Mīθra » (LECOQ 2016 : 459). On remarque alors dans les deux passages les mêmes allusions au prêtre invocateur, à la litière sacrée du *barhís* du côté indien et du *barəsmān* du côté iranien (les deux termes sont issus de la même racine **b^helǵ^h-* : MAYRHOFER 1996 : 214 ; notons toutefois que le mot sanskrit désigne des herbes, alors que l’avestique renvoie à des brindilles), cela étant également en lien avec la parole divine.

²³¹ RENO 1952 : 363 ; GOTŌ 1987 : 54. Ce remplacement dans le R̥V concerne toutes les formes *vardhati*, à l’exception d’une seule attestation en R̥V VIII, 15, 8. La coexistence des deux formes s’observe plus facilement en avestique, bien que la forme moyenne ne semble être employée que dans l’état de langue récent. La forme iranienne de *vardhate* est en avestique récent *varəḍātaē(-ca)*, pour l’actif *vardhati*, on trouve en gāthique *varəḍaitī* et en avestique récent *varəḍaiti(ca)*, et pour la forme causative *vardhayati*, on voit en vieil avestique *varəḍayaētā* et en avestique récent *varəḍaiia-* (BARTHOLOMAE 1904 : 1368-1369 ; HOFFMANN 1975 : 253, 262 ; GOTŌ 1987 : 53).

de « faire grandir²³² », Gotō explique cette synonymie par le fait que cette forme doit être considérée comme un « Facientiv-Transitiv²³³ ». Dans ce passage-ci, le causatif a son sens original d'action réalisée par une personne autre que le sujet de la forme verbale : c'est en effet le « nous », donc le corps sacerdotal, qui fait prospérer la divinité, l'autre proposition d'interprétation étant difficile à concevoir ici.

c. Représentation de la puissance divine

La puissance divine d'Agni est transcrite au douzième vers par le verbe *vivāsasi*, la forme désidérative de la racine *VAN-*. L'allongement de la voyelle radicale est curieux car le thème de désidératif est normalement produit sur le degré zéro de la racine avec le redoublement du premier phonème suivi de *-i-* et l'adjonction du suffixe *-sa-*. Il est possible qu'une voyelle longue s'insère, mais sous certaines conditions. Lorsqu'il s'agit du degré réduit d'une racine dissyllabique (ce qui n'est pas le cas de cette racine qui vient de l'indo-européen **uen-*²³⁴) ou lorsque la racine se termine par un phonème vocalique ou par *-r*²³⁵ (mais ce n'est pas le cas ici non plus). Toutefois, cette voyelle longue apparaît dans toutes les attestations de *VAN-*²³⁶. Du point de vue du sens, ce verbe a la particularité de dénoter une action qui affecte le complément d'objet, ayant alors le sens de « gagner la présence de, faire venir (en parlant d'une divinité)²³⁷ ». Mucciarelli réfute l'acception « désirer de s'approprier » : « the desiderative conjugation often implies a conative and non perfective value » exprime-t-elle, proposant alors de traduire par « to have arrive for the divine ceremony », plutôt que par « to appropriate for the divine ceremony²³⁸ ». Ce sens est plausible, mais pas contraignant : est donc conservée l'idée désidérative dans la traduction.

Ce verbe s'accompagne de deux compléments d'objet, désignant également cette force divine. Le premier est le syntagme neutre *pr̥thú śravāyyam* : l'adjectif substantivé au neutre *pr̥thú-* (« large, étendu, ample ») est déterminé par l'adjectif verbal d'obligation *śravāyyam* formé sur le thème de dénominatif *śravāy-*, de *ŚRU-* « entendre, écouter », ce qui a, selon Renou, le sens de « digne d'être

²³² JAMISON 1983 : 157-158.

²³³ GOTŌ 1987 : 54. « Facientiv » est défini par Gotō en ces termes : « facientive (or agentive), if a verb's meaning is an action (doing something or affecting something/someone) » (2013 : 81).

²³⁴ MAYRHOFER 1996 : 499.

²³⁵ RENO 1952 : 295.

²³⁶ HEENEN 2006 : 224. Cela n'est pas systématique du côté iranien : selon Kellens, le côté indien préserve les caractéristiques de la racine *seṭ*, contrairement à l'iranien, présentant le degré plein, parfois long selon les traditions, de la syllabe radicale (1984 : 197, n. 9).

²³⁷ HEENEN 2006 : 224.

²³⁸ MUCCIARELLI 2014 : 27, n. 87.

entendu²³⁹ ». Nous avons donc traduit l'ensemble du syntagme par « l'étendue devant être entendue », ce qui renvoie à l'éloge d'Agni par l'utilisation de la racine de l'écoute *ŚRU-*, et donc, par extension, au sacrifice dans lequel on sollicite sa venue. Il est intéressant d'observer la mise en parallèle de ce *śravāyāyam* avec *suṽīryam* par l'ultime position dans leur octosyllabe respectif. Ils sont tous deux à l'accusatif neutre singulier, fonctionnent comme des compléments d'objet de *vivāsasi*, et contiennent une séquence phonétique similaire : la sifflante initiale, la semi-consonne -v- et la syllabe finale -yam. Le terme *suṽīryam* renvoie à la bonne (*su-*) force héroïque (*vīryā-* de *vīrā-* « homme, héros²⁴⁰ »), qui est qualifiée de grande (*bṛhāt*). Cela pourrait désigner le symbole de l'héroïsme céleste, Indra, ou bien les guerriers du domaine terrestre : en tous cas, un lien avec la puissance guerrière est explicite.

1.3. Le praūgaśastra

1.3.1. RV I, 2, 1-3

vāyav ā yāhi darśatemé sómā áramṛtāḥ | téṣām pāhi śrudhí hávam || 1 ||

vāya ukthébhīr jarante tvām áchā jaritārah | sutásomā aharvídah || 2 ||

vāyo táva prapṛñcatí dhénā jigāti dāsúṣe | urūcī sómapiṭaye || 3 ||

Ô Vāyu beau à voir, approche-toi, ces [coupes de] soma sont convenablement préparées. Bois-en, et écoute [notre] invocation. || 1 ||

Ô Vāyu, t'appellent avec des hymnes les chanteurs qui ont pressuré le soma et connaissent le calendrier. || 2 ||

Ô Vāyu, la voix imprégnante arrive pour ton adorateur, celle-ci [qui a une] vaste portée [arrive] pour la boisson (extraite) du soma. || 3 ||

a. Description de la divinité invoquée

Ce tercet s'applique à dépeindre la divinité de Vāyu. Son nom renvoie étymologiquement au vent et au souffle, l'associant alors avec les divinités de l'espace atmosphérique. Sa prééminence dans l'ordre d'invocation des divinités s'explique par différents récits mythiques. D'abord, il est le premier être divin à recevoir la liqueur de soma²⁴¹ ; ensuite, il gagne la course de char destinée à

²³⁹ RENO 1952 : 308.

²⁴⁰ GRASSMANN 1873 : 1552.

²⁴¹ GONDA 1981 : 5 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 47, 90.

répartir les différentes coupes de soma pour les libations²⁴². De même, il est invoqué le premier, car il ferait apparaître l'aube et le matin²⁴³. Il occupe donc une place importante et socialement élevée²⁴⁴, ce qu'on argumente par le fait qu'il soit loué avant Indra, le dieu qui tient habituellement cette place éminente dans le panthéon védique²⁴⁵.

b. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Est tout d'abord à noter la remarquable association de la préparation de la boisson sacrée (dans le premier vers, *[i]mé sómā áramkṛtā[s]* ; dans le deuxième, *jaritārah sutásomā[s]* ; et dans le troisième, *dhénā urūcī sómapītaye*) avec la référence à des chants ou des chanteurs (dans le premier vers, *śrudhī hávam* ; dans le deuxième, *ukthébhīr jarante jaritāra[s]* ; et dans le troisième, *dhénā jigāti dāsūṣe*). Parmi les particularités formelles, on peut souligner la structure formulaire *śrudhī hávam*, composée de l'impératif aoriste de *ŚRU-* « entendre, écouter, prêter l'oreille ». Son utilisation est intéressante ici : l'aoriste n'est pas seulement un temps du passé, mais dénote également le désir d'observer, l'exhortation ou la réalisation d'une action, ici, plutôt l'écoute de l'appel invocatoire (*hávam*) par la divinité, cette idée étant également perçue dans l'impératif²⁴⁶.

Dans le deuxième vers, un autre terme est employé pour définir ce qui est utilisé dans le cadre du rituel afin d'appeler les dieux : le terme *ukthá-*, ici à l'instrumental pluriel. Il permet de considérer, non plus la finalité de l'invocation, tel que c'était le cas avec *hávam*, mais sa nature d'hymne. Ce terme hérité est un déverbal de *VAC-*²⁴⁷. Il est attesté en avestique sous la forme *uxda-*, qui porte le sens de « formuler, feierlicher, gültiger Ausspruch²⁴⁸ », renvoyant ainsi à une parole solennelle, ou, plus précisément, à une formulation correcte des mots par laquelle ils procurent leur efficacité²⁴⁹. Selon certains érudits, ce terme incarne la parole dans la triade liturgique de la pensée, la parole et l'acte. C'est ainsi que le représente Bartholomae par ses traductions « Wort, Spruch, "Rede, Reden, Worte" im Gegensatz zu Denken (Gedanke) und Tun (Werk)²⁵⁰ » ; Hintze

²⁴² GONDA 1974 : 219 ; GONDA 1981 : 5.

²⁴³ OBERLIES 1998 : 218 ; OBERLIES 2012 : 162.

²⁴⁴ C'est également le cas du côté iranien avec la divinité de Vayu, souvent énoncé le premier dans diverses énumérations, et tenant une place assez importante dans le rituel (GONDA 1981 : 5) ; il joue aussi un rôle important dans l'acte créateur : « Vayu est doué de l'action supérieure et il se trouve au-delà des autres créatures » (LECOQ 2016 : 86).

²⁴⁵ OBERLIES 1998 : 218 ; OBERLIES 2012 : 162.

²⁴⁶ RENOU 1952 : 366, 368.

²⁴⁷ GRASSMANN 1873 : 242 ; MAYRHOFER 1996 : 489 ; HINTZE 2007 : 97.

²⁴⁸ NARTEN 1986 : 126-127 ; MAYRHOFER 1996 : 489-490.

²⁴⁹ NARTEN 1986 : 126-127.

²⁵⁰ BARTHOLOMAE 1904 : 381.

définit ce terme comme « “having a predicative function, qualifying the verb” and as an inherited technical term denoting a “solemn utterance” or “formula”²⁵¹ » ; Tremblay, dans ses notes finales, explique qu’à la séquence védique tripartite *iṣṭi-*, *yajñá-* et *ukthá-* correspond celle avestique *iṣṭi-*, *yasna-* et *uxḍa-*²⁵² et, pour Ahmadi, l’*uxḍa* est un genre littéraire qui « seems to mean something like a discourse or a solemn speech that pursues a point²⁵³ ». Il est donc aisé de considérer la spécialisation de sens du terme *ukthá-*, initialement « parole » par son association avec *VAC-*, en celui d’ « hymne sacré », ce qui est préservé ici.

Le deuxième vers est remarquable par la répétition de la même racine *JAR-* pour former le sujet, ayant pris la forme du complément d’agent *jaritára[s]*, et le verbe au moyen *jarante*. Cette racine présente des sens ambigus, qui ont d’abord été étudiés par les grammairiens Böhtlingk et Roth, qui proposent les sens « se mettre en mouvement, approcher²⁵⁴ ; appeler, crépiter, faire du bruit²⁵⁵ ». Grassmann conserve le dernier sens et perçoit le sens originel de la voix humaine, utilisée indifféremment dans la parole, le chant et le murmure²⁵⁶. Geldner ajoute l’idée de « éveiller, appeler²⁵⁷ », qui est en lien avec le lever du Soleil (et, par extension, avec le feu rituel), mais aussi avec la prière matinale destinée aux *Aśvins*, à *Agni* et à *Uṣas*²⁵⁸, signifiant alors « chanter, adorer²⁵⁹ ». Cette association de la racine *JAR-* et de la matinée est également avancée par Renou, qui préfère traduire par « s’éveiller²⁶⁰ », les deux autres sens de mouvement et de chant étant difficiles à utiliser de manière systématique selon lui²⁶¹. Bergaigne explique que cette confusion de sens peut être résolue si nous prenons en compte le fait que « les formules où on la suppose présentent simplement des emplois particuliers, singuliers, si l’on veut, de la racine *jar* “chanter” », bien qu’il mette en avant l’étrangeté de la traduction d’un verbe uniquement utilisé au moyen par un actif²⁶². En ce qui concerne le complément d’agent, il est difficile de lui attribuer toutes les traductions présentées plus haut. Renou traduit par « chanteur », prenant alors en considération

²⁵¹ HINTZE 2007 : 97.

²⁵² cf. SWENNEN 2016 : 22.

²⁵³ AHMADI 2018 : 67.

²⁵⁴ Cette valeur de mouvement sera ensuite réfutée par Oldenberg (1912 : 10-11) et Bergaigne (1963c : 297, 299).

²⁵⁵ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 47-48.

²⁵⁶ GRASSMANN 1873 : 478.

²⁵⁷ « Wachsingen » ou « wachrufen » : GELDNER 1907 : 164-165 ; cf. MAYRHOFER 1992 : 574-575.

²⁵⁸ « Agni d’abord, qui “s’éveille” quand on l’enflamme, puis l’Aurore, qui “s’éveille” quand elle brille, enfin les *Aśvin*, qui “s’éveillent” quand ils prennent leur départ (*yáman*) » (GELDNER 1907 : 164-165).

²⁵⁹ GELDNER 1907 : 68.

²⁶⁰ RENO 1964 : 167.

²⁶¹ « Evidemment “chanter” ou “aller” donnent par endroits des interprétations plus faciles. Mais ces acceptions nuisent à l’harmonie générale du formulaire, qui est particulièrement sensible dans tout ce groupe » (RENO 1964 : 167).

²⁶² BERGAIGNE 1963c : 297-298.

l'importance du contexte liturgique, et il ajoute que la notion d'« éveil » a dû prévaloir originellement, puisqu'à plusieurs reprises, les poètes se qualifient eux-mêmes d'« éveillant » par les pensées poétiques²⁶³.

Pour ce qui est du troisième vers, le terme central est le sujet *dhénā*. Le *Vedaforschung* d'Oldenberg et le *Glossar* de Geldner²⁶⁴ mentionnent notamment les principales traductions de « femme (ou femelle) », « lèvres²⁶⁵ », « langue, voix » ou « vache²⁶⁶ ». Oldenberg précise que ces deux derniers sens relèvent d'une même catégorie sémantique²⁶⁷ : sont ici conservées les valeurs tirées du lexique langagier, étant les plus pertinentes pour ce passage. Oldenberg doute de ces significations par manque d'attestations, mais il accepte la comparaison des louanges et des flots laitiers au poète védique. De ce fait, il s'accorde sur le lien avec la chanson, ou, plus précisément, le don de la capacité de chanter, de même que Geldner²⁶⁸.

Ce terme *dhénā* est déterminé par le participe présent féminin *prapṛñcatī*, qui a le sens de « qui entre en contact, qui s'unit avec ». Grassmann y comprend l'idée de « mélanger » depuis celle de « remplir » un liquide avec un autre, ce que conçoit également Geldner, traduisant alors ce participe par « qui rend le mélange de Soma bon, qui décrit la qualité de Soma²⁶⁹ ». Cette association avec le liquide du soma est intéressante ici, car elle met en exergue l'ambiguïté suivante : désigne-t-elle l'acte cérémoniel de le boire ou bien l'association du chant et du pressurage de la plante somique, cette parole dite « chantée » permettant alors de « rendre le mélange de Soma bon », et donc de le rendre effectif pour le bon déroulement de la cérémonie ? Dans ce contexte-ci, la seconde proposition semble la plus pertinente. Quant à Bergaigne, il souligne la valeur féminine, renvoyant à la femelle céleste qui se satisfait des offrandes, du soma et des prières terrestres, et également aux vaches de Vāyu, qui s'approchent pour boire le soma²⁷⁰.

1.3.2. ṚV I, 2, 4-6

indravāyū imé sutā úpa práyobhir á gatam | indavo vām usánti hí || 4 ||

²⁶³ RENO 1964 : 164-165.

²⁶⁴ OLDENBERG 1905 : 93 ; GELDNER 1907 : 95.

²⁶⁵ Geldner le considère simplement comme une métonymie de « voix, discours » (1907 : 95).

²⁶⁶ Ces deux derniers sens sont ceux privilégiés par Mayrhofer, qui traduit par « Milchstrom, nährender Strom, Strom der Rede » (1992 : 797).

²⁶⁷ OLDENBERG 1905 : 93.

²⁶⁸ OLDENBERG 1905 : 94-95, 98 ; GELDNER 1951 : 2-3.

²⁶⁹ GRASSMANN 1873 : 850 ; GELDNER 1951 : 2.

²⁷⁰ BERGAIGNE 1963b : 69.

vāyav indras ca cetathaḥ sutānām vājinīvasū | tāv ā yātam úpa dravát || 5 ||

vāyav indras ca sunvatá ā yātam úpa niṣkṛtām | makṣv itthá dhiyá narā || 6 ||

Ô Indra et Vāyu, ceux-ci sont pressurés. Approchez (tous deux) avec les plaisirs (de l'offrande), (car) en effet, les gouttes vous requièrent. || 4 ||

Ô Vāyu et Indra, (vous qui êtes) riches en (possession de) juments, vous observez ces [coupes de] ce qui est pressuré. Allez tous deux vers ce qui coule. || 5 ||

Ô Vāyu et Indra, allez vers le [jus] extrait de celui pressurant, (et cela) rapidement grâce à une prière dévote, ô héros. || 6 ||

a. Appariement de la paire divine invoquée

Le deuxième tercet du śastra loue les deux divinités d'Indra (cf. III.1.3.5.a.) et de Vāyu (cf. III.1.3.1.a.). Leur association a surtout une valeur liturgique : en effet, les récipients de soma sont notamment distribués à des divinités majoritairement duelles, au moins dans le pressurage matinal²⁷¹. Gonda précise que ces deux divinités sont des entités étant d'abord séparées, ce qui est perceptible dans le śastra par l'invocation de Vāyu seul au premier tercet, et ce que Gonda argumente par l'association de Vāyu et du soma par le seul intermédiaire d'Indra²⁷².

Ce tercet contient une première interpellation à cette paire divine sous la forme d'un composé nominal dvandva au duel, coordonnant alors les deux divinités, puis une seconde, réitérée aux deuxième et troisième vers, qui explicite cette valeur copulative par la conjonction *ca*. Cette particule est utilisée pour souligner une connexion entre deux éléments perçus comme étant complémentaires, sans toutefois être complètement confondus : cette structure s'oppose alors au duel, qui marque la parfaite assimilation de ces deux éléments en une même unité²⁷³. Afin de mettre en lumière ce composé, il faut tout d'abord expliquer la construction singulière de *vāyav indras ca*, coordonnant un vocatif et un nominatif, celle-ci ayant été l'objet de bon nombre d'études.

Benfey est le premier à mettre en avant la singularité de cette structure. Il entame son étude, plutôt orientée vers une perspective indo-européenne, en expliquant l'utilisation du cas de nominatif à la place du vocatif, lorsqu'il se trouve en seconde position et qu'il est accompagné de *ca*²⁷⁴. Ce changement casuel se justifie par le fait que, durant la période proto-indo-européenne, le vocatif

²⁷¹ MACDONELL 1897 : 128 ; GONDA 1974 : 215 ; OBERLIES 1998 : 218, n. 326 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 90.

²⁷² GONDA 1974 : 216-217, 224.

²⁷³ GONDA 1957 : 3-4 ; KLEIN 1981 : 85.

²⁷⁴ BENFEY 1872 : 30.

dépendait encore du nominatif, et cette étroite association était encore connue des locuteurs de l'époque et était considérée comme une loi transmise depuis des générations²⁷⁵. Benfey qualifie ce « *nominativo pro vocativo* » comme « *eine vom Nomin[ativ] geschiedene Form [...], statt dieser auch der Nominativ gebraucht wird*²⁷⁶ ». Selon lui, cette utilisation du nominatif à valeur vocative témoigne du recul progressif du vocatif dans les langues indo-européennes, conduisant ultérieurement à sa complète extinction²⁷⁷. Cette règle est toutefois très ancienne, puisqu'on la devine dans différents corpus archaïques, tels que le sanskrit ṛgvédique, l'avestique gāthique et le grec homérique²⁷⁸. Elle s'explique par la nécessité du vocatif à se rattacher à un élément de la phrase, étant lui-même indépendant de cette dernière²⁷⁹. Cela justifie également l'incapacité de la particule de coordination *ca* à faire suivre deux vocatifs, puisqu'elle doit associer des éléments syntaxiques subordonnés²⁸⁰. Caland, s'appuyant sur sa connaissance du corpus avestique, précise que le deuxième vocatif doit apparaître au même cas que le pronom qui renvoie aux divinités invoquées et qui adapte son analyse selon le verbe de la proposition²⁸¹. Ce lien entre la divinité et le verbe explique également la tendance à utiliser le nominatif pour remplacer le deuxième vocatif²⁸² : cela est systématique en védique, mais pas en avestique²⁸³.

Zwolanek s'intéresse plus particulièrement à la structure *vāyav indras ca*, tentant de revenir au comparatisme indo-iranien, laissé de côté depuis Caland. Comme mentionné, les autres corpus indo-européens montrent le changement de cas de ce deuxième vocatif par un autre, selon la valeur de l'élément de la phrase auquel est rattaché cette proposition vocative indépendante²⁸⁴. Ce changement casuel n'introduit aucune modification de la valeur vocative : nous le percevons par l'épithète *vājinīvasū* au vocatif duel et des verbes au même nombre (*cetatha[s]* et *ā yātam*)²⁸⁵.

²⁷⁵ BENFEY 1872 : 33 ; cf. WACKERNAGEL 1878 : 280.

²⁷⁶ BENFEY 1872 : 30.

²⁷⁷ BENFEY 1872 : 34.

²⁷⁸ Cf. BENFEY 1872 : 30-31 ; WACKERNAGEL 1878 : 280 ; GONDA 1957 : 24 ; ZWOLANEK 1970 : 7 ; KLEIN 1985 : 280.

²⁷⁹ DELBRÜCK 1879 : 28 ; BRUGMANN 1904 : 445.

²⁸⁰ DELBRÜCK 1888 : 105 ; DELBRÜCK 1893 : 396-397. De même, Gonda souligne que deux simples vocatifs peuvent se suivre, la difficulté résidant alors dans l'utilisation de la conjonction de coordination *ca* et non dans la modification des cas (1957 : 24) ; Klein aussi décrit ce vocatif comme étant un « unmarked "satzgebundener Kasus" » (1981 : 74).

²⁸¹ CALAND 1890 : 544. Cette nécessité de supposer l'omission d'un élément constitutif de la phrase est également évoquée par Klein (1985 : 277, 282).

²⁸² DELBRÜCK 1888 : 105 ; CALAND 1890 : 544.

²⁸³ Reichelt met en avant l'utilisation de l'instrumental comme cas de substitution, notamment en Y29, 10. Il met en évidence l'exception de Y28, 7 (*mazdā xšaiīcā*) dont les deux vocatifs renverraient à la même personne (1909 : 226). Il nous faut préciser que ce passage n'est pas résolu grammaticalement : le terme *xšaiīcā*, dont l'étymologie est peu sûre, peut être compris comme un substantif ou un verbe, cette dernière proposition d'analyse étant la plus pertinente, notamment pour des raisons métriques et syntaxiques (cf. KELLENS, PIRART 1991 : 24-25).

²⁸⁴ ZWOLANEK 1970 : 60 ; KLEIN 1981 : 73 ; KLEIN 1985 : 279 ; JAMISON 1988 : 14.

²⁸⁵ Cf. BENFEY 1872 : 31 ; KLEIN 1981 : 83.

Jamison ajoute finalement qu'il est d'usage de trouver à côté de cette structure copulative avec conjonction des composés nominaux dvandva : les deux sont d'ailleurs, dans la plupart des cas, visibles dans le même hymne²⁸⁶, ce qui est le cas dans ce passage-ci, puisque le quatrième vers commence par le composé *indravāyū* et est suivi du verbe *ā gatam* au duel. Il faut également souligner l'inversion de l'ordre des divinités dans le composé nominal et la structure avec conjonction. Cela permettrait de conserver la supériorité de l'élément au nominatif par sa position initiale dans le composé nominal : il aurait donc une valeur régissante²⁸⁷.

b. Allusion au contexte rituel

La dimension liturgique est ici fort explicite : d'une part, avec la description des gouttes de soma, d'autre part, avec la référence à la course de char et aux chevaux. On peut comprendre cette référence au soma au quatrième vers par les termes *sutā[s]* et *indav[as]*, ce dernier pouvant avoir le sens de « gouttes de lumière²⁸⁸ ». Au cinquième vers, *sutānām* et *dravāt* (le participe présent de *DRU-* « couler, se précipiter ») renvoient explicitement à un liquide, de même qu'au sixième vers avec *sunvatā[s]* et *niṣkṛtām*. Ce *niṣkṛtām* porte une référence au soma par son sens étymologique de « fait » (*kṛtā-*) « hors de » (*nis-*), littéralement « ce qui est retiré, extrait, expié²⁸⁹ ». On expose le déroulement progressif du pressurage, allant de la plante simplement pressurée (*sutā[s]*), vers la création de gouttes (*indav[as]*) étant dans un état d'écoulement (*dravāt*), pour finalement proclamer la fin du processus par l'adjectif verbal, avec le préverbe d'éloignement ou de la situation extérieure *nis-*, marquant alors la finalité du pressurage. Notons que *niṣkṛtām* a la particularité d'être substantivé, de même que son antonyme, *samskṛtā-* « équipé, prêt, préparé ». Contrairement à la forme préverbée par *nis-* évoquant le moment où la plante du soma est extraite, *samskṛtā-* désigne la préparation du soma mélangée avec le liquide laiteux²⁹⁰.

Le déroulement progressif du pressurage s'accompagne d'une autre gradation des verbes principaux, qui ont tous Indra et Vāyū pour sujet. Le premier, *ā gatam*, est un impératif aoriste de *GAM-* préverbé par *ā-*, qui désigne un simple déplacement spatial introduit sous la forme d'une exhortation de la venue des dieux dans le monde terrestre ; le deuxième, *cetatha[s]*, indicatif

²⁸⁶ JAMISON 1988 : 18.

²⁸⁷ JAMISON 1988 : 32.

²⁸⁸ GRASSMANN 1873 : 212 ; cf. MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 166.

²⁸⁹ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 562.

²⁹⁰ WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 225 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1120 ; WERBA 1977 : 259 ; MAYRHOFER 1992 : 307.

présent de *CIT-* « percevoir, connaître », suggère une référence à la dimension mentale, plus précisément céleste, d'où les dieux observent le soma et sa préparation ; le troisième, *á yātam*, un autre impératif aoriste de la racine *YĀ-* préverbée par *á-*, ajoute au sens du déplacement celui de l'intention de se mouvoir (« conduire, traîner, se déplacer »)²⁹¹. Ainsi, cette gradation dépeint le mouvement des dieux, d'abord dans le monde mental par l'invitation aux dieux à se déplacer vers l'espace sacrificiel et par un verbe dénotant l'intellect et la perception de ces derniers, puis dans le monde terrestre, par la description de la venue de manière effective, par un verbe qui apporte, non seulement l'idée de déplacement, mais aussi celle de conduite.

Ensuite, la référence à la course de char se retrouve dans le composé *vājinīvasū*. Geldner et Gonda²⁹² le rapprochent de *vājinīvat-*²⁹³ et de *vājīn-*, deux dérivations adjectivales du substantif *vāja-*²⁹⁴, lui-même étant d'une grande complexité. Grassmann comprend dans ce dernier le sens fondamental de « énergie, force, vigueur, vitesse », ce qui peut donner suite à d'autres interprétations selon les contextes, telles que « lutte, course », « butin, prix de course », ou encore « cheval, nourriture²⁹⁵ ». Gonda tente d'en préciser la portée en définissant ce terme comme une sorte de pouvoir se manifestant dans les animaux, la vie végétale, la force, comme une capacité de grandir, de capter de la vigueur : il traduit alors par « (re)generative power²⁹⁶ », intégrant une idée de fertilité et de bonne production de descendance. Quant à Mayrhofer, il ne conserve que les sens qui réfèrent à la course, au combat et à la récompense offerte aux victorieux²⁹⁷. Jamison et Brereton préservent l'idée de prix dans leur traduction (« prize²⁹⁸ »). Pour ce qui est du caractère hérité, Narten fait le lien avec le superlatif avestique *vāzišta-* (« kraftvoll, mächtig »), que Kellens et Pirart rapprochent du sanskrit *vāhiṣṭha-* et traduisent par « le plus convoyeur », et avec le vieux-perse *vazarka-*²⁹⁹. De même, Mayrhofer traduit la forme *vāzišta-* par « most well-provided » et l'associe à

²⁹¹ MAYRHOFER 1996 : 407-408.

²⁹² GELDNER 1951 : 3 ; GONDA 1959 : 118.

²⁹³ Pinault voit une alternance entre cette forme adjectivale en *-vant-* et le composé avec *vasu-*, ce qui se perçoit également dans d'autres mots (2019 : 95) : la spécificité du composé réside dans son analyse, puisqu'il est presque exclusivement utilisé au vocatif dans le ṚV (à l'exception d'une occurrence en ṚV X, 96, 8, où il est au nominatif masculin singulier) et en fin de pāda (2019 : 96). Il faudrait en réalité comprendre un composé bahuvrīhi avec un membre intermédiaire *-vant-* qui a dû tomber suite à la règle de la langue védique n'admettant que deux membres dans un composé nominal (ainsi, doit-on supposer un **vājīnī-vant-vasu-*, par comparaison avec son exemple de **vṛṣaṇ-vat-vasu-* « provided with good consisting in possession of bulls ») (2019 : 96).

²⁹⁴ GELDNER 1951 : 3 ; GONDA 1959 : 118.

²⁹⁵ GRASSMANN 1873 : 1250.

²⁹⁶ GONDA 1954 : 47, 49.

²⁹⁷ « Wettkampf, Entscheidungskampf, Sieg ; Siegespreis, Kampfpriis, Gewinn, Lohn » (MAYRHOFER 1996 : 540).

²⁹⁸ JAMISON, BRERETON 2014 : 92.

²⁹⁹ NARTEN 1986 : 158 ; KELLENS, PIRART 1990 : 303.

vāza- « Gift of “hospitality”³⁰⁰ », ce que Bartholomae et Kellens et Pirart traduisent par « bête de trait », renvoyant au sanskrit *vāhā-*³⁰¹.

Toutes ces formes évoquent alors un lien avec un animal de trait, puissant et rapide. Ainsi, l’adjectif possessif *vājīn-* dérivé de *vāja-* garde ce sens de « détenant la force, la vigueur, la capacité de croître, de produire, de générer ». Grassmann note surtout la rapidité en renvoyant au cheval de bataille³⁰² ; pour Gonda, il s’agit de l’animal en général :

Horses are often mentioned in the same breath as *vāja-*, that particular generative power which manifests itself in vegetation, in cattle, in human beings, and by which new food and new life is obtained. [...] The generation or acquisition of this highly appreciated power-substance was believed to take place in a variety of performances, such as, e.g. races, contests. As is well known in dealing with these potencies the ancient Indians did not sharply distinguish between their functions as substances and their being qualities attributed to other entities. As a ‘quality’ *vāja-* was attributed to horses, rams, bulls, mules, to the waters, to great divinities, e.g. Agni, Soma, Indra and other gods interested in man’s welfare and engaged in supplying food, fertility and favourable atmospheric conditions.³⁰³

Quant à Jamison et Brereton, ils évoquent dans leur traduction l’idée consécutive à cette rapidité de « prizewinner³⁰⁴ », l’idée sous-jacente étant celle d’une course, au terme de laquelle la supériorité du cheval permet de le rendre victorieux. C’est également ce que Pinault met en avant dans sa traduction par « provided with (rich in) prizewinning mares³⁰⁵ ». Dès lors, le composé *vājīnīvasū* est traduit par Grassmann comme « pourvu de chevaux³⁰⁶ » et par Gonda comme « rich in manifestations of *vāja-*³⁰⁷ ». Quant à Bergaigne, il veut que l’animal référencé dans ce composé soit la vache mythique riche en lait (« qui ont la vache pour richesse³⁰⁸ »). Ici, c’est le renvoi au cheval, ou plutôt à la jument, qu’il faut conserver. Nous devons comprendre que cette paire divine, dès lors liturgique, se présente comme supérieure, car victorieuse d’une course de char. De cette manière, leur force est davantage guerrière.

³⁰⁰ MAYRHOFER 1996 : 540.

³⁰¹ BARTHOLOMAE 1904 : 1417 ; KELLENS, PIRART 1991 : 302.

³⁰² GRASSMANN 1873 : 1254.

³⁰³ GONDA : 1959 : 145.

³⁰⁴ JAMISON, BRERETON 2014 : 1466.

³⁰⁵ PINAULT 2019 : 95.

³⁰⁶ GRASSMANN 1873 : 1256.

³⁰⁷ GONDA 1959 : 118.

³⁰⁸ BERGAIGNE 1963b : 444.

c. Référence à la parole dans la liturgie

On perçoit une brève allusion à la parole cérémonielle au dernier vers avec *dhiyā́*, qui renvoie à la prière et à la dévotion avec une idée d'intention³⁰⁹ (de même qu'avec *ā́ yātam* : cf. *supra*). Ce lien entre la parole liturgique et la pieuse dévotion, donc le respect de l'ordre religieux, est mis en exergue par le terme *itthā́*³¹⁰. Il s'agit d'un adverbe qui souligne ce qui suit pour indiquer une relation d'intégralité, de supériorité, notamment dans une expression de culte³¹¹. Cette combinaison qualificative se figera avec le mot *dhi-*, prenant le sens de « avec une adoration véritable³¹² ».

1.3.3. RV I, 2, 7-9

mitrām huve pūtadakṣam vāruṇam ca risādasam | dhiyam gḥṛtācīm sādhanā || 7 ||

ṛténa mitrāvaruṇāv ṛtāvṛdhāv ṛtasṛśā | krátum bṛhāntam āsāthe || 8 ||

kaví no mitrāvāruṇā tuvijātá urukṣáyā | dáḁṣam dadhāte apásam || 9 ||

J'invoque Mitra dont la volonté est pure et Varuṇa destructeur d'ennemis, (eux deux) réussissant à [s'approcher de] la prière beurrée. || 7 ||

Ô Mitra et Varuṇa, augmentant l'Ordre par l'Ordre et touchant l'Ordre, vous (deux) avez atteint la haute capacité de réalisation. || 8 ||

Les deux poètes, Mitra et Varuṇa, puissants de nature et dotés d'une résidence étendue, confèrent l'habile force mentale. || 9 ||

a. Description de la paire divine invoquée

Ce tercet traite de la célèbre paire de Mitra et Varuṇa, deux divinités souvent invoquées ensemble afin de mettre en exergue leurs fonctions complémentaires : alors que le premier renvoie aux forces lumineuses par sa description de « mighty, infallible guide », le second représente les forces ténébreuses³¹³ en étant perçu comme un « dispeller, hater, and punisher of falsehood³¹⁴ ».

³⁰⁹ GELDNER 1951 : 3.

³¹⁰ Jamison et Brereton en rendent compte en traduisant par « according to our insight right to the point » (2014 : 91).

³¹¹ « Wahrhaft, recht eigentlich, recht » (GRASSMANN 1873 : 204) ; « thus, truly, really » (MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 165).

³¹² « Mit wahrhafter Andacht oder wahrhaftem Verlangen » (GRASSMANN 1873 : 204) ; « true [...] or real worship, so devout, so pious, [...] performing such or true works » (MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 165).

³¹³ Varuṇa est associé avec les forces négatives à cause de son ambiguïté : il est à l'origine un asura, donc un démon, et, lors de la mise en place du monde, il est installé dans le monde souterrain (OBERLIES 2012 : 139).

³¹⁴ MACDONELL 1897 : 26, 29-30.

Kuiper souligne que les valeurs positives, lumineuses et progressives de Mitra ne s'expliquent que par sa mise en contraste avec Varuṇa. Il s'agit donc du résultat d'une interprétation secondaire, mais sa fonction originelle est gardien du contrat³¹⁵. Mitra personnifie également le lien amical qui permet la médiation entre les différents acteurs concluant le contrat, mais également entre les différents mondes, conservant alors le maintien de l'Ordre Harmonieux, non seulement terrestre, mais aussi cosmique. Il représente donc les phases de transition de l'Ordre Harmonieux, contrairement à Varuṇa, qui symbolise cet Ordre dans son état fixe et établi du cosmos organisé par les commandements et les vœux. Lui aussi s'assure du respect du contrat par les deux partis, notamment dans le but de conserver un parfait accord entre la parole et l'acte, donc de conserver la vérité. Ces deux divinités Mitra et Varuṇa sont héritées de dieux indo-européens du ciel : ils correspondent aux *Miṭra* et *Ahura* avestiques, dont il est également possible de voir l'association dans l'Avesta récent³¹⁶.

Gonda perçoit cette association divine comme une « dualité-unité », dont les éléments constitutifs fonctionnent en interdépendance et sont complémentaires³¹⁷. Cela peut être justifié par l'utilisation de la conjonction *ca*³¹⁸ et la qualification de chacune des divinités par des traits distinctifs au septième vers. Ainsi, le syntagme se focalisant sur Mitra d'un côté, *mitrām pūtādakṣam*, et le syntagme se focalisant sur Varuṇa de l'autre, *vāruṇam riśādasam*, ont pour effet de décrire le motif de leur invocation et de présenter les bénéfices qu'on exige d'eux. D'une part, on souligne le caractère purifié ou purificateur de Mitra avec *pūtādakṣam*, formé de *pūtā-*, adjectif verbal de *PŪ-* « purifier, nettoyer », et de *dākṣa-* « efficacité, puissance mentale, esprit³¹⁹ » ou « force, volonté³²⁰ » ; d'autre part, on relève l'aspect destructeur de Varuṇa avec *riśādasam*, composé de deux thèmes évoquant cette même idée, *riśā-*, de *RIS-* « arracher, démolir³²¹ », et *adās-*, de *AD-* « manger, dévorer³²² ». Ainsi, alors que Mitra est dépeint comme un compagnon

³¹⁵ KUIPER 1961 : 44-46.

³¹⁶ OBERLIES 1998 : 188, 190, 193 ; OBERLIES 2012 : 70, 132, 134, 137-138.

³¹⁷ GONDA 1974 : 156-160, 207.

³¹⁸ Selon Gonda, elle dénote une association de valeurs opposées (1957 : 3-4).

³¹⁹ GRASSMANN 1873 : 570.

³²⁰ RENO 1958 : 31. Par « force, volonté », il faut comprendre la « force de réalisation [...], la voie vers l'acte concret, ce qu'on « saisit » par la pensée » (RENO 1958 : 32). Selon Lüders, il s'agit surtout de décrire la sagesse et les pouvoirs mentaux et non pas un lien quelconque entre la pureté des intentions de la divinité et la parole (1959 : 675). Quant à Gonda, il traduit par « of purified inventiveness » (1974 : 171).

³²¹ GRASSMANN 1873 : 1166.

³²² Griffith traduit par « foe-destroying » (1889 : 4), Geldner par « den herrenstolzen (?) » (1951 : 3), Gonda par « who takes care of his worshippers » (1974 : 171) dans ce contexte, mais il convient du sens original de « devouring or destroying enemies » dans certaines prières sollicitant une requête auprès du dieu (1959 : 118-119) et Jamison et Brereton par « who cares for the stranger » (2014 : 91).

bienveillant assurant le maintien de l'Ordre Harmonieux et des bonnes relations entre les hommes et les dieux, Varuṇa est davantage perçu comme le punisseur, celui qui restaure ce qui a été détourné³²³. Cette complémentarité montrant cette unité comme indissociable est aussi perceptible dans le reste du tercet : d'une part, par les composés nominaux dvandvas au vocatif duel (*mitrāvaruṇāv* au huitième vers et *mitrāvāruṇā* au neuvième), d'autre part, par les verbes au même nombre (*āsāthe* à l'indicatif parfait au huitième vers et *dadhāte* à l'indicatif présent moyen au neuvième).

b. Représentation de la puissance divine

Le neuvième vers explicite l'importance des divinités, celle-ci étant étroitement liée aux chants, surtout à leurs producteurs, par la dénomination des deux divinités de *kavi*. Ce terme hérité³²⁴ désigne le « poète, chanteur, sage », ou, plus généralement, une personne tenant une place ou une fonction importante, selon les contextes et les langues dans lesquels il est utilisé. Renou met en avant la supériorité intellectuelle du *kavi*, qui possède la connaissance des hymnes en le caractérisant d'« écrivain³²⁵ (de préférence le poète) qui s'est astreint à suivre les règles du Canon poétique, l'auteur versé dans les ressources de la Rhétorique », continuant que ce poète « comprend les énigmes, qu'il déchiffre les identifications et les corrélations, thème essentiel des joutes du Véda », ces énigmes venant des dieux mêmes³²⁶. Il met également en exergue la fonction rituelle du « *kavi* [, qui] est celle d'un ouvrier du rite, manuel et oral³²⁷ », présentant alors sa fonction active dans la cérémonie. Silburn en donne une définition similaire : le « *kavi*- de la racine *ku*- 'avoir l'intention de', sert à désigner le poète, soleil, feu sacrificiel ou, en un sens général, le barde des Vedas dont l'intention maîtresse est d'ordonner le cosmos afin de le faire durer. Il est le poète de l'agencement qui le promeut en le chantant³²⁸ ». Gonda expose également le caractère actif de ce personnage dans l'Ordre Harmonieux et ajoute que ce terme *kavi*- est applicable indistinctement à quelqu'un provenant du monde divin ou bien du monde humain³²⁹. De cette manière, la qualification des deux dieux de « poètes agençant l'Ordre Harmonieux par la parole » permet alors de mettre en exergue leur puissance qui relève d'un contexte guerrier, mais aussi langagier.

³²³ GONDA 1974 : 149.

³²⁴ Observons ses variantes grecque κοῖης, avestique *kauui*-, qui désigne plutôt le « prince », sogdienne *kwyšt*- « le géant » et lydienne *kave*- « le prêtre » (MAYRHOFER 1992 : 328).

³²⁵ À comprendre comme « énonciateur », par respect au contexte oral de l'époque.

³²⁶ RENO 1953 : 180.

³²⁷ RENO 1953 : 181.

³²⁸ SILBURN 1955 : 21.

³²⁹ GONDA 1963 : 44-45.

Ces dieux prennent donc une part active dans la constitution de l'Ordre et du sacrifice. Cela est corroboré par leur capacité à « conférer » (sens de *dadhāte* selon Renou³³⁰) une « capacité active » à ceux qui parlent³³¹, notamment les prêtres et les chanteurs. Jamison et Brereton perçoivent également dans ce tercet le renvoi à des notions qui désignent une forme de création et de conservation de l'Ordre harmonieux, ainsi qu'il a été évoqué dans l'étude de *kavi-*, avec « *dhī* “insight”, *dākṣa* “skill” and *krātu* “resolve, purpose”³³² ».

D'autres considérations mythologiques sont suggérées par la répétition du nom de l'Ordre harmonieux, *ṛtá-*, qu'il est d'usage de traduire par « vérité, loi, ordre divin³³³ », de même que son pendant avestique, *aṣa-*³³⁴. Silburn le définit en ces termes :

la racine '*ṛ-*' adapter, le *ṛta-* est l'agencé, c'est-à-dire le cosmos tel qu'il apparaît à l'issue de l'agencement de *Varuṇa* ; le *ṛta* est passif, il est un don qui résulte de l'acte primordial, le plus efficient qui soit, la séparation de ciel et terre qui ouvre le libre espace et délivre, ce faisant, de l'angoisse solide et opaque.³³⁵

Radicchi accepte ce sens général de « vérité, loi, ordre », qui persistera dans la littérature brāhmanique et qui concurrencera le terme *satyá-*³³⁶ (cf. IV.5.3.a.). Elle parvient à exposer les nombreux problèmes de traduction et les enjeux que ce terme implique en expliquant que « tradurre *ṛtá* con ordine è troppo. Indicherebbe una non immedesimazione a vantaggio di un senso critico sconosciuto a un prete vedico. Lo *ṛtá* non è sinonimo di parola o di inno più di quanto lo sia di cosmo. Il prete in *ṛtá* doveva sentire una coerenza entro cui l'opera poteva esser efficace³³⁷ ». Elle comprend ainsi l'existence d'une

perfetta corrispondenza di macrocosmo – microscomio culturale[. Questo] parallelismo [è stato] formulato in termini di efficacia, del tipo: sole e fuoco culturale appaiono insieme, l'accensione del fuoco provoca il sorgere del sole. Su questo piano dell'efficacia – per la cui realizzazione lo *ṛsi* fa conto come elemento base sulla propria abilità – pare adeguato porre il valore contemporaneamente cosmico e individuale della “sede dello *ṛtá*”.³³⁸

³³⁰ RENO 1966 : 98.

³³¹ GONDA 1963 : 48.

³³² JAMISON, BRERETON 2014 : 90-91.

³³³ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1047-1048 ; GRASSMANN 1873 : 282 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 223. Lüders privilégie le sens de « vérité » par la concordance des faits et de la parole, concernant également les chants louant les dieux par l'exposition de leurs qualités et de leurs actes (1959 : 421), alors que Bergaigne met en avant le concept de « loi », traduisant alors le terme *ṛtaspr̥śa-* « attaché à la loi » (1963c : 220). Cette idée montre surtout l'obligatoire rectitude de l'acte, la nécessité de mener une action à bien afin d'éviter des représailles, ce qui n'est pas compris dans le sens de « vérité », qui induit le déterminisme de la bonne réalisation de l'acte.

³³⁴ REICHELT 1909 : 424.

³³⁵ SILBURN 1955 : 12.

³³⁶ RADICCHI 1962 : 102.

³³⁷ RADICCHI 1962 : 110.

³³⁸ RADICCHI 1962 : 111.

Il y a donc un parallélisme parfait entre la réalité terrestre et la réalité céleste, mais également entre l'ensemble de cet univers et le processus et l'efficacité rituels. La globalité de cet univers, dans toutes ses formes, est concentrée dans le seul terme *ṛtá-* : « come lo ṛtá dei fiumi e delle aurore non si potrebbe scindere dalla idea fisica intera per considerarnelo, aspetto isolatamente esaminato, sinonimo di regolarità, così lo ṛtá detto della procedura rituale tanto è inscindibile dalla coerenza cosmica su cui, inserito, agisce, che un termine solo ṛtá serve per il cosmo e per l'efficacia del sacerdote³³⁹ ». Minard conserve les deux sens de « domaine de l'agencé, de l'organisé³⁴⁰ » (comme Silburn) et d'« exactitude rituelle, sociale, morale, ordre cosmique³⁴¹ » (comme Radicchi).

Par l'utilisation de l'instrumental singulier *ṛténa* au début du huitième vers, on souligne le processus tautologique faisant allusion à la création de l'Ordre par l'Ordre : « [Mitra and Varuṇa] are not only lords of ṛta and of light, but also increasers of ṛta through ṛta ; this seems to mean that by maintaining ṛta they promote it³⁴² ». Radicchi comprend dans cet instrumental une valeur adverbiale de renforcement, permettant aussi d'indiquer une inclusion dans l'Ordre harmonieux³⁴³. La répétition de ce *ṛtá-*, d'abord énoncé seul, puis dans les composés *ṛtāvṛdhāv* et *ṛtasprśā*, peut être interprétée comme progressive et ascendante, car le premier composé, *ṛtāvṛdhāv*, au vocatif duel associe le nom de l'Ordre avec le thème radical *vṛdh-* (« favoriser, augmenter, promouvoir »), et désigne l'acte de croître. Lüders précise qu'il n'est jamais fait mention de la capacité des dieux à faire grandir le *ṛta*³⁴⁴ : ils ne peuvent grandir qu'à travers lui, ce qui explique l'utilisation de ce terme à l'instrumental, dénotant l'étape intermédiaire. Lüders ajoute que cette valeur instrumentale serait perceptible morphologiquement dans l'allongement du *-a* final du premier membre du composé³⁴⁵. Cette modification serait donc, pour lui, porteuse de sens, ce que Kuryłowicz avait réfuté en argumentant qu'une ancienne laryngale à l'initiale du deuxième membre du composé avait allongé la voyelle précédente lors de sa chute³⁴⁶. Le second composé, *ṛtasprśā*, contient, lui aussi, le

³³⁹ RADICCHI 1962 : 129.

³⁴⁰ MINARD 1987 : 276.

³⁴¹ MINARD 1987 : 94.

³⁴² GONDA 1974 : 148.

³⁴³ RADICCHI 1962 : 110, 123-124.

³⁴⁴ LÜDERS 1959 : 566.

³⁴⁵ « In *ṛtā-* liegt dabei wahrscheinlich nicht einfach die Dehnung vor *v* vor, sondern, wie besonders die gleich zu besprechende genau parallele Bildung *girāvṛdh-* zeigt, ein Instrumental » (LÜDERS 1959 : 556).

³⁴⁶ Le deuxième membre *vṛdh-*, reconstitué en indo-européen par **h₁yeld^h-* (MAYRHOFER 1996 : 521), contenait effectivement une laryngale à l'initiale ; il est également possible d'observer cette voyelle finale allongée dans d'autres composés nominaux contenant *vṛdh-* comme second membre, ce qui corrobore le raisonnement de Kuryłowicz (1927 : 97-98). C'est également l'avis de Kümmel qui note que la « Wurzel ist sicherlich mit anlautendem Laryngal als voruriiir. √*(H)uāRd^h anzusetzen, vgl. die konsequente Dehnung in Komposita wie [...] ṛtā-vṛdh- 'die Wahre Ordnung mehrend' » (2000 : 472) : il réfute l'argument de la métrique pour justifier cette longueur « da sie bei Silbenstrukturen aller Art auftritt » (2000 : 472, n. 906).

nom de l'Ordre Harmonieux et le thème radical issu de la racine *SPṚŚ-* « toucher, obtenir, atteindre, parvenir », évoquant alors la destination finale que les divinités doivent atteindre.

La valeur instrumentale et l'utilisation de la racine de l'accroissement représentent le passage progressif d'une situation vers une autre. La première exposait au premier vers les caractéristiques élémentaires des divinités, pures et protectrices, et l'objectif liturgique, à savoir l'exposition du beurre clarifié. Les deux divinités se mettent en mouvement vers la seconde situation, illustrée par le composé *ṛtasprśā*. L'idée de mouvement atteint son climax avec le syntagme verbal du dernier octosyllabe. Il comprend le verbe *āśāthe* au parfait duel de *AŚ-* « atteindre, parvenir, prendre possession », accompagné de l'accusatif à valeur de direction *krátum*, dont le sens est ambigu. Grassmann y voit la capacité de réaliser quelque chose (de *KṚ-*), d'où la traduction par « capacité, force (physique ou spirituelle)³⁴⁷ ». Quant à Bergaigne, il traduit par « tâche, travail » avec une idée de nécessité de la réalisation de l'action, mais suggère la traduction de « force (physique ou intellectuelle) » quand le contexte fait référence à Varuṇa, ou encore par « volonté, résolution, désir³⁴⁸ ». Nous conservons ici l'idée étymologique de « force mentale », ou plus précisément de « capacité à réaliser quelque chose », ce sens étant également perceptible du côté avestique dans le terme *xratu-* (« faculté d'usage optimal, efficacité, intelligence³⁴⁹ »). Ceci est argumenté par le contexte mythologique se référant à l'Ordre Harmonieux (mental) créé et promu par les dieux.

c. Référence à la parole dans la liturgie

À cela s'ajoute l'idée d'invocation et de parole sacrée, qui se perçoit dans le septième vers par le verbe *huve*, de *HŪ-*, qui désigne l'appel à une divinité. Cet appel se réalise, d'une part, par la parole avec *dhīyaṃ* « la prière, la dévotion », et, d'autre part, par l'acte avec *ghṛtácīṃ*, adjectif faisant référence au beurre fondu (*ghṛtá-*). La parole se perçoit plus implicitement au huitième vers avec *ṛtasprśā*, composé du nom *ṛtá-* ainsi que du thème radical, de *SPṚŚ-* « toucher, atteindre, parvenir, égaler ». Lüders traduit par « qui saisit la vérité », pouvant qualifier la parole (cf. ṚV VIII, 76, 12) ou les poètes (cf. ṚV IV, 50, 3). Il en est de même pour le terme *ṛtāvṛdhān*, dans lequel Lüders voit une référence indirecte à la vérité contenue dans le chant cérémoniel par son utilisation dans des louanges destinées aux dieux³⁵⁰. Si nous avons conservé le sens d'« Ordre Harmonieux » pour *ṛtá-*, nous ne rejetons pas l'idée d'un lien avec la parole.

³⁴⁷ GRASSMANN 1873 : 353.

³⁴⁸ BERGAIGNE 1963c : 303-305.

³⁴⁹ KELLENS, PIRART 1990 : 231.

³⁵⁰ LÜDERS 1959 : 567.

1.3.4. RVI, 3, 1-3

ásvinā yájvarīr iṣo drávatpāñī śúbhas patī | púrubhujā canasyátam || 1 ||

ásvinā púrudamsasā nárā śávīrayā dhiyá | dhīṣṇyā vánatam gírah || 2 ||

dásrā yuvákavaḥ sutá nāsatyā vṛktábarhiṣaḥ | á yātam rudravartanī || 3 ||

Ô Ásvins, dotés de chevaux rapides, maîtres de beauté, (vous) dont la joie est abondante, prenez plaisir des boissons destinées au sacrifice. || 1 ||

Ô Ásvins, riches en merveilleux, héros par la prière vigoureuse, ô généreux, gagnez les chants. || 2 ||

Ô Nāsatyas, au grand pouvoir glorieux, les extraits pressurés de celui qui a étendu (la jonchée d')herbes barhis [sont préparés] pour vous. Approchez, vous dont les chemins sont vermeils. || 3 ||

a. Description de la paire divine invoquée

Ce tercet glorifie le binôme indissociable des Ásvins. Ces Ásvins ont la caractéristique d'être miraculeux et curatifs³⁵¹, apportant leur soutien et leur aide à ceux qui les sollicitent³⁵². Bien des hymnes exaltent leur rapidité et leur beauté. Ils sont également assimilés au matin avec Agni et Uṣas³⁵³ : cela justifie leur association avec les couleurs dorées et rougeâtres et avec des éléments lumineux, ignés et solaires³⁵⁴. Ce lien avec les couleurs, rappelant celles du ciel matinal, est indiqué au troisième vers par le composé *rudravartanī*, ayant le sens, selon Grassmann, de « en empruntant des chemins magnifiques, brillants³⁵⁵ », depuis la racine *RUD-* « briller, être magnifique ». Pischel et Geldner supposent une racine **RUD-* « être rougeâtre, doré », en argumentant avec l'apparition de ces divinités après le lever du Soleil³⁵⁶. Le premier membre du composé, *rudrá-*, peut également faire référence au dieu Rudra, ce qui est proposé par Ludwig et Bergaigne dans leurs traductions, bien que ce dernier reste hésitant³⁵⁷ : cela n'est pas impossible, compte tenu de la perception de Macdonell qui décrit cette divinité comme brillante, à l'instar du Soleil, et dont la force est destructrice³⁵⁸. Dans le passage étudié, ce composé se réfère simplement à l'aurore, et donc au

³⁵¹ MACDONELL 1897 : 53 ; HILLEBRANDT 1899 [1999] : 37.

³⁵² MACDONELL 1897 : 51 ; GONDA 1981 : 9.

³⁵³ OLDENBERG 1903 : 173-174 ; GONDA 1981 : 9 ; OBERLIES 2012 : 127.

³⁵⁴ WEBER 1862 : 234 ; MACDONELL 1897 : 49, 51 ; OLDENBERG 1903 : 175.

³⁵⁵ GRASSMANN 1873 : 1175.

³⁵⁶ PISCHEL, GELDNER 1889 : 56-58.

³⁵⁷ cf. PISCHEL, GELDNER 1889 : 55.

³⁵⁸ MACDONELL 1897 : 74-75.

contexte temporel de la cérémonie. L'association des *Aśvins* avec le matin est donc double, car ils sont décrits comme des êtres intermédiaires entre les dieux et les humains, ce qui explique leur invocation dans des situations perçues comme intermédiaires ou sujettes à la faiblesse, notamment dans le début de leur processus, ou durant le passage d'une situation vers une autre, ce qui est également le cas lorsque la nuit laisse doucement place à la lumière du jour³⁵⁹.

Ensuite, on évoque l'aspect physique et la gloire des divinités par divers syntagmes au vocatif : au premier vers, *śubhas patī* (« maîtres de beauté »), *pūrudamsasā* (« féconds en actes merveilleux³⁶⁰ ») au deuxième et *dāsra* (« miraculeux, au large pouvoir glorieux ») au troisième. Cette association avec des éléments lumineux et célestes conduit certains érudits à les rapprocher des étoiles, notamment de celles du matin et du soir³⁶¹. Celles-ci sont toujours considérées comme une paire, comme les *Aśvins*. Toutefois, Oldenberg et Hillebrandt réfutent cette analogie à cause de la division en deux étoiles³⁶². Weber avait expliqué qu'elle était due à la confusion des Aryens qui, lors de leur migration vers le sud, auraient perdu la position de cette étoile matinale. Il compare également ces deux divinités aux Dioscures grecs, qui sont également dits représenter deux étoiles distinctes et contenir une valeur salvatrice³⁶³.

On distingue également une différence d'appellation pour désigner ce binôme divin. Dans les deux premiers vers du tercet, il est désigné sous le nom répandu d'*aśvīn-*, qui a le sens de « possédant des chevaux³⁶⁴ » ; dans le dernier vers, c'est leur épithète *nāsatyā* qui est énoncé. Macdonell et Gotō traduisent cette épithète par « not non-existent, not untrue » (*na-asatyā*)³⁶⁵. Haudry et Pirart proposent un autre sens fondé sur son étymologie : cette racine est dérivée par l'élévation de la première syllabe au degré *vṛddhi* et par sa thématisation depuis la racine **NES-* selon Haudry ou *NAS-* selon Pirart, qui signifie « retourner, ramener au point de départ ; sauver, ramener à la santé³⁶⁶ ». Cette racine est donc ambiguë par ses sens variés, qui peuvent se distinguer par les différentes fonctions des *Aśvins*. Avant d'être des médecins aux vertus curatrices, ils

³⁵⁹ OBERLIES 1998 : 178-179.

³⁶⁰ Grassmann traduit par « thatenreich, reich an wunderbaren Thaten » (1873 : 830), Monier-Williams et Cappeller par « abounding in mighty or wonderful deeds » (1964 : 636). Le terme *dāmsas-* viendrait d'une racine *DAMS-* qui, depuis son sens originel d'« enseigner » (tel qu'on l'observe avec l'avestique *DAH-* : BARTHOLOMAE 1904 : 746 ; KELLENS, PIRART 1990 : 259), aurait évolué en « prouver », mais elle n'est attestée que dans la strate plus tardive du *ṚV* et au thème de causatif ; tous les dérivés de cette racine font référence aux hauts faits et aux pouvoirs merveilleux des dieux (GRASSMANN 1873 : 569).

³⁶¹ OBERLIES 2012 : 127.

³⁶² OLDENBERG 1903 : 175 ; HILLEBRANDT 1899 [1999] : 39.

³⁶³ WEBER 1862 : 234.

³⁶⁴ GOTŌ 2009 : 23.

³⁶⁵ MACDONELL 1897 : 49 ; GOTŌ 2009 : 206.

³⁶⁶ HAUDRY 1988 : 285 ; PIRART 1995 : 16.

guidaient l’Aurore vers sa résidence après son enlèvement par l’être nocturne et hivernal, ce sauvetage permettant également à cette dernière d’être purifiée³⁶⁷. De plus, cette épithète n’est plus en début de vers, de même que les vocatifs *ásvinā* dans les deux premiers vers, mais en tête du deuxième octosyllabe, comme les épithètes *drávatpāñī* (« dotés de chevaux rapides³⁶⁸ ») au premier vers et *nārā* au deuxième. Le caractère miraculeux de ces divinités est souligné par l’utilisation d’un autre dérivé de la racine *DAMS-* au troisième vers, *dásrā* (cf. *supra*).

b. Allusion au contexte rituel

La première allusion au contexte liturgique se trouve dans la proposition *canasyátam iṣo yájvarī[s]* « prenez plaisir de la boisson sacrée (le soma) » au premier vers. Celle-ci se compose du verbe *canasyátam*, impératif présent formé sur le thème de dénominatif depuis le nom *cānas-* « satisfaction, joie » : cette forme est très particulière, à tel point qu’elle est présentée comme un hapax par les ouvrages lexicographiques de référence³⁶⁹. L’utilisation du substantif au détriment de la racine verbale *KAN-* « se réjouir de » peut être expliquée car il serait plus répandu et plus aisé à utiliser par les locuteurs, ou bien ces derniers ont perdu le sens de la racine originelle, ne connaissant plus que celui du nom dérivé. Ce verbe s’accompagne de l’objet direct *yájvarīr iṣ[as]*, désignant les coupes de soma comme des « boissons sacrées³⁷⁰ ». L’adjectif est la forme féminine de *yájvan-*, littéralement « celui possédant le *YAJ-* » ou, selon Ferrara, « celui qui agit dans le *yajña*³⁷¹ ». On désigne donc la capacité à sacrifier, mais ce terme s’est peut-être vu étendre son champ sémantique à tout ce qui est utilisé dans le cadre cérémoniel par sa formation depuis cette même racine *YAJ-* : nous pouvons le comprendre ici également, puisque cet adjectif qualifie *iṣas*, qui renvoie à la boisson sacrificielle.

c. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Dans le deuxième vers, la parole sacrée est évoquée dans le dernier octosyllabe avec le syntagme *vánatam gíra[s]*. Le verbe *vánatam* est dérivé de *VAN-*, qui admet plusieurs acceptions, notamment celles du désir et de la possession (« vouloir, posséder ») ou bien celles de la conquête et

³⁶⁷ HAUDRY 1988 : 285.

³⁶⁸ Geldner suppose la troncation de *drávatpāñī[ásvā]*, induisant alors le sens de « avec des chevaux dont les pieds sont rapides » (1951 : 3) ; cette traduction est également proposée par Monier-Williams et Cappeller (1964 : 501).

³⁶⁹ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 938 ; GRASSMANN 1873 : 435 ; VISHVA BANDHU 1960 : 367 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 386.

³⁷⁰ Par cet adjectif « sacré », il faut comprendre « digne du sacrifice ».

³⁷¹ FERRARA 2016 : 185.

de l'émulation (« gagner, acquérir »). Toutefois, les deux peuvent être confondues et susceptibles de prendre le sens de « chanter » par clarification secondaire³⁷². Grassmann veut donner une origine commune à toutes ces acceptions³⁷³, mais une étude récente de Mucciarelli montre que ces deux sens de désir et de possession s'expliquent morphologiquement par la présence ou non d'une laryngale finale : ainsi, **u_{en}-H-* renvoie à la notion de « désirer » et **u_{en}-Ø-* à celle de « gagner³⁷⁴ ». Il faut comprendre dans ce passage le sens de « gagner », ou plutôt « posséder », puisque le sujet est un dieu qui cherche à « *VAN-* » quelque chose pour lui-même, avec une nuance d'alimentation ou bien de possession de la vision poétique et de l'inspiration³⁷⁵.

1.3.5. RV I, 3, 4-6

indrā yāhi citrabhāno sutā imé tvāyávaḥ | ānvībhis tánā pūtāsaḥ || 4 ||

indrā yāhi dhiyēsītó viprajūtaḥ sutāvataḥ | úpa bráhmāṇi vāghātaḥ || 5 ||

indrā yāhi tūtujāna úpa bráhmāṇi harivaḥ | suté dadhiṣva naś cánaḥ || 6 ||

Ô Indra, doté d'un rayonnement vif, approche. Ces extraits (de soma) qui te demandent sont constamment purifiés par de délicats [doigts]. || 4 ||

Ô Indra, approche. Celui qui est inspiré par la prière, exhorté par le récitant, [approche] vers les formules du prêtre doté du (soma) pressuré. || 5 ||

Ô Indra, approche en te déplaçant rapidement vers les formules³⁷⁶, toi qui as des chevaux bais. Accepte le plaisir dans notre (soma) pressuré. || 6 ||

a. Description de la divinité invoquée

Ce tercet souligne la grande puissance d'Indra, qui lui vient de sa grande violence et de son important rôle démiurgique lors de son combat contre Vṛtra, sa victoire libérant alors les eaux et les ressources naturelles. L'établissement de cet Ordre Harmonieux ainsi qu'il l'a permis par sa victoire légitime sa royauté et sa prééminence dans le panthéon³⁷⁷. De même que pour la glorification des Aśvins, les stances décrivent les caractéristiques brillantes et dorées d'Indra, le rapprochant, lui

³⁷² GOTŌ 1987 : 285.

³⁷³ GRASSMANN 1873 : 1204.

³⁷⁴ MUCCIARELLI 2014 : 6.

³⁷⁵ MUCCIARELLI 2014 : 13-14.

³⁷⁶ Gonda y comprend plutôt des « manifestations of brahman (i.e. the ritual texts) » (1956 : 56).

³⁷⁷ OBERLIES 1998 : 340.

aussi, du Soleil et de l’Aurore³⁷⁸. Cette identification permet également de faire le lien avec le contexte temporel de la matinée de la louange.

L’éclat de la divinité est mentionnée une première fois au quatrième vers par le composé nominal *tatpuruṣa citrabhāno*, formé de l’adjectif *citrá-* « clair, brillant, rayonnant », et du nom de la lumière *bhānú-*. La seconde évocation au caractère lumineux d’Indra est perceptible au sixième vers par l’épithète *hariva[s]* « possédant des (chevaux) bais³⁷⁹ », la couleur de cette robe rappelant par ses tons fauves et marrons aux reflets rougeâtres et dorés les couleurs du ciel matinal³⁸⁰. Cette épithète se compose du nom *hári-* suivi du suffixe adjectival de possession *-vant-* : ce terme fait référence aux chevaux conduisant le char d’Indra vers le lieu du sacrifice, où l’attendent les coupes de soma soigneusement arrangées³⁸¹.

b. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Le caractère démiurgique d’Indra est ici mis en relation avec les paroles liturgiques et le pressurage de la plante du soma : selon Jamison et Brereton, Indra a libéré le bétail, non pas par ses armes physiques, que sont la masse et le foudre, mais plutôt par « the power of the truth in the songs he chants³⁸² ». Ainsi, la prière est pour lui un moyen d’établir l’Ordre, mais elle a également une influence sur lui, il est « “mis en mouvement” par la prière³⁸³ ». Dans ce passage-ci, cette relation avec les hymnes et la parole rituelle s’exprime à travers différents éléments. Citons tout d’abord le syntagme *dhiyēṣitó*, formé de l’adjectif verbal *[i]ṣit[ás]*, de *IŚ-* « chercher à, obtenir, promouvoir, stimuler, inspirer », et de l’instrumental féminin *dhiy[ā]*, de *dhī-* « la dévotion, la prière » : il qualifie alors Indra de guide de la dévotion et de la louange par les prières. Ensuite, le composé nominal *vīprajūta[s]*, associant *vīpra-* qui désigne le prêtre-chanteur³⁸⁴ et l’adjectif verbal de *JŪ-* « stimuler l’esprit, susciter une action des dieux³⁸⁵ ». Enfin, il y a le complément de direction

³⁷⁸ MACDONELL 1897 : 61.

³⁷⁹ GRASSMANN 1873 : 1651 ; GONDA 1959 : 56 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1290 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 92.

³⁸⁰ MACDONELL 1897 : 55.

³⁸¹ GONDA 1959 : 56.

³⁸² JAMISON, BRERETON 2014 : 39.

³⁸³ BERGAIGNE 1963b : 279.

³⁸⁴ Le terme *vīpra-* est un dérivé de *VIP-* qui peut être utilisé comme adjectif ou comme substantif (cf. GRASSMANN 1873 : 1284 ; RENO 1958a : 30) : la deuxième analyse est la plus pertinente ici. Cette racine *VIP-* « trembler » sert tout d’abord à désigner un mouvement physique causé par une émotion, pour ensuite renvoyer à une vibration plus proche de la parole ; dans des contextes plus liturgiques, il renvoie plus précisément aux tremblements causés par les poètes grâce aux formules contenant l’incitation à la parole sacrée (RENO 1958a : 29-30). Ainsi, le substantif qui en résulte peut conséquemment désigner l’auteur de ce « tremblement », ce que Renou donne par « éloquent, orateur », ou plutôt « récitateur attiré, qualifié » (1958a : 31).

³⁸⁵ GRASSMANN 1873 : 498.

à l'accusatif *bráhmāṇi* (« prière, dévotion aux dieux ») déterminé par le génitif *vāgháta[s]*, qui renvoie au « prêtre, chanteur³⁸⁶ ».

L'exhortation du dieu à venir se perçoit également au sixième vers par le participe parfait moyen *tútujāna[s]*, de *TOJ-* « se déplacer ardemment, pousser », ayant par la suite le sens de « presser, inciter³⁸⁷ ». Selon Kümmel, cette forme est dans un processus de réinterprétation, devenant une forme lexicalisée au présent, ce qu'il explique par la position de l'accent sur la syllabe de redoublement, ainsi qu'il est d'usage dans le système verbal du présent, et non sur le suffixe comme l'exigerait le système du parfait : cette structure a alors le sens de « s'efforcer à la hâte, avec impatience³⁸⁸ ». Le contexte liturgique est mis en exergue par le syntagme verbal *dadhiṣva cána[s]*, composé de la racine *DHĀ-* à l'impératif parfait moyen et du complément d'objet faisant allusion à la satisfaction de la divinité : Grassmann souligne l'utilisation particulière de la racine ayant le sens de « poser, établir » pour lui attribuer celui d'« accorder, octroyer » et de « réjouir » dans un contexte liturgique, et notamment avec des termes renvoyant au soma, aux stomas et aux chants, ainsi qu'il le montre par les occurrences de *cānas* avec *DHĀ-*³⁸⁹. Nous pouvons deviner une référence au soma par le locatif *suté* (« pressuré »), mais les allusions au chant dans les autres passages méritent également d'être mentionnées.

1.3.6. RV I, 3, 7-9

ómāsaś carṣaṇīdhṛto víśve devāsa á gata | dāśvámso dāśúṣaḥ sutám || 7 ||

víśve devāso aptúraḥ sutám á ganta túṛṇayaḥ | usrá iva svásarāṇi || 8 ||

víśve devāso asrídha éhimāyāso adrúhaḥ | médham juṣanta váhnayaḥ || 9 ||

Ô Viśvedevas, approchez, (vous qui êtes les) protecteurs soutenant les peuples, (vous qui êtes) ceux qui ont vénéré le (soma) pressé de celui qui a vénéré. || 7 ||

Ô Viśvedevas zélés et rapides, approchez (vers) l'extrait (de soma), comme les vaches (vers) les étables. || 8 ||

Ô Viśvedevas, [vous êtes] sans échec, aux diverses formes (comme) Ahi, [vous] ne trompez pas. Ceux qui conduisent [les offrandes et les louanges³⁹⁰] se réjouissent de la nourriture sacrificielle. || 9 ||

³⁸⁶ MAYRHOFER 1996 : 539.

³⁸⁷ GRASSMANN 1873 : 538-539 ; KÜMMEL 2000 : 221.

³⁸⁸ KÜMMEL 2000 : 221.

³⁸⁹ GRASSMANN 1873 : 435.

³⁹⁰ Cf. les sens donnés par Böthlingk et Roth (1861 : 871) ainsi que par Grassmann (1873 : 1245).

a. Description de la collectivité divine invoquée

Ce tercet se concentre sur les Viśvedevas (« Tous les dieux »), un groupe indépendant qui englobe tous les dieux dans la louange afin de s'assurer qu'aucun ne soit oublié³⁹¹. Ils sont présentés comme des entités bénéfiques pour les hommes par l'épithète *ómāsa[s]*, très difficile à interpréter. Il faut restituer **á-úmāsas*, ce qu'Oldenberg argumente par l'existence d'autres attestations d'*úma-*, contrairement à **oma-*³⁹², ces occurrences étant majoritairement utilisées comme épithètes des Viśvedevas³⁹³. Selon Renou, le préverbe annoncerait celui du verbe dans le deuxième octosyllabe³⁹⁴. Le terme *úma-* est présenté par Böhtlingk, Roth, Grassmann, Pischel et Geldner³⁹⁵. Les deux derniers refusent la traduction d'« ami, camarade », car ce terme n'est utilisé qu'au pluriel pour renvoyer aux dieux : ils privilégient alors la valeur d'aide sollicitée auprès des dieux, puisqu'*úma-* serait d'abord un adjectif³⁹⁶ par l'adjonction du suffixe *-man-*. Une certaine référence au froid est également mentionnée par Neisser, qui compare avec l'avestique *aota-* « froid³⁹⁷ ». Ce terme *úma-* se fonde sur le mythe d'Atri et des Ásvins, considérés comme des protecteurs et des médecins miraculeux. Nous pouvons alors accepter le sens d'« aide, faveur, miracle, bénédiction³⁹⁸ », mais cette forme ne serait plus comprise par les producteurs de l'époque sinon comme une simple réinterprétation stylistique³⁹⁹. Bergaigne poursuit l'idée d'un mot inclus dans le champ lexical médical en traduisant *omán-*, formé depuis la racine *AV-*⁴⁰⁰, par « remède rafraîchissant ». Nous avons conservé dans notre traduction le sens actif de « ceux qui aident, qui protègent », puisqu'il détermine les dieux.

Ómāsa[s] est déterminé par *carṣaṇīdhṛt[as]* « soutenant les cultivateurs », formé par *carṣaṇi-* « celui qui cultive, le peuple », et du thème radical *dhṛt-*, dérivé de *DHR-* « porter, supporter » : il désigne donc les sujets que les divinités (surtout les Ādityas) portent sous leur protection, ce que

³⁹¹ GONDA 1981 : 10, 12 ; OBERLIES 2012 : 183 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 38.

³⁹² Certains érudits associent cet hapax avec *omán-* suite au commentaire de Sāyaṇa repris par Ludwig (cf. PISCHEL, GELDNER 1889 : 224), ce qui est le cas notamment de Monier-Williams et Cappeller (1964 : 236).

³⁹³ OLDENBERG 1912 : 3.

³⁹⁴ RENO 1958b : 12.

³⁹⁵ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1020 ; GRASSMANN 1873 : 305 ; PISCHEL, GELDNER 1889 : 223.

³⁹⁶ PISCHEL, GELDNER 1889 : 223-224.

³⁹⁷ NEISSER 1891a : 244.

³⁹⁸ NEISSER 1891a : 246.

³⁹⁹ Neisser explique que bon nombre de structures qui se répètent dans différentes parties du R̥gveda, dont la date de création varie, ne font pas toujours sens dans leur nouvel environnement textuel et mythique, ce qui montre l'évolution de la langue en usage, et surtout la perte de compréhension des formes archaïques ne pouvant plus être adaptées aux normes de production du texte de l'époque (1891a : 244).

⁴⁰⁰ BERGAIGNE 1895 : 43.

Schlerath traduit par « die Völker erhält, die Erhalter der Völker⁴⁰¹ ». Thieme et Mayrhofer précisent que ce peuple appartient à un territoire délimité : ce que le premier traduit par « die in umgrenzten Ländern siedelnden Völker erhaltend » et le second par « die (im umgrenzten Ländern siedelnden) Völker erhaltend⁴⁰² ». Thieme justifie cet ajout en expliquant que *carṣaṇi-* est issu de la racine *KṚṢ-* « labourer », son sens évoluant alors de l'idée de sillon creusé par labourage vers celle de frontière et de limite. Ce terme est hérité et est perceptible en avestique récent sous la forme *karša-*, qui conserve l'idée de « sillon », et dans les langues classiques sous les formes ὄρφος et *urvus*, qui, quant à eux, sont soumis à une évolution sémantique semblable au védique *carṣaṇi-*⁴⁰³.

b. Allusion au contexte rituel

Ce tercet comprend une référence au combat primordial, qui organise l'Ordre Harmonieux (cf. *infra*). Elle est tout d'abord intéressante par son association avec le cadre liturgique matinal : on interprète alors l'annonce du début d'une nouvelle ère. En effet, au huitième vers, on voit que la structure comparative rapproche le sujet *viśve devās[as] aptīra[s]* aux *usrā[s]* et le complément de direction *sutām* à *svāsarāṇi*, le prédicat verbal *á ganta* étant sous-entendu dans la proposition subordonnée. Cette association des divinités aux *usrā[s]* est curieuse. Le terme *usrā[s]* peut avoir le sens adjectival de « rouge, brillant, matinal⁴⁰⁴ », faisant surtout allusion aux couleurs du ciel le matin, car, selon Bergaigne, ce mot se rapproche du nom de l'Aurore⁴⁰⁵. Il désignera par la suite la personnification de la lumière du jour par la vache mythique dite « rouge⁴⁰⁶ », connue pour produire le lait sacrificiel mélangé avec le soma durant la cérémonie rituelle⁴⁰⁷. La deuxième association est *sutām* « ce qui est pressuré », donc le soma, avec *svāsarāṇi* « l'étable, le nid ». Ils sont donc interprétés comme les lieux où les dieux se nourrissent du soma, tels que des étables ou des abreuvoirs⁴⁰⁸. Il est intéressant de relever la même provenance du champ sémantique agricole, comme pour *svá-sara-*, littéralement « son propre liquide⁴⁰⁹ », qui peut désigner le soma ou le lait permettant de nourrir les dieux.

⁴⁰¹ SCHLERATH 1960 : 40.

⁴⁰² THIEME 1967 : 239 ; MAYRHOFFER 1992 : 538.

⁴⁰³ THIEME 1967 : 233.

⁴⁰⁴ GRASSMANN 1873 : 269.

⁴⁰⁵ BERGAIGNE 1963a : 316.

⁴⁰⁶ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 220.

⁴⁰⁷ BERGAIGNE 1963a : 315-316.

⁴⁰⁸ GRASSMANN 1873 : 1634.

⁴⁰⁹ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1182.

c. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Les Viśvedevas sont présentés comme étant des guides, des *vāhnaya[s]*, dérivé de *vāhni-*. Selon certains, ce terme viendrait de *VAH-* « conduire, mener », qui ferait donc référence à des divinités qui s'assurent du bon cheminement des offrandes et des louanges vers les dieux⁴¹⁰. À l'origine, ce terme avait le sens de « conducteur de char, cheval » pour désigner le feu sacrificiel, ou sa personnification divine, Agni, à l'époque classique, durant laquelle il est réputé pour conduire les dieux au sacrifice et les offrandes aux dieux⁴¹¹. Selon Neisser, il existerait également un autre *vāhni-*, qui renvoie plutôt à la parole sacrée ou au prêtre récitant, signifiant alors « haut, honoré, élevé » ou, avec un sens actif, « adorateur⁴¹² ». Oldenberg mentionne la proximité de ce terme avec l'adversité : le sacrifice et l'hymne laudateur sont conçus comme un char ou un navire et les *vāhnaya[s]* seraient les prêtres qui le dirigent (cf. ṚV VIII, 6, 2). C'est pourquoi *vāhni-* est accompagné d'un mot faisant référence à l'hymne ou à la parole sacrée⁴¹³. Cela permet donc de comprendre la réinterprétation ultérieure en « conducteur des dieux jusqu'au sacrifice ».

Ces dieux sont également glorifiés pour leur nature parfaite : en effet, puisqu'ils sont des modèles pour les prêtres, ils ne peuvent présenter aucun défaut ni attache à la tromperie ou à ce qui s'éloigne de la vérité⁴¹⁴. Cela est explicité ici par le terme *aptúra[s]* au huitième vers, ce qui met en exergue leur zèle et à leur capacité à braver tous les obstacles⁴¹⁵. Ensuite, est mis en avant leur caractère « non-trompeur » par *adriha[s]* au neuvième vers, qui s'oppose à l'hapax *éhimāyās[as]*. Ce dernier est un composé dont la forme altérée représenterait originellement *áhimāya-* selon Grassmann (« vielgestaltig⁴¹⁶ ») et selon Wackernagel et Debrunner (« reich an Blendwerken wie eine Schlange⁴¹⁷ »). Son premier membre prend la forme de *áhim-* au lieu de *áhi-* selon Oldenberg⁴¹⁸ : il souligne la multitude des formes et des ruses (*māyá-*), à l'instar du serpent Ahi. Ce composé n'est pas sans rappeler l'épisode du combat primordial opposant le dieu souverain Indra contre le serpent Vṛtra, mais, ainsi que Bergaigne le mentionne, il peut également renvoyer à une époque où Ahi était une entité divine louée avec les autres dieux, sans toutefois être élevée à leur

⁴¹⁰ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 871 ; GRASSMANN 1873 : 1245.

⁴¹¹ WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 740.

⁴¹² NEISSER 1891b : 302-303, 314, 316.

⁴¹³ OLDENBERG 1896 : 427-429.

⁴¹⁴ BERGAIGNE 1963c : 199.

⁴¹⁵ GELDNER 1951 : 4.

⁴¹⁶ GRASSMANN 1873 : 304.

⁴¹⁷ WACKERNAGEL DEBRUNNER 1957 : 328.

⁴¹⁸ OLDENBERG 1909a : 3.

niveau dans le panthéon céleste⁴¹⁹. On énonce alors son nom afin d’attribuer sa capacité magique et divine à toutes les divinités, pour qu’elles puissent surmonter les obstacles.

1.3.7. RV I, 3, 10-12

pāvakā naḥ sárasvatī vājebhir vājīnīvatī | yajñám vaṣṭu dhiyāvāsuḥ || 10 ||

codayitrī sūnṛtānām cétantī sumatīnām | yajñám dadhe sárasvatī || 11 ||

mahó árṇaḥ sárasvatī prá cetayati ketúnā | dhíyo víśvā ví rājati || 12 ||

Puisse Sarasvatī, purifiant grâce à nos récompenses, (elle qui est) riche en juments, bénéfique par (nos) prières, désirer la cérémonie du yajña. || 10 ||

Incitante des richesses, observant les chants solennels, Sarasvatī a reçu la cérémonie du yajña. || 11 ||

Sarasvatī révèle les grands flots par sa clarté et met en lumière toutes les prières. || 12 ||

a. Description de la divinité invoquée

Ce dernier tercet s’intéresse à la déesse Sarasvatī, tout d’abord réputée pour être la personnification des rivières, de la parole et puis pour ses valeurs de purification, de fertilité et d’immortalité⁴²⁰. Cet aspect purificateur est exprimé dans le dixième vers avec *pāvakā*, adjectif dérivé de *PŪ-* « briller, éclairer, nettoyer », qui contient également une idée de « purifier » par des liquides et de transposer un élément dans le domaine spirituel⁴²¹. Griffith le comprend dans le sens actif de « who purifies⁴²² », ce dont Renou doute à cause de l’emplacement de la voyelle longue : il faudrait alors restituer un **pavākā-*, d’un **pavā-* « un instrument à purifier⁴²³ » ? Monier-Williams et Cappeller, ainsi que Jamison et Brereton, ne donnent dans leur traduction que les sens adjectivaux « pur, clair, brillant⁴²⁴ ». Selon le contexte, il est difficile de considérer le sens passif de cet adjectif : il désignerait ici l’acte de purification au moyen des *vājebhi[s]*. Ce dernier est dérivé du substantif *vāja-* « butin, prix, récompense », (cf. III.1.3.2.b.). Ce terme est réitéré dans la dérivation adjectivale *vājīnīvatī*. Selon les diverses études sur *vāja-*, les sens présentés sont similaires : « fort, puissant, vigoureux », puis « riche en *vāja-* » et enfin, « cheval, jument », ce dernier étant le plus pertinent dans ce passage.

⁴¹⁹ WACKERNAGEL DEBRUNNER 1957 : 328 ; BERGAIGNE 1963b : 204-205.

⁴²⁰ MACDONELL 1897 : 86 ; AIRI 1977 : 6 ; GONDA 1981 : 13 ; OBERLIES 2012 : 175-176.

⁴²¹ GRASSMANN 1873 : 839.

⁴²² GRIFFITH 1890 : 6.

⁴²³ RENO 1952 : 43, 180.

⁴²⁴ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 623 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 92.

b. *Association de la divinité et du contexte rituel*

Sarasvatī est ici qualifiée de *dhiyāvasu[s]*, qui a le sens de « possessing and transmitting goods by means of inspiration⁴²⁵ » : elle a donc la capacité d’inspirer les prières des hommes, par son association de *vāsu-* « bénéfique, excellent » et de *dhiyā*, de *dhī-* « la prière, la dévotion ». Grassmann précise que ce terme renvoie aussi à l’attention que les dieux portent au sacrifice⁴²⁶. Cette idée est explicitée dans les deux premiers vers, qui se répondent : la divinité désirant le *yajña* au premier se voit recevoir l’objet convoité au second. Ce terme *yajñá-* mérite, lui aussi, quelques mots de commentaire. Ainsi que le présente Ferrara, il n’a pas le sens générique de « sacrifice », mais désigne plutôt la cérémonie au cœur de toute la liturgie védique durant laquelle se déroule le meurtre de l’animal ou l’offrande centrale : « *yajña* è il termine-chiave dell’esegesi, perché l’uso che si afferma del termine fa sì che con una sola parola – *yajña* – un autore riesca ad abbracciare tutto ciò che accade nell’agire rituale; al tempo stesso, dicendo *yajña*, costui pone una nozione molto ampia al centro dei suoi discorsi⁴²⁷ ». Donc, le traduire simplement par « sacrifice » empêche la juste compréhension de sa portée. Elle précise que

if we assume ‘sacrifice’ as a descriptive category, then we must accept to classify as such any ritual performances prescribed in Vedic texts: a simple offering or pouring as well as a complex ritual killing, a public royal ceremony as well as a private invocation for prosperity, from a simple *āhuti* to an elaborated *aśvamedha* or *agnicayana*. However, if everything can be labelled as a ‘Vedic sacrifice’, one would need to define what is not a ‘Vedic sacrifice’.⁴²⁸

Ferrara s’applique donc à détailler les diverses manières de « sacrifier » dans l’Inde ancienne, ce qui est rendu par différents mots en védique. D’autres érudits se sont efforcés de différencier ces cérémonies selon le type d’offrandes (par exemple, si le sacrifice est sanglant ou non-sanglant)⁴²⁹. Dans sa monographie, *La lotta per il sacrificio*, elle conclut que le *yajñá-* est « un’azione promossa per celebrare e accogliere gli dèi, implica, semmai, l’offerta, la lode e molti altri momenti rituali che, più o meno complessi, contribuiscono ad accrescere la capacità simbolica⁴³⁰ ». C’est donc la cérémonie qui « honore » les dieux (de *YAJ-* « honorer, adorer, vénérer »), mais surtout qui les inscrit dans un rapport de forces, organisant alors un lien entre les hommes et les dieux⁴³¹ : cette relation permet ainsi les échanges. Cela permet de comprendre pourquoi ce mot présente un

⁴²⁵ GONDA 1985 : 47.

⁴²⁶ GRASSMANN 1873 : 682.

⁴²⁷ FERRARA 2013 : 22 ; cf. FERRARA 2016 : 179.

⁴²⁸ FERRARA 2016 : 170 ; cf. FERRARA 2013 : 43.

⁴²⁹ FERRARA 2013 : 110.

⁴³⁰ FERRARA 2013 : 73, 76.

⁴³¹ FERRARA 2013 : 110.

véritable enjeux dans l'idéologie indienne et pourquoi il semble omniprésent dans les textes commentariaux portant sur les cérémonies. Nous décidons de traduire par l'expression « la cérémonie du yajña », car aucune proposition de traduction n'est satisfaisante et ne peut correctement cerner sa véritable signification.

c. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Pour revenir aux effets de la divinité sur la cérémonie, ou plutôt sur ses acteurs, il faut souligner au onzième vers le syntagme nominal *codayitrī sūñṛtānām*. Le premier terme est le complément d'agent de *CUD-* sur son thème de causatif, ayant alors le sens de « celle qui incite, qui anime », et le second est le génitif objectif *sūñṛtānām*, de *sūñṛta-* « joie, délice ». Un deuxième syntagme est observé au onzième vers : *prá cétantī sumatīnām*, dont le premier terme est un participe présent de *CIT-* « percevoir, observer » accompagné d'un autre génitif objectif, *sumatīnām*, de *sumatī-* « pensée (sainte), prière, chant de dévotion ». La divinité est donc présentée comme une source d'inspiration par les poètes, car elle seule perçoit la véritable nature de la prière : de même que Mitra et Varuṇa, elle confère un pouvoir langagier par son inspiration poétique.

Le caractère prototypique des eaux de Sarasvatī est souvent mis en lien avec les offrandes et les prières, ce qui explique sa qualification de divinité du discours et de l'éloquence⁴³². Ce passage fait d'ailleurs allusion à ces deux valeurs, notamment au douzième vers lorsqu'elle *prá cetayati árṇa[s]*. Le verbe *cetayati* présente le thème causatif de la racine *CIT-* « briller, apparaître, se distinguer⁴³³ » et est accompagné de l'objet *árṇa[s]* « la vague, le flot ». La connotation lumineuse de ce terme se perçoit également par l'instrumental *ketúnā*, de *ketú-*, dérivé de la même racine *CIT-*, et par le verbe *vī rājati*, de *RĀJ-*, qui signifie « régner », mais aussi « briller, mettre en lumière⁴³⁴ ». Ces quelques éléments lumineux symbolisent la capacité de Sarasvatī à passer du monde mental vers le monde physique, ce qui fait écho à la fonction d'Agni, organisant, lui aussi, les échanges (cf. III.1.2.2.a.). Ce tercet dédié à la divinité de Sarasvatī se focalise sur la personnification des entités célestes et mentales dans le monde terrestre, contrairement au tercet d'Agni, qui souligne le contact des hommes avec les dieux depuis leur monde par sa fumée et ses flammes. Cela nous permet de

⁴³² GELDNER 1951 : 4 ; BERGAIGNE 1963a : 327 ; AIRI 1977 : 37 ; GONDA 1985 : 6. Certains érudits rapprochent son nom à celui de la divinité iranienne Haraihvati (AIRI 1977 : 1), ou Harauvatiš en vieux perse (SCHMITT 1987 : 246), d'autres rapprochent la divinité védique à celle iranienne Ardvī Sūr Yašt, ou Anāhita (LOMMEL 1927 : 27), mais il est très difficile de présenter les véritables correspondances entre ces deux divinités, et donc les domaines d'actions éventuellement hérités de la déesse.

⁴³³ MAYRHOFER 1992 : 548.

⁴³⁴ MAYRHOFER 1996 : 444.

comprendre la position de la louange de Sarasvatī après celle des Viśvedevas, dont la dénomination sous-entend en principe représenter « tous les dieux ». Ainsi, par sa double posture divine et terrestre, louer Sarasvatī en dernier permet de clôturer le contact entre les deux mondes : sa louange répond à celle d’Agni, qui a également ce double statut.

2. La deuxième paire de louanges

2.1. Description du contexte cérémoniel

2.1.1. L’ājyastotra

Ce deuxième stotra se structure de la même manière que le premier (cf. III.1.1.1.). Avant le deuxième ājyastotra, l’adhvaryu ordonne à l’unnetṛ de remplir les coupes de soma en commençant par celle du maitrāvaruṇa. Les chanteurs accomplissent alors leur purastājjapa, puis le brahman invite les prêtres concernés à chanter le stotra en disant l’un de ses stomabhāgas. Commence alors le chant de l’ājyastotra⁴³⁵.

2.1.2. L’ājyaśāstra

À ce deuxième ājyastotra est associé le śāstra du maitrāvaruṇa, premier assistant du hotṛ dont l’office est très ancien⁴³⁶. Ce prêtre est particulier car il est le seul dont le nom est tiré du nom des divinités qu’il loue dans sa récitation⁴³⁷. Selon Gonda, cela avait pour objectif d’emphatiser les deux divinités et de montrer leur importance liturgique⁴³⁸. Cette importance est même double, puisque leur invocation est répétée au commencement des deuxièmes pādas⁴³⁹.

Le prastotṛ, après avoir chanté sa partie du sāman, avertit le hotṛ de la fin qui approche. Quand l’udgātṛ conclut son chant, le hotṛ appelle l’adhvaryu avec l’āhāva, et l’adhvaryu lui répond avec le pratigara. Le hotṛ entame donc sa récitation⁴⁴⁰. Ensuite, l’adhvaryu lui répond, et le sacrifiant prononce sa formule du śāstradoha⁴⁴¹.

⁴³⁵ CALAND, HENRY 1906 : 242-243.

⁴³⁶ Ce composé est attesté dans le ṚV, mais pas pour désigner le prêtre ; au contraire, on le rencontre dans le YV et les brāhmaṇas (GONDA 1974 : 199 ; MINKOWSKI 1991 : 127-128).

⁴³⁷ Le brāhmaṇacchaṁsīn loue Indra et l’acchāvākā Indra et Agni.

⁴³⁸ GONDA 1974 : 199.

⁴³⁹ JAMISON, BRERETON 2014 : 752-753.

⁴⁴⁰ CALAND, HENRY 1906 : 244 ; KANE 1941 : 1186 ; MINKOWSKI 1991 : 89-90.

⁴⁴¹ Il s’agit de TS III, 2, 7, 1-2 : *śastrāsya śastram || asy ūrjam māhyam śastram duhām ā mā śastrāsya śastram gamyāt | indriyāvanto vanāmahe dhukṣīmāhi prajām iṣam | sã me satyāśīr devēsu bhūyāt | brahmavarcasam māgamyāt [...]* || (pour la traduction, cf. IV.5.3).

Ô Mitra et Varuṇa, mouillez le pâturage pour nous avec du beurre clarifié, ô vous deux dont la capacité de réalisation est bonne, [mouillez] les espaces intermédiaires avec la douceur. || 16 ||

Vous (deux) qui êtes loués par beaucoup et qui croissez par la dévotion, vous réglez grâce à la grandeur de (votre) force mentale, vous dont l'ordonnance religieuse est brillante durant des jours. || 17 ||

Vous (deux) qui avez été invoqués par Jamadagni, asseyez-vous dans la matrice de l'Ordre. (Ô vous deux) augmentant l'Ordre harmonieux, buvez le soma. || 18 ||

2.2.1. Description des différences formelles

2.2.1.1. Différences relatives à l'accent

Parmi les modifications formelles, on notera simplement l'indication de l'udātta par le chiffre < 2 >, à la place du < 1 > attendu (cf. III.1.2.1.1.) sur *madhvā* au seizième vers et sur *grṇānā* au dix-huitième. Il faut aussi souligner le < 2r > sur *dakṣasya* au dix-septième vers et sur *somam* au dix-huitième qui signale un svarita plus fort, puisqu'il suit un udātta. Notons deux modifications supplémentaires : la première concerne la duplication de l'udātta < 1 > sur la désinence de *mahnā* au dix-septième vers, ce qui sert à noter une hauteur plus grande que celle de l'udātta ordinaire⁴⁴⁵ ; la seconde modification est la transcription de l'udātta par le chiffre < 3 > désignant habituellement l'anudātta, sur *drāghīṣṭhābhi[s]* au dix-septième vers.

2.2.1.2. Différences relatives au chant

Dans la transcription du chant, on perçoit de nouveau la modification de la dernière syllabe du premier parvan et la première du suivant en la syllabe *om*. Il y a également quelques allongements vocaliques : c'est le cas de *ghārtair* au seizième vers, où la voyelle *-ṛ-* devient *-ār-*, et de *māhnā* au dix-septième, où *-a-* bref devient *-ā-* long ; mais le *-o-* de *yonāv* étant déjà long n'a pas besoin de subir cette modification. Cela permet de conserver une structure mélodique similaire pour les trois stances : le *om* est suivi de deux syllabes longues, puis d'une brève (le reste varie selon les vers). De même, les deux syllabes précédant le preṅkha (qui se trouve après la neuvième syllabe du deuxième parvan⁴⁴⁶) sont allongées. L'allongement vocalique est également appliqué sur la syllabe qui

⁴⁴⁵ cf. FADDEGON 1951 : 27.

⁴⁴⁶ Nous soulignons que sa place varie dans les deux autres louanges du matin : dans le troisième ājyastotra, il se trouve après la dixième syllabe, et dans le quatrième, après la neuvième ou la dixième.

précède le groupe de notes secondaires < 1212 > et lorsqu'elle suit le preṅkha⁴⁴⁷. Cette modification est due à l'influence du schéma mélodique et à l'anticipation du groupe de notes secondaires, qui doit être chanté plus longtemps, puisqu'il contient quatre notes.

Il faut également souligner que la dernière coupure séparant les parvans se situe entre les deux membres de chacun des composés ou entre un préfixe et le thème qui l'accompagne. Toutefois, cela n'est pas systématique car il ne se trouve pas dans les autres stotras⁴⁴⁸. Enfin, à la différence de la première louange qui appliquait une diérèse de la syllabe finale, les voyelles finales de ce stotra *-u* et *-ā* s'allongent en *-o* : au seizième vers, *sukratū* devient *sū-krāto*, au dix-septième, *śucivratā* devient *śucā-vrāto* et au dix-huitième, *ṛtāvṛdhā* devient *ṛtā-vārdho*.

2.2.2. Analyse des vers

a. *Allusion au contexte rituel*

Le contexte liturgique est tout d'abord évoqué au seizième vers avec l'impératif présent *ukṣatam*, de *UKṢ-* « mouiller, arroser », accompagné de l'instrumental *ghṛtair* « le beurre clarifié » et de l'accusatif à valeur directionnelle *gávyūtim*. Le terme *gávyūti-* désigne « le pâturage, la prairie », dérivé du nom de la vache *gó*⁴⁴⁹. Geldner relève le sens de « chemin pâturé », et Monier-Williams et Cappeller ajoutent celui de « lieu de résidence⁴⁵⁰ ». Cette idée d'habitation est privilégiée par Benveniste, selon lequel ce terme ne serait pas tant lié à la vache, mais plutôt au « territoire tribal, protégé par un dieu souverain, où les hommes et le bétail sont à l'abri des incursions et des calamités ». Il conclut sur ce sens depuis son étude de sources indo-iraniennes, comparant le védique *gávyūti-* et l'avestique *gaoyaoiti*⁴⁵¹. La divinité serait donc sollicitée pour sa protection du territoire, et cette invocation, contenant des formules anciennes, associe ce territoire

⁴⁴⁷ Cela est également perceptible dans les autres louanges du pressurage du matin, à l'exception de *suto* dans le quatrième ājyastotra (cf. CALAND, HENRY 1907 : 262).

⁴⁴⁸ Nous avons déjà remarqué les divisions suivantes dans le premier ājyastotra : *bā-rhāyīṣo*, *yavā-ṣṭhāyo* et *suvā-rāyo* (alors que seul le deuxième peut éventuellement présenter une séparation entre le thème adjectival et le suffixe du superlatif, les autres divisions ne peuvent pas être justifiées). Pour ce qui est du troisième ājyastotra, les deux premières stances voient leur séparation entre deux mots et la troisième entre un thème et sa désinence ; dans le quatrième ājyastotra, les deux premières stances ont également leur séparation entre deux mots, la troisième présentant le même problème que dans la première louange avec la division en *tā-rpāto* (CALAND, HENRY 1907 : 262).

⁴⁴⁹ GRASSMANN 1873 : 390.

⁴⁵⁰ GELDNER 1951 : 411 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 351.

⁴⁵¹ BENVENISTE 1960 : 425, 429. Les deux corpus indien et iranien sont d'ailleurs comparables par certaines similitudes thématiques, notamment celle de l'eau et celle de la sécurité (comme Benveniste l'expose depuis son étude de Yt10, 60-61) : en effet, l'eau est l'un des éléments primordiaux et indispensables au rite ancien et la demande de protection est exprimée dans la louange à Miθra (cf. BENVENISTE 1960 : 426), dont l'équivalent indien, Mitra, est l'une des deux divinités louées dans cette strophe. Dès lors, la vaste étendue du pâturage évoque cette domination puissante et presque illimitée de la divinité (BENVENISTE 1960 : 426).

avec le pouvoir divin⁴⁵². Toujours est-il que le lien avec la vache doit être pris en compte pour comprendre le sens original du mot. Ainsi, Bergaigne verrait un sens de fertilité, ou de puissance rituelle, notamment par le beurre clarifié que les divinités Mitra et Varuṇa doivent verser : selon lui, c'est la pluie provoquée par ces divinités qui permet aux plantes et aux vaches de croître et de prospérer⁴⁵³. Le geste rappelle le geste rituel du versement de la libation explicité dans les vers.

Plus loin, on présente de nouveau cette construction avec l'instrumental *mādhvā* suivi de l'accusatif de direction *rājāmsi*. Le premier est dérivé de *mādhu-*, terme hérité faisant référence à la chose sucrée de manière générale⁴⁵⁴, ou plus particulièrement à un élément liquide, comme le soma, le miel ou le lait⁴⁵⁵. Il peut également désigner la douceur agréable et fertile contenue dans la pluie⁴⁵⁶, ce qui est corroboré ici par l'accusatif de direction qui l'accompagne : *rājāmsi*. Ce terme renvoie à l'espace aérien qui se situe entre le monde terrestre et le monde céleste⁴⁵⁷. Il est alors possible de pousser le parallélisme sur le plan sémantique. En effet, les deux éléments liquides dotés d'une fonction cérémonielle sont représentés par les deux instrumentaux et les deux accusatifs de direction dénotent un espace dans lequel l'offrande sacrificielle agit, à savoir dans le pâturage pour le beurre clarifié (se focalisant donc sur l'espace terrestre et cérémoniel) et dans l'espace atmosphérique pour la pluie.

La description du contexte cérémoniel se poursuit au dix-huitième vers avec le syntagme *yón[au] r̥tasya*, composé du locatif féminin *yónau*, de *yóni-* « utérus, siège, résidence », déterminé par *r̥tá-* au génitif : ce syntagme circonstanciel renvoie à l'espace sacré où les dieux doivent s'installer⁴⁵⁸. Lüders traduit par « le lieu de la vérité » et y verrait une référence à la mer céleste, considérée comme le domicile du soma, où ce dernier revient après son voyage depuis le sacrifice⁴⁵⁹. Radicchi comprend, elle aussi, une référence à la mer de soma céleste. Il y a donc une association de deux grands éléments culturels caractéristiques de chacun des deux mondes terrestre et céleste, mis en contact durant le sacrifice. Elle souligne que le feu, dans lequel est versée la préparation du soma, monte jusqu'à l'étendue de soma céleste par ses flammes et sa fumée, et c'est

⁴⁵² BENVENISTE 1960 : 429.

⁴⁵³ BERGAIGNE 1963c : 122.

⁴⁵⁴ Cf. *maḍu-* « vin » en avestique récent, *μέθυ-* en grec, *medŭ* « miel » en vieux slave, etc. (WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 475).

⁴⁵⁵ GRASSMANN 1873 : 983-984 ; MAYRHOFER 1996 : 302.

⁴⁵⁶ GRASSMANN 1873 : 984 ; LÜDERS 1959 : 341.

⁴⁵⁷ GRASSMANN 1873 : 1134 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 863.

⁴⁵⁸ GRASSMANN 1873 : 1127.

⁴⁵⁹ LÜDERS 1959 : 599.

ensuite depuis cette étendue que tombe la pluie qui fertilise la terre, ce qui retrace alors l'origine de tout le cosmos⁴⁶⁰.

Ce lien avec la boisson du soma est repris plus loin dans ce vers, puisque les divinités sont invitées à en boire. L'injonctif aoriste *pātām*, dérivé de *PĀ-* « boire », est une forme est curieuse, notamment par comparaison avec l'impératif présent *sīdatam*, de *SAD-* « s'asseoir ». La forme injonctive, renforcée par le passé, décrit une action effectivement réalisée, ce qui manque à l'impératif, qui dénote davantage le souhait ou l'exhortation. De plus, l'injonctif n'est pas utilisé avec un simple verbe de mouvement, mais bien avec un verbe dont l'action a des effets sur l'agent⁴⁶¹. Par la description de ce mouvement des dieux vers une position assise, identique à celle adoptée par les prêtres, et le *yónāu* évoquant l'espace réservé aux dieux sur l'aire sacrificielle, nous sommes amenée à considérer la description de ce lieu comme étant ancré dans le monde terrestre, et surtout cérémoniel.

b. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

La parole liturgique est d'abord indiquée au dix-septième vers par le composé nominal *tatpuruṣa uruśāmsā*, épithète de Mitra et Varuṇa : il associe l'adjectif *urú-* « large, étendu, grand » et le substantif masculin *śāmsa-*, dérivé de *ŚĀMS-* « dire une parole sacrée, louer, prier ». Ce composé désigne soit l'autorité du sujet divin appliquée à grande échelle⁴⁶² ou bien l'émission d'une voix profuse et retentissante⁴⁶³. Renou y voit une spécialisation du sens en « malédiction » contre les ennemis⁴⁶⁴. Bergaigne poursuit en considérant des formules aux vertus magiques : ainsi, ce pouvoir est contenu dans les mots, et non dans les actes divins⁴⁶⁵. Cette valeur magique rappelle évidemment l'interprétation donnée du mot *śāman-*, qui souligne une certaine proximité entre la magie et le chant (cf. II.2.2.3.). Un autre sens découle de la parole : celui de « largement renommé, loué par beaucoup [d'hommes]⁴⁶⁶ ». Gonda propose le sens de « declaring to (over) a distance, over

⁴⁶⁰ RADICCHI 1962 : 113-115.

⁴⁶¹ L'idée de mouvement n'est toutefois pas contraignante, ce dont la simple observation de notre étude de RV VII, 66, 9 atteste, mais, dans les deux passages, l'idée que l'action entraîne des effets sur les acteurs cérémoniels, ici en l'occurrence sur les dieux, est primordiale.

⁴⁶² « Weithin befehlend, weithin leitend » (BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1002) ; « wide-ruling » (ELIZARENKOVA 1995 : 61).

⁴⁶³ « Laut preisend » (GRASSMANN 1873 : 264) ; « dessen Spruch weit wirkt » (OLDENBERG 1900 : 52, n. 2) ; « mit dem Wort weithin dringend » (GELDNER 1951 : 411) ; « qui parle au loin, ou dont la parole (va) loin » (RENOU 1952 : 134) ; « l'homme dont la parole qualifiante (porte) au loin » (RENOU 1955 : 2, n. 1) ; « with a far-reaching voice » (ELIZARENKOVA 1995 : 61). Böhlingk et Roth présentent également ce sens, mais pas pour ce passage (1861 : 1002).

⁴⁶⁴ RENOU 1939 : 177-178.

⁴⁶⁵ BERGAIGNE 1963a : 305-306.

⁴⁶⁶ « Far-famed » (MACDONELL 1917 : 228) ; « to be praised by many » (MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 218) ; « weitberühmt » (MAYRHOFER 1996 : 600) ; « widely proclaimed » (JAMISON, BRERETON 2014 : 554).

a wide space », mais avec l'idée sous-jacente de « to declare more or less authoritatively, solemnly or officially, to make a qualificatory statement about a person », ce qui est induit dans la racine *ŚAMS-* et renforcé dans ce tercet par l'utilisation des composés *namovṛdhā* et *śucivratā*⁴⁶⁷. Au-delà de ces variations de sens, il faut mettre en évidence le caractère hérité de cette structure : voyons le grec *ὀροσάγγαι*⁴⁶⁸, le vieux perse **varuṣaⁿha-* et l'avestique *gūzrā sēnghāṇhō*, mais ces deux derniers sont moins explicites⁴⁶⁹. Kellens et Pirart traduisent ce nom *sēnghāṇhō*, de *sēngha-*, par « explication, définition », de *SAH-* « expliquer⁴⁷⁰ ». Cette valeur d'« explication » renvoie à la définition de Gonda de l'énonciation d'une action décrite comme véridique et juste⁴⁷¹ : c'est celle que nous avons privilégiée ici.

D'autres épithètes qualifient la paire divine de Mitra et Varuṇa en évoquant leur puissance divine et la parole sacrée : *namovṛdhā* et *śucivratā*. Pour le premier, *namovṛdhā*, il s'agit d'un composé nominal bahuvrīhi unissant le substantif neutre *nāmas-* « adoration » et le déverbal *vṛdh-*, de la racine de l'accroissement *VRDH-*. Le sens de cette structure pose toutefois quelques difficultés : il a soit le sens actif de « encourageant, poussant à l'adoration », soit le sens moyen de « étant vénéré par l'adoration, se réjouissant de l'adoration⁴⁷² ». Ce dernier considère alors le membre verbal comme ayant la même valeur que le suffixe *-van-* selon Geldner, Wackernagel et Debrunner⁴⁷³. Wackernagel, Debrunner et Lüders conservent ici ce sens moyen, comprenant alors l'accroissement des dieux par le rituel⁴⁷⁴, et surtout par le pouvoir magique fort et efficace des mots et des formules de l'adoration. La deuxième épithète est *śucivratā*, qui associe le nom *śuci-*

⁴⁶⁷ GONDA 1959 : 154.

⁴⁶⁸ « Weitberühmt » (WIESEHÖFER 1980 : 8).

⁴⁶⁹ Mayrhofer suppose en vieux-perse un **varuṣaⁿha-* (« weitberühmt » : 1976 : 285), dérivé de *ΘAH-* « déclarer, proclamer » (cf. GONDA 1959 : 154). Schmitt, qui comprend le sens de « weiten/breiten Ruhm besitzend », présente dans son étude comparatiste le syntagme *gūzrā sēnghāṇhō* attesté en Y48, 3 (1967 : 76) : ce syntagme n'est pas comparable avec le syntagme en sanskrit, puisqu'il n'est pas formé de *vouru-*, l'équivalent avestique de *urū-*, mais par l'adjectif *gūzra-* « geheim, verborgen » (BARTHOLOMAE 1904 : 525), avec le nom hérité attendu *sēngha-*.

⁴⁷⁰ KELLENS, PIRART 1990 : 315.

⁴⁷¹ C'est également ce qu'explique Dumézil, en commençant par présenter l'étymologie commune en sanskrit, en avestique, en vieux-perse et en latin. Selon lui, une chose énoncée est perçue comme étant vraie et produit des effets sur le destinataire du discours : cela a notamment pour but d'inscrire l'action ou la parole dans l'ordre social (cf. les termes latin *ensor* et *census* et les paroles de Darius, qui utilise cette racine pour décrire et justifier ses actes lors de sa montée au pouvoir). Il perçoit aussi dans cette racine l'expression d'une parole devant une communauté, notamment venant d'une divinité, et ne s'inscrivant pas dans une action dans un contexte strictement individuel (1969 : 103, 106) (cf. *uruśāmsā*). Notons l'idée de parole vraie et de concordance avec l'Ordre Harmonieux en avestique dans le passage en Y48, 3 : *aṭ. vaēdāmnāi. vahištā. sāsnaṇqm. / yqm. hudā. sāsī. ašā. ahurō. / spəntō. vīduuā. yaēcī. gūzrā. sēnghāṇhō. / θβāuuqs. mazdā. vaṅhəuš. xraθβā. manaṅhō.* : « Que soit destinée à celui qui trouve (cette norme) la meilleure des leçons, celle qu'enseigne par l'Harmonie le maître généreux, bénéfique, connaissant même les explications secrètes, pareil à toi, ô Mazdā, par l'efficacité de la divine Pensée ! » (KELLENS, PIRART 1988 : 169).

⁴⁷² GRASSMANN 1873 : 713 ; GELDNER 1951 : 385 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 175.

⁴⁷³ GELDNER 1951 : 385 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 919.

⁴⁷⁴ WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 175 ; LÜDERS 1959 : 560.

désignant la pureté ou la brillance et *vratá-*, traduit par « ordonnance divine » (cf. III.2.3.3.c.). Selon Schmidt, il désignerait ici le sens concret de « Lichtglanz » par l'utilisation de *súci-*, cette association entre Mitra et Varuṇa et la lumière étant assez bien attestée⁴⁷⁵. Cette idée de luminosité et de brillance est perçue comme pérenne par *drāghīṣṭhābhi[s]*, adverbe figé sur la forme superlative de *dīrghá-* « long, large », dont l'attestation serait unique dans le corpus du ṚV⁴⁷⁶.

Le dix-huitième vers est également une référence au chant cérémoniel par le participe présent *grṇānā*, de *GṚ-* « invoquer, louer, prier », accompagné de l'agent *jamádagninā*. Jamadagni serait le nom d'un chanteur dont la signification est « approchant d'Agni », étant composé d'un premier membre régissant au participe présent **jamat-* issu de *GAM*⁴⁷⁷. Ce Jamadagni, bien qu'il soit peu attesté dans le ṚV, est toujours lié à la parole et aux formules sacrées⁴⁷⁸.

2.3. L'ājyaśāstra du maitrāvaruṇa

2.3.1. La deuxième partie de la louange : ṚV V, 71, 1-3

ā no gantaṃ riśādasā vāruṇa mītra barhānā | ūpemāṃ cārum adhvarām || 1 ||

vīśvasya hī pracetasā vāruṇa mītra rājathaḥ | īśānā pipyataṃ dhīyaḥ || 2 ||

ūpa naḥ sutām ā gataṃ vāruṇa mītra dāsūsah | asyā sōmasya pītāye || 3 ||

Ô Varuṇa et Mitra dévoreurs d'ennemis, approchez vers nous avec votre pouvoir. [Approchez vers] cet agréable parcours rituel. || 1 ||

En effet, ô Varuṇa et Mitra qui êtes attentifs, vous régnez sur toute chose. Remplissez les prières en (les) possédant. || 2 ||

Approchez vers nous (et vers) le [jus] pressuré de celui qui vénère, ô Varuṇa et Mitra, pour boire de ce soma. || 3 ||

a. *Allusion au contexte rituel*

Mitra et Varuṇa ayant déjà fait l'objet d'une description (cf. III.1.3.3.), le commentaire de cette strophe portera notamment sur leur relation avec le rituel, tant matériel qu'énonciatif. Les renvois au rituel sont très nombreux, à commencer par le terme *adhvarām* au premier vers. Il est

⁴⁷⁵ SCHMIDT 1958 : 98.

⁴⁷⁶ GRASSMANN 1873 : 646.

⁴⁷⁷ GRASSMANN 1873 : 477 ; RENOU 1952 : 139 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 318.

⁴⁷⁸ BERGAIGNE 1963b : 491.

traduit en allemand par « Opfer⁴⁷⁹ » ou par son équivalent anglais « sacrifice⁴⁸⁰ » ; plus récemment, Jamison et Brereton lui donnent en anglais le sens de « rite⁴⁸¹ ». Le dictionnaire de Böhtlingk et Roth, celui de Leumann et celui de Mayrhofer vont plus loin en présentant la cérémonie dans ses traits les plus sacrés : le premier donne le sens de « religiöse, liturgische Handlung, Gottesdienst, heiliger Dienst, ceremonia », le deuxième celui de « Opferfeier », le troisième celui de « (Soma-)Opfer, Feier, Gottesdienst, Zeremonie⁴⁸² ». Grassmann précise en donnant le sens de « die religiöse Feier, das Opferfest, als das Ganze aller gottesdienstlichen Handlungen, welche zur Verehrung eines oder mehrerer Götter zu einer bestimmten Zeit (ṛtú) ausgeführt werden⁴⁸³ ». Uhlenbeck va plus loin en définissant ce terme par « religiöse handlung, heiliger dienst, urspr. vielleicht “gehend, regelmässig von statten gehend”⁴⁸⁴ », introduisant alors une idée de répétition du déroulement de la cérémonie. Plus tard, Renou continue en proposant de traduire par « cursus-rituel⁴⁸⁵ ». Neisser développe cette dernière proposition de sens en traduisant par « Opferhandlung » avec l’idée d’une précaution apportée aux différentes performances : il s’oppose au terme *yajñá-*, qui prend en compte la cérémonie rituelle avec la partie oratoire, ce qui n’est pas le cas de *adhvará-*. Cette explication permet de faire le lien avec le domaine de spécialisation de l’adhvaryu⁴⁸⁶, dont le nom est tiré de la même étymologie : en effet, ce prêtre se concentre sur la partie matérielle de la cérémonie, murmurant sporadiquement quelques formules, et se déplace minutieusement sur l’espace sacrificiel. Uhlenbeck évoque également une ancienne théorie, déjà introduite par Benfey, selon laquelle *adhavarás* (*a-dhvará-s*) serait issu de *DHVR-* et aurait alors le sens de « ce qui n’est pas dérangé » ou « not injuring, devoid of harm or mischief », d’après le commentaire de Sāyaṇa⁴⁸⁷. Cette hypothèse est rejetée par Grassmann, qui voit dans cette racine le sens de « zu Fall bringen, täuschen⁴⁸⁸ », mais elle est validée par Monier-Williams et Cappeller ainsi que par Gonda⁴⁸⁹. Neisser considère l’idée d’« imperturbable », qui n’est indiquée qu’en fonction adjectivale, mais il

⁴⁷⁹ BENFEY 1848 : 8 ; GELDNER 1951 : 76.

⁴⁸⁰ BENFEY 1866 : 18 ; GRIFFITH 1890 : 284 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 24.

⁴⁸¹ JAMISON, BRERETON 2014 : 753.

⁴⁸² BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 162 ; LEUMANN 1893 : 13 ; MAYRHOFER 1992 : 68.

⁴⁸³ GRASSMANN 1873 : 48.

⁴⁸⁴ UHLENBECK 1898-1899 : 6.

⁴⁸⁵ RENO 1959 : 83.

⁴⁸⁶ NEISSER 1966 : 30-31 ; cf. RENO 1936 : 23.

⁴⁸⁷ BENFEY 1848 : 9 ; BENFEY 1866 : 18 ; UHLENBECK 1898-1899 : 7 ; cf. GONDA 1965 : 163.

⁴⁸⁸ GRASSMANN 1873 : 48.

⁴⁸⁹ « not injuring » : MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 24 ; « not injuring, devoid of harm or mischief » : GONDA 1965 : 163.

est difficile de la considérer dans la dimension du sacré⁴⁹⁰. Dans cette étude, il est important de mettre en avant l'idée de déroulement cérémoniel organisé comme un chemin à parcourir jusque la destination finale attendue du monde céleste. Ce sens se justifie de manière étymologique. On considère *adhvará-* comme dérivation secondaire d'*adhvan-*⁴⁹¹, bien que cela soit questionné par Leumann, Wackernagel et Debrunner⁴⁹². *Ádhvan* est un nom hérité, dont la forme avestique est *advan-*, ou *aḍwan-* selon l'ancienneté de la langue, qui conserve le sens de « chemin, sentier⁴⁹³ ». Il s'oppose ainsi à *adhvará-*, qui s'est spécialisé dans le contexte sacré et rituel par son sens « selon le rite, la norme⁴⁹⁴ ». Walde et Pokorny présentent le sens originel de « religiöse Handlung, heiliger Dienst », avec une idée évolutive de « Gang – feierlicher Gang – Feier⁴⁹⁵ » : ce sens est implicite dans *ádhan-* « Weg, Pfad, Bahn⁴⁹⁶ ». Gonda propose finalement le sens le plus satisfaisant en présentant *adhvará-* comme une dérivation adjectivale par la position de l'accent sur le suffixe : il définit ce terme comme « always conceived of as something moving as being en route for the heavenly regions. However, even when this idea is absent the *adhvará-* may be represented as being connected by roads with the celestial abodes of the divine powers⁴⁹⁷ ».

b. Représentation de la puissance divine

Cette partie du śastra rappelle le tercet RV I, 2, 7-9 (cf. III.1.3.3.a.), où les mêmes divinités sont énoncées : l'accent est encore mis sur leur puissance, leur supériorité et leur pouvoir de destruction. Cette idée de supériorité divine se perçoit tout d'abord avec *riśādasā* au premier vers, déjà étudié en RV I, 2, 7, où le composé qualifiait uniquement Varuṇa afin de contraster sa personnalité de celle de Mitra. Dans ce contexte-ci, il est utilisé au vocatif duel pour désigner les deux divinités.

L'idée de pouvoir est exprimée par l'instrumental *barhāṇā* « force, pouvoir⁴⁹⁸ », dont Geldner précise la portée par « puissance du sort⁴⁹⁹ ». Il révèle la conservation d'une forme archaïque de la

⁴⁹⁰ NEISSER 1966 : 31.

⁴⁹¹ BENFEY 1848 : 35 ; BENFEY 1866 : 18 ; GRASSMANN 1873 : 48 ; JOHANSSON 1898 : 181 ; LEUMANN, LEUMANN 1917 : 141 ; RENOUE 1936 : 24 ; MAYRHOFER 1992 : 68.

⁴⁹² LEUMANN 1893 : 13 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 139.

⁴⁹³ BARTHOLOMAE 1904 : 62.

⁴⁹⁴ LEUMANN, LEUMANN 1917 : 141 ; RENOUE 1936 : 24.

⁴⁹⁵ Reprenant les mots de Johansson (1898 : 181), Gonda présente le schéma similaire de « 'Gang' > 'feierlicher Gang' > 'Feier, Zeremonie' » (1965 : 164).

⁴⁹⁶ WALDE, POKORNY 1930 : 130.

⁴⁹⁷ GONDA 1965 : 170, 174.

⁴⁹⁸ GRASSMANN 1873 : 900.

⁴⁹⁹ GELDNER 1907 : 121.

voyelle longue finale pour noter l'instrumental, la désinence attendue étant *-āyā* : *barhānā* ne semble d'ailleurs n'être attesté que sous cette forme dans le ṚV⁵⁰⁰. Il s'agit d'une ancienne forme de **barhāṇa-*, issue de *BRH-* « revigorer, fortifier⁵⁰¹ » ou « to tear, root up⁵⁰² » ; il peut aussi accepter la valeur adverbiale de « capable, habile, insistant, solide⁵⁰³ ». Du point de vue du sens, il serait ici équivalent au mot *brāhmaṇā* « pouvoir, prière, magie de l'acte de la parole⁵⁰⁴ », ce terme *brāhma-* désignant surtout la capacité de transformation, ce qui est justifiable par les vertus magiques attribuées à ce mot⁵⁰⁵. Le pouvoir des mots et des vers n'est pas sans rappeler le contexte rituel, mis en avant par Gonda dans son étude de ṚV VI, 44, 6 : il rapproche *barhānā* de *byhāt-*, deux dérivés de la racine *BRH-*⁵⁰⁶. Cette efficacité magique serait utilisée dans une situation de conflit : c'est en tous cas l'idée de Rönnow, qui souligne la valeur destructrice (« annihilation ») et dominante, en percevant dans ce terme, ainsi que dans la composition *riśādas-*, une référence au combat opposant les dieux et les démons⁵⁰⁷.

Cette thématique de domination et de supériorité persiste dans le deuxième vers avec les dérivations verbales *rājatha[s]* et *īśānā*. La première est issue de *RĀJ-* « régner, gouverner, diriger⁵⁰⁸ », contenant les idées d'agencement et de domination pérenne. Cette idée est héritée : l'avestique atteste de cette même racine *RĀZ-*, dont le substantif *rāzan-* dérivé a le sens de « commandement, agencement⁵⁰⁹ ». De plus, ce verbe est accompagné du génitif objectif *viśvasya*, de *viśva-* « tout », marquant alors la supériorité du sujet, ici Mitra et Varuṇa. On met donc en évidence les thèmes sociaux et guerriers, avec les sens d'« agencement » et de « gouvernance », rappelant la dérivation nominale sanskrite *rājan-*. La seconde dérivation verbale, *īśānā*, évoque également la domination des deux dieux. Ce participe présent moyen dérivé de *ĪŚ-* « posséder, régner, commander⁵¹⁰ », note la possession ou une influence personnelle, ce qu'expose Grassmann en y distinguant la prétention d'un droit des divinités sur le sacrifice ou les offrandes⁵¹¹. Il s'agit ici

⁵⁰⁰ GRASSMANN 1873 : 900.

⁵⁰¹ « Kräftigen » : RÖNNOW 1937 : 55.

⁵⁰² GONDA 1950 : 39.

⁵⁰³ RÖNNOW 1937 : 55.

⁵⁰⁴ PISCHEL, GELDNER 1901 : 108.

⁵⁰⁵ PISCHEL, GELDNER 1901 : 105 ; RÖNNOW 1937 : 55. « In *barhānā* tritt der ursprüngliche Sinn noch stärker hervor. Es bedeutet : magische Kraft oder – Wirkung, Zauberkraft, Verwandlungsfähigkeit, Verwandlungskunst ; insbesondere, wie *brāhmaṇa*, das *vākyabalam*, die magische Wirkung des Worts und das magische Wort selbst » (RÖNNOW 1937 : 55).

⁵⁰⁶ GONDA 1950 : 39.

⁵⁰⁷ RÖNNOW 1937 : 56, 59.

⁵⁰⁸ GRASSMANN 1873 : 1156.

⁵⁰⁹ BARTHOLOMAE 1904 : 1526.

⁵¹⁰ GRASSMANN 1873 : 235.

⁵¹¹ GRASSMANN 1873 : 236.

de la description d'un cadre cérémoniel plus restreint et intime, qui rassemble dans une même assemblée les dieux et les agents cérémoniels. Mayrhofer s'en tient aux simples sens de « maîtriser, contrôler, être maître de quelque chose⁵¹² », partagés par l'avestique avec le participe présent moyen *isāna-*, dérivé de la racine *AĒS-*⁵¹³.

c. Référence à la parole dans la liturgie

Les termes *dhīya[s]*, de *dhī-* « la dévotion, la prière », et *dāśúṣa[s]*, participe parfait actif de *DĀŚ-* « rendre hommage, adorer, vénérer⁵¹⁴ » : tous deux renvoient à l'éloge de la dévotion, s'inscrivant ainsi dans une dimension orale. Le premier, déjà étudié en RV I, 2, 6 (cf. III.1.3.2.c.), fonctionne comme régime du verbe *pipyatam*, forme d'impératif parfait de *PĪ-* « schwellen, strotzen », utilisé avec la graisse ou le lait⁵¹⁵. Geldner ajoute la valeur de fécondation par sa traduction « Befruchtet (unsere Gedanken)⁵¹⁶ », valeur à laquelle Mayrhofer renvoie également en interprétant ce terme comme un débordement à la suite d'un remplissage⁵¹⁷. Cette association d'un élément évoquant la louange avec un autre renvoyant à l'ensemencement est assez particulière : peut-être sert-elle à annoncer la rencontre entre les divinités et le soma, qu'ils doivent alors consommer sur l'espace sacrificiel comme on le dépeint au troisième vers. Dès lors, la consommation de la boisson serait une métaphore de l'acte sexuel : ce dernier début à la consécration renvoyant à l'état d'embryon jusqu'à une finalité, à savoir la réalisation effective du sacrifice et, par conséquent, l'engendrement d'une descendance et l'acquisition de biens matériels.

2.3.2. La troisième partie : RV V, 68, 1-5

prá vo mitráya gāyata váruṇāya vipá girá | máhikṣatrāv ṛtám bṛhát || 1 ||

samrājā yá ghṛtāyonī mitrás cobhā váruṇás ca | devā devéṣu praśastā || 2 ||

tā naḥ śaktam pārthivasya mahó rāyó divyāsya | máhi vām kṣatram devéṣu || 3 ||

ṛtám ṛténa sápanteṣirám dáksam āsāte | adrúhā devaú vardhete || 4 ||

vṛṣṭidyāvā rītyāpeṣás pátī dānumatyāḥ | bṛhántam gártam āsāte || 5 ||

⁵¹² MAYRHOFFER 1992 : 207.

⁵¹³ BARTHOLOMAE 1904 : 26. Il est intéressant d'observer l'utilisation du participe en Y65, 14, où les Yazatas sont loués pour leur domination et leur grande puissance, cela étant associé aux paroles sacrées des Gāthās.

⁵¹⁴ GRASSMANN 1873 : 596.

⁵¹⁵ GRASSMANN 1873 : 810.

⁵¹⁶ GELDNER 1951 : 77.

⁵¹⁷ « Voll sein, reichlich strömen » (MAYRHOFFER 1996 : 83).

Chantez pour Mitra et Varuṇa votre chant d'adoration. [Ces deux-là] dont la domination est grande [chantent] l'Ordre harmonieux élevé. || 1 ||

Mitra et Varuṇa sont tous deux les rois suprêmes qui ont pour matrice le beurre fondu. Les deux dieux sont glorifiés chez les dieux. || 2 ||

Faites-nous don tous deux de l'étendue du monde terrestre et de la richesse divine. Grande est votre domination chez les dieux. || 3 ||

[Ces deux-là], vénérant l'Ordre par l'Ordre, ont atteint la force mentale vigoureuse. Les deux dieux s'accroissent, (eux qui sont) sans tromperie. || 4 ||

[Ces deux-là sont ceux] qui [apportent] la pluie céleste, (ceux) dont les eaux sont le flot de la boisson sacrée, les deux maîtres de l'eau ruisselante. Ils ont (tous deux) atteint le siège élevé. || 5 ||

a. Représentation de la puissance divine

Cette strophe présente bon nombre d'allusions aux thèmes de la puissance et de la pluie⁵¹⁸. La puissance est indiquée par des épithètes qualifiant les divinités glorifiées. Tel est le cas dans le premier vers avec le hapax *māhikṣatrāv*, un composé bahuvrīhi qui a le sens de « ayant une grande (*māhi-*) domination (*kṣatrā-*)⁵¹⁹ ». Cette domination est importante, puisqu'elle concerne le monde des dieux, ce qui est explicité au troisième vers par la répétition des deux membres du composé indépendamment avec la description du contexte spatial au locatif (*māhi [...] kṣatrām devēṣu*).

Ces dieux invoqués sont à tel point influents qu'ils sont l'un comme l'autre déterminés comme étant des souverains. Ainsi, on perçoit au deuxième vers *samrājā*, qui a le sens de « chef suprême⁵²⁰ » : le thème *rāj-* désigne cette supériorité sociale d'une personne sur une communauté (cf. *rājan-* désignant le roi). Cette valeur de domination est renforcée par le préfixe *sām-* marquant la complétude. Dumézil identifie Varuṇa à ce « roi total, universel » car il a été le premier souverain du monde céleste : il représente donc ce concept de souveraineté innée, nommant alors le chef « administrateur-magicien », « chef héréditaire », « roi prêtre » ; Dumézil l'oppose au concept de *svarāj-* (cf. ṚV VII, 66, 6 au point III.2.3.3.c.), qui désigne ce pouvoir royal acquis, symbolisé par la figure d'Indra, le « héros », le « conquérant-champion⁵²¹ ».

⁵¹⁸ RENOUE 1960 : 49 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 750-751.

⁵¹⁹ GRASSMANN 1873 : 1020 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 58.

⁵²⁰ « Oberherr, Oberster Gebieter » (GRASSMANN 1873 : 1485) ; « Allherrscher, Allkönig » (SCHLERATH 1960 : 132).

⁵²¹ DUMÉZIL 1939 : 23, 45-46.

Ensuite, parmi les allusions à cette thématique de puissance, citons le verbe *śaktam*, impératif aoriste dérivé de *ŚAK-* « être, devenir fort⁵²² », mais il convient de le traduire par « accorder, offrir, donner » lorsqu’il est accompagné de compléments au génitif⁵²³. Mitra et Varuṇa sont également qualifiés de *adrūhā*, forme duelle de *adrūh-* « qui ne nuit pas, bienveillant⁵²⁴ ». La traduction de Monier-Williams et Cappeller de « free from malice or treachery⁵²⁵ » semble plus pertinente, notamment du point de vue de l’étymologie. L’aveistique, quant à lui, présente la forme *a-drug-*, privatif de *drug-* « Lüge, Trug⁵²⁶ ». Bergaigne justifie cette qualification des divinités de « non-trompeuses » par leur exemption de toute faute, puisqu’elles sont les modèles de la Vérité et de la Sincérité⁵²⁷.

Le quatrième vers est fort similaire aux vers du ṚV I, 2, 8-9 (cf. III.1.3.3.). Ils emploient parallèlement la multiplication du terme *ṛtá-* dans différents syntagmes, la répétition de *dákṣam* et d’une dérivation verbale de *AŚ-* « atteindre, parvenir, prendre possession ». Il paraît plus utile de s’attarder ici sur la réitération du nom de l’Ordre, les deux autres formes ayant déjà été exposées antérieurement. Ce *ṛtá-*, dont les différentes discussions sur sa sémantique ont été présentées plus haut (cf. III.1.3.3.b.), est ici dérivé à l’accusatif puis à l’instrumental. Selon Renou, il faudrait prendre en compte les deux grandes valeurs de ce mot : celle d’« Ordre » pour l’accusatif, régime du participe présent *sápant[ā]* « adorant, vénérant⁵²⁸ », et celle de « Vérité » pour l’instrumental, simple complément de moyen⁵²⁹. Le sens d’« Ordre » a été conservé pour les deux formes, d’une part, pour maintenir la même traduction que celle donnée en ṚV I, 2, 8⁵³⁰, et, d’autre part, parce que « Vérité » n’est qu’une interprétation secondaire du premier servant à désigner l’adéquation de la parole avec l’Ordre mis en place. La domination divine de Mitra et Varuṇa est également réitérée

⁵²² Ce sens de renforcement est également attesté du côté iranien par les deux formes avestiques *sašqs* « könnend » et *sašava* « ihr könnt » (HOFFMANN, NARTEN 1989 : 64 ; cf. MAYRHOFER 1996 : 601).

⁵²³ GRASSMANN 1873 : 1368. Renou explique cette modification de sens de « “manifeste-ta-force (pour nous)” à “fais (nous) don de...” », avec régime Gén. » par un « détournement de construction, commun dans les formules signifiant “donner” » (1960 : 49).

⁵²⁴ « Nicht schädigend, wohlwollend » (GRASSMANN 1873 : 41).

⁵²⁵ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 19.

⁵²⁶ BARTHOLOMAE 1904 : 62, 778.

⁵²⁷ BERGAIGNE 1963c : 199.

⁵²⁸ BERGAIGNE 1963c : 222.

⁵²⁹ RENOU 1960 : 49.

⁵³⁰ Nous rappelons ce passage : *ṛténa mitrāvaruṇāv ṛtāvṛdhāv ṛtasprśā | krátum brhántam āsāthe* ; et soulignons sa proximité avec le quatrième vers étudié ici : *ṛtām ṛténa sápanṭeṣírām dákṣam āsāte* [...]. Tous deux partagent les divinités louées, à savoir Mitra et Varuṇa, et mettent en parallèle les actions *vṛdh-* (« augmenter ») et *spṛś-* (« atteindre ») avec *sápantā* (« vénérer ») et leur domaine d’action mental, qui est dans le premier passage le *dákṣam* et dans le second le *krátum*. Renou eut l’occasion de commenter ces deux dernières notions dans ses *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda* : bien qu’ils soient tous deux des forces intellectuelles, le *dákṣa-* (la « force de réalisation [...]», la voie vers l’acte concret, ce qu’on “saisit” par la pensée) se distingue ainsi du *krátu-* (« force délibérante, celle qui permet à l’homme de “se consulter” ») par sa réalisation concrète, un « succès » depuis une décision (1958a : 31-32).

depuis le passage précédent par *máhi [...] kṣatráṃ devēṣu* au troisième vers et *ṛtám bṛhát*, complément d'objet d'un verbe sous-entendu⁵³¹, au premier vers.

La partie centrale du vers est l'association de deux mots forts, *ṛtá-* « Ordre Harmonieux » et *bṛhát-* « large, abondant, fort » dans un contexte liturgique, où la parole tient une place importante. Lüders interprète le chant comme lieu d'incarnation de cette vérité⁵³², ce que nous pouvons justifier par différentes références au chant, à savoir *prá...gāyata*, *vipá* et *girá*, que nous aborderons ultérieurement. Le pouvoir des dieux à la vaste étendue prend place dans le monde terrestre avec, au troisième vers, *pārthivasya mahó*, mais également dans le monde divin, décrit au premier vers (*ṛtám bṛhát*) et évoqué à deux reprises dans le troisième (*rāyó divyāsya*, *máhi [...] kṣatráṃ devēṣu*). L'étendue territoriale soumise à la domination de Mitra et Varuṇa est également présentée par Jamison et Brereton⁵³³ avec l'objectif final de la louange, qui est *pātī dānumatyā[s] [...] bṛhántaṃ gártam āśāte*. Le terme principal est *gárta-* « hoher Stuhl, Thron, erhöhter Platz », qui renvoie à une place surélevée, exclusivement destinée à Mitra et Varuṇa⁵³⁴. Selon Renou, il servirait plutôt de métaphore pour désigner le *kṣatrá-*, donc la puissance⁵³⁵. Bergaigne lui attribue le sens de « fosse » en justifiant qu'il est accompagné de mots faisant référence à des éléments liquides, dont le breuvage sacrificiel et la pluie : il associe dans cet extrait les deux divinités à des prêtres assis dans la fosse au milieu des breuvages⁵³⁶.

Cette dernière idée conduit à la deuxième allusion perçue dans cette strophe : celle des eaux célestes, que Mitra et Varuṇa dominent également. On les désigne d'ailleurs comme les divinités qui apportent la pluie⁵³⁷. Ces éléments liquides sont évoqués dans *ṛṣṭidyāvā*, *rītyāpā*, *iśás* et (*pātī*) *dānumatyā[s]*. Le premier composé, *ṛṣṭidyāvā*, renvoie à la pluie par son premier membre *ṛṣṭi-*, un abstrait en *-ti-* dérivé de la racine évoquant le versement d'un liquide, *ṚṢ-*. Selon Bergaigne, cette pluie divine, puisqu'elle est issue du ciel, est un don : il traduit donc par « qu'il fait pleuvoir le ciel⁵³⁸ », de même que Wackernagel et Debrunner⁵³⁹. Le deuxième composé, *rītyāpā*, est un

⁵³¹ Ce verbe suppléé varie selon les sources : Griffith (1890 : 282) et Jamison et Brereton (2014 : 751) utilisent un verbe copule, Geldner (1951 : 75) un verbe d'écoute (1951 : 75) et Lüders (1959 : 580), Renou (1959 : 81) et Bergaigne (1963c : 262) supposent la répétition du verbe du premier hémistiche, « chanter », accompagné de l'objet *ṛtám bṛhát*. C'est cette dernière proposition que nous avons suivie.

⁵³² LÜDERS 1959 : 580.

⁵³³ JAMISON, BRERETON 2014 : 750-751.

⁵³⁴ GRASSMANN 1873 : 387.

⁵³⁵ RENO 1969 : 49.

⁵³⁶ BERGAIGNE 1963c : 124.

⁵³⁷ LÜDERS 1959 : 716.

⁵³⁸ BERGAIGNE 1963b : 185.

⁵³⁹ « Den Himmel regnen lassend » (WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 320).

bahuvrīhi avec une valeur pléonastique par sa combinaison des substantifs féminins *rīti-* « stream, current⁵⁴⁰ » et *āp-*, l'un des nombreux mots pour désigner les eaux : Wackernagel et Debrunner traduisent ce composé par « Wasser strömen lassend⁵⁴¹ ». Ensuite, est énoncé le terme très répandu dans le contexte cérémoniel, *iṣ-* « jus, boisson lactée, sacrificielle⁵⁴² ». Les eaux célestes, alors gouvernées par la paire divine, mais surtout par Varuṇa, contiendrait également les liquides utilisés dans le sacrifice. Ces derniers étant compris dans ce terme *iṣ-*, et explicité au deuxième vers par le composé *ghṛtāyonī* « [ceux] dont la matrice (*yōni-*) est le beurre fondu⁵⁴³ ». Enfin, *dānumatyā[s]*, dérivé de *dānumat-* « riche en gouttes⁵⁴⁴ », apparaît seulement deux fois dans le ṚV, avec ṚV I, 51, 4 : ce dernier passage est aussi intéressant dans notre commentaire, parce qu'il associe, lui aussi, les eaux libérées et la domination d'Indra, après qu'il a combattu le serpent et installé l'Ordre harmonieux. Ainsi, nous percevons une certaine relation entre les éléments liquides, notamment sacrificiels, et la souveraineté.

b. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Le contexte cérémoniel se voit donc être mentionné par la parole liturgique, et surtout le chant. C'est le cas au premier vers avec l'utilisation de l'impératif présent *gāyata*, de *GĀ-* « chanter, louer sur un ton chantant ». Les érudits distinguent diverses nuances. Edgren évoque le simple chant de la louange ou la proclamation laudatrice en chanson⁵⁴⁵. Haudry y comprend la célébration ou l'appel selon le cas qui l'accompagne⁵⁴⁶. Kulikov suppose également deux modèles de construction avec ce verbe : l'accusatif désigne l'hymne ou bien la divinité louée, ce dernier se rapprochant alors de l'adresse chantée⁵⁴⁷. Dans le premier hémistiche du premier vers, ce sont les datifs *mitrāya* et *vāruṇāya* qui désignent les destinataires de ces chants. Dans la dernière partie du vers, où nous avons sous-entendu la répétition du même verbe, seul l'accusatif est utilisé avec *ṛtām bhāt*, mais sa valeur reste ambiguë : est-ce l'accusatif de l'hymne ou celui de l'adresse ? Il est difficile de considérer l'utilisation du datif en début de vers, et puis de l'accusatif à sa fin dans le but de dénoter

⁵⁴⁰ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 881.

⁵⁴¹ WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 320.

⁵⁴² GRASSMANN 1873 : 224.

⁵⁴³ LÜDERS 1959 : 711.

⁵⁴⁴ GRASSMANN 1873 : 595.

⁵⁴⁵ EDGREN 1885 : 25.

⁵⁴⁶ HAUDRY 1977 : 334. L'accusatif induit le sens de « célébrer, faire l'éloge de », le datif celui d' « appeler » ou « chanter pour, en l'honneur de » ; toutefois, l'accusatif, peut également fonctionner comme un accusatif interne, et faire référence à l'objet des chants (*gātham, sāman, stotram*) (HAUDRY 1977 : 334-335).

⁵⁴⁷ KULIKOV 2012 : 82.

la même valeur d'adresse. De plus, il est plus aisé de considérer l'accusatif de ce qui est chanté du point de vue du sens : l'Ordre étant en effet installé par les divinités, il est rare de concevoir sa personnification.

Également au premier vers, le poète utilise deux instrumentaux féminins pour faire référence au chant : *vipá* et *girá*, dont les sens sont très proches. Le premier peut se comporter comme un adjectif, adoptant alors le sens de « ravi, adoré » pour qualifier le chant et celui de « excité, enthousiaste » pour des prêtres⁵⁴⁸. Oldenberg perçoit dans sa nature substantivale une idée de vibration et de tremblement, pouvant alors concerner indifféremment le poète, le prêtre et la prière. En effet, l'excitation de la prière ou sa vibration se matérialise par une formule magique⁵⁴⁹. Le deuxième terme, *girá*⁵⁵⁰ peut, lui aussi, avoir un sens adjectival « sublime, élevé, élogieux » ou substantival « chanteur, admirateur ; louange, prière, invocation, chant⁵⁵¹ ». L'association de ces deux termes a été source de beaucoup de difficultés. Böhtlingk et Roth considèrent *vipá* comme un adjectif, ce que Renou conteste pour lui donner une valeur d'apposition à valeur particularisante⁵⁵².

Enfin, au quatrième vers, on remarque l'utilisation de la racine verbale *SAP-* « honorer, adorer, vénérer⁵⁵³ », qui, dans son contexte (*ṛtám ṛténa sápanṭā*), révèle le développement des dieux grâce à l'offrande alimentaire ou liquide, mais aussi grâce à la prière. Il est donc nécessaire de tenir compte du sacrifice dans l'ensemble de ses composantes, tant matérielles qu'orales⁵⁵⁴.

2.3.3. La quatrième partie : ṚV VII, 66, 1-8

prá mitráyora várūṇayo stóma na etu sūṣyāḥ | námasvān tuvijātáyoh || 1 ||

yá dhāráyanta devāḥ sudákṣā dáksapitarā | asuryāya prámahasā || 2 ||

tā na stipā tanūpā várūṇa jaritṛṇām | mitra sādḥáyataṃ dhíyah || 3 ||

yád adyá sūra údité 'nāgā mitró aryamā | suvāti savitā bhágaḥ || 4 ||

⁵⁴⁸ Par souci de précision, notons que *vip-* peut également désigner les bâtons sur lesquels se trouvent les filtres de Soma (« innerlich erregt, begeistert ; bei der Soma-Bereitung die Stäbe, welche den Boden des Trichters bilden und das Seih Tuch tragen » : BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1099-1100 ; « Stäbe, auf welchen das Seih Tuch der Somaseihe liegt » GRASSMANN 1873 : 1282-1283), mais ce sens est réfuté par Bergaigne (1963a : IV-VI) et n'est pas pertinent ici.

⁵⁴⁹ OLDENBERG 1909b : 299-300.

⁵⁵⁰ *Gír-* est hérité de l'époque indo-iranienne, attesté en avestique sous la forme *gar-* « Lob, Preis, Loblied » (BARTHOLOMAE 1904 : 512), et ce dès le vieil avestique par une seule occurrence dans le corpus du Yasna Haptaṅhāiti et trois dans les Gāṇās. Il est intéressant d'observer dans chacune des attestations l'évocation de la divinité de l'Ordre harmonieux, Aša, qui est directement interpellé au vocatif ou énoncé comme destinataire des louanges.

⁵⁵¹ GRASSMANN 1873 : 399-400 ; MAYRHOFER 1992 : 486.

⁵⁵² « Mit begeistertem Liede » (BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1099) ; « inspiration à forme de chant » (RENOU 1960 : 49).

⁵⁵³ GRASSMANN 1873 : 1472.

⁵⁵⁴ BERGAIGNE 1963b : 235.

suprāvīr astu sá kṣáyah prá nú yāman sudānavah | yé no áṃho 'tipíprati || 5 ||

utá svarājo áditir ádabdhasya vratásya yé | mahó rájāna īsate || 6 ||

práti vāṃ sūra údite mitráṃ grñīse váruṇam | aryamáṇam riśádasam || 7 ||

rāyā hiraṇyayā matir iyám avrkāya śávase | iyám víprā medhásātaye || 8 ||

Puisse notre stoma retentissant de Mitra et de Varuna s'avancer, [ce stoma] ayant vénéré ces [deux-ci] dotés d'une puissance innée... || 1 ||

...(Eux deux que) les dieux ont fait s'établir, ceux dotés d'une bonne force mentale, dont le père est la Force mentale, ceux dont la puissance est éminente pour le divin. || 2 ||

Protecteurs domestiques et protecteurs corporels de nos chanteurs, ô Varuṇa, faites réussir nos prières, ô Mitra. || 3 ||

Quand le Soleil s'est levé en ce jour, Mitra, Aryaman, Savitṛ (et) Bhaga, [chacun] met en lumière ceux sans péché. || 4 ||

Puisse ce siège être désormais bien protégé dans le voyage, ô vous, ceux riches en gouttes (de soma) qui nous font traverser la difficulté. || 5 ||

Et même ceux qui sont les rois indépendants de l'ordonnance religieuse qui n'est pas trompée, et aussi Aditi, dominant en tant que grands rois. || 6 ||

Une fois le Soleil levé, tu invoques les deux [divinités], Mitra et Varuṇa, ainsi qu'Aryaman dévorant les ennemis. || 7 ||

Avec la richesse dorée, cette pensée [est] pour la puissance qui ne nuit pas, cette [pensée] inspirée [est] pour l'acquisition de la nourriture sacrificielle. || 8 ||

a. Description des divinités louées et de leur domaine d'action

La paire de Mitra et Varuṇa, qui est d'abord évoquée au premier vers, a déjà étudiée plus haut (cf. RV I, 2, 7-9 au point III.1.3.3.a.). Toutefois, il faut noter que le nom de Varuṇa n'est pas répété lors de l'énumération du quatrième vers, contrairement à celui de Mitra. Ce dernier, étant la divinité du contrat et du lien amical, dispose de fonctions proches de celles d'Aryaman. D'autres divinités sont sollicitées : Aryaman, Savitṛ, Bhaga et Aditi. Ces vers contiennent de nombreuses allusions au Soleil, rappelant le contexte matinal durant lequel cette louange est énoncée⁵⁵⁵. Se poursuivent également les thèmes de la puissance et de la souveraineté.

⁵⁵⁵ RENOUE 1960 : 65 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 963.

Le nom d'Aryaman, qui signifie « ami intime, de coeur⁵⁵⁶ », est hérité et retrouvé dans diverses langues iraniennes : en avestique *airyaman-* « ami, membre de la prêtrise⁵⁵⁷ », en ossète *limān* « ami » et en persan moderne *ērmān* « invité⁵⁵⁸ ». Thieme précise ce concept de lien amical en ajoutant l'idée d'hospitalité, dont Aryaman serait le gardien⁵⁵⁹ (« der Hüter der Gastlichkeit ») : cette qualité est mise en évidence dans ce passage-ci⁵⁶⁰. Il est souvent assimilé à Mitra et Varuṇa, notamment dans la description du maintien de l'Ordre dans le monde social⁵⁶¹. Certains passages évoquent les « chemins d'Aryaman⁵⁶² », parfois associés avec ceux de Mitra et Varuna. Cela peut être de manière explicite ou, comme ici, implicite par la demande de protection du siège, durant la préparation du voyage au cinquième vers (*suprāvīr astu sá kṣáyah prá nú yáman*). L'intervention d'Aryaman dans ce contexte matinal peut alors mettre en avant sa fonction de sécuriser le chemin emprunté par les divinités, de même que les autres divinités énoncées ici, celles-ci étant guidées par les poètes et leurs prières⁵⁶³.

Ensuite, Savitṛ, connu pour mettre en mouvement et conduire les différents cycles et les astres, est souvent associé avec l'aube par son impulsion du jour nouveau⁵⁶⁴. Cette divinité solaire est souvent décrite comme lumineuse, jusqu'à être assimilée au Soleil dès le RV⁵⁶⁵. Ces éléments attestent donc de l'importance de son invocation dans cette louange matinale.

Enfin, Bhaga porte un nom qui désigne les dons de richesse et de prospérité⁵⁶⁶. Il est une divinité héritée des temps anciens : elle correspond à *baga-* en vieil avestique et en vieux perse, ainsi qu'un *Zeús Bagaĩos* en phrygien. Selon Macdonell, Mitra, Aryaman et Bhaga sont alors invoqués ensemble pour donner de la force au laudateur après le lever du Soleil⁵⁶⁷.

⁵⁵⁶ « Busenfreund » (GRASSMANN 1873 : 116). Thieme le fait dériver de l'adjectif *aryá-*, lui-même du substantif *arí-* « ennemi, invité, hôte, étranger », par l'adjonction du suffixe *-man-* (1957a : 74, 78), ou bien le considère comme un composé *bahuvrīhi*, associant le terme *aryá-* avec le mot *man-*, donc « a man who is thought to be and thinks himself a hospitable one » (THIEME 1938 : 135 ; THIEME 1957a : 77).

⁵⁵⁷ BARTHOLOMAE 1904 : 198.

⁵⁵⁸ THIEME 1938 : 102.

⁵⁵⁹ Oberlies définit cette « hospitalité » comme la non-violence envers une personne étrangère sans défense, ce qui constitue un accord établis après la fixation de l'Ordre Harmonieux dont Aryaman est le protecteur (2012 : 130-131).

⁵⁶⁰ THIEME 1938 : 158.

⁵⁶¹ JAMISON, BRERETON 2014 : 44.

⁵⁶² cf. THIEME 1938 : 110.

⁵⁶³ THIEME 1938 : 118.

⁵⁶⁴ MACDONELL 1897 : 32 ; OBERLIES 1998 : 222-223 ; OBERLIES 2012 : 159.

⁵⁶⁵ MACDONELL 1897 : 32 ; HILLEBRANDT 1980 : 71.

⁵⁶⁶ « Zuteiler, Beschenker, Segenspende, der reiche Gaben austheilt, der reiche Herr » (GRASSMANN 1873 : 922). Cf. OBERLIES 1998 : 185 ; OBERLIES 2012 : 131.

⁵⁶⁷ MACDONELL 1897 : 33.

b. *Allusion au contexte rituel*

Sont également présentées diverses allusions au contexte cérémoniel, plus particulièrement à la période matinale. Cela s'observe dès le quatrième vers avec le locatif absolu *sūr[e] údité*, décrivant le Soleil dans son élévation (*údité*, l'adjectif verbal de *út-I-* « aller vers le haut ») dans le ciel, donc durant le matin. Suit une énumération de noms de dieux : Mitra, Aryaman, Savitṛ et Bhaga. Tous sont associés pour la réalisation d'une action commune : celle de *sváti*. Cette forme est une dérivation au subjonctif de la racine *SŪ-*, qui peut avoir deux acceptions : celle de « déplacer, exciter » et celle de « mettre en lumière, créer », qui peut être interprété par « donner naissance⁵⁶⁸ ». Toutes deux sont particulièrement intéressantes dans ce contexte. D'abord, celle de la mise en mouvement renvoie à l'impulsion d'un astre ou d'une journée, ici en l'occurrence au début de la journée de pressurage (ce qui suggère une référence à la fonction de Savitṛ, dont le nom est dérivé de la même racine : cf. *supra*). Geldner met en avant le sens de « définir, déterminer⁵⁶⁹ », ce qui apporte peu de satisfaction ici. Quant à Renou, il met en avant le sens de « procurer par libre incitation », interprété secondairement depuis « susciter⁵⁷⁰ ». Nous avons décidé de conserver « mettre en lumière », qui semble pertinent compte tenu du contexte cérémoniel du matin.

La mise en exergue de l'importance de ces divinités dans le contexte liturgique et matinal se perpétue dans les septième et huitième vers. Est répété le locatif absolu *sūr[e] údite* à la fin du premier hémistiche, déjà énoncé au quatrième vers à la même place : différent seulement les divinités énumérées. On note l'utilisation de l'épithète *riśā́dasam* (« dévoreur d'ennemis ») à la suite du nom d'Aryaman : c'est ce dernier qu'elle qualifie, et non plus Varuṇa (comme c'est le cas en ṚV I, 2, 7). Gonda explique que l'énonciation du nom de ces trois divinités, Mitra, Varuṇa et Aryaman, indique une demande de protection pour celui qui empruntera ce chemin céleste⁵⁷¹. Ce chemin est explicité au cinquième vers par le terme *yáman* : cette forme locative, qui a la particularité de ne pas présenter de désinence, est dérivée de la racine *YĀ-* « aller, marcher, conduire » par l'adjonction du suffixe *-man-* produisant un nom neutre, traduit ici par « ce qui est parcouru, marche, voyage ». Il met donc en avant le mouvement réalisé dans le cadre cérémoniel, qui s'oppose au terme *ádhvan-*, se référant à la distance parcourue. Cette idée de mouvement fait notamment allusion à la venue des dieux dans le sacrifice⁵⁷².

⁵⁶⁸ GRASSMANN 1873 : 1560, 1562. Il convient toutefois de noter que ces deux sens se différencient par la laryngale finale de la racine : alors que le *SŪ-* « exciter, entraîner » comportait la laryngale **-h₂-* (**seuh₂-*), celui qui a le sens d'« engendrer » avait la laryngale **-h₁-* (**seuh₁-*) (MAYRHOFER 1996 : 716).

⁵⁶⁹ « Wenn [sie] die Schuldlosen bestimmen werden » (GELDNER 1951 : 241).

⁵⁷⁰ RENO 1960 : 65.

⁵⁷¹ GONDA 1974 : 150.

⁵⁷² « Herangehen an die Götter mit Opfer oder Gebet, religiöse Feier » (GRASSMANN 1873 : 1109).

c. Représentation de la puissance divine

On rencontre ce thème de supériorité divine dès le premier vers grâce au composé bahuvrīhi *tuvijātāyo[s]* : il associe *tuvī-* « abondant, puissant », dérivé de *TU-* « avoir du pouvoir, prospérer⁵⁷³ », et l'adjectif verbal de *JAN-*, *jātá-* « engendré, né ». L'ensemble fait référence à un pouvoir inné qui qualifie ici la paire divine de Mitra et Varuṇa. Un autre composé mérite un mot de commentaire : *dákṣapitarā*. Il se compose de *dákṣa-*, qui peut être compris comme un adjectif (« adroit, compétent, intelligent ») ou un substantif (« travail bien exécuté, efficace, force, puissance, esprit⁵⁷⁴ »), et du nom du père *pitṛ-* ; il a donc le sens de « conférant ou préservant les forces mentales⁵⁷⁵ ». La tradition admet deux traductions : soit le nom *dákṣa-* est employé comme un nom propre « dont le père est Dakṣa⁵⁷⁶ », soit est mise en avant la fonction qu'il représente⁵⁷⁷. Lundquist traduit par « having ritual skill as father » pour le passage en ṚV III, 27, 9 qui est destiné à Agni⁵⁷⁸. Ce passage présente un contexte similaire au tercet étudié ici par la description de la sagesse des divinités et de l'habileté des acteurs sacrificiels⁵⁷⁹. La structure *sudákṣa- dákṣapitar-* serait une formule pré-védique⁵⁸⁰ qui repose sur un jeu répétant le mot *dákṣa-*⁵⁸¹ : le premier élément de cette formule prend le sens abstrait du substantif (« intelligence, habileté »), référant alors à la sagesse des divinités, et le second à la divinité elle-même, ou à la personnification de la puissance mentale capable de produire une descendance. Cette affiliation des divinités à une entité supérieure évoquant l'habileté intellectuelle procurerait aux divinités « enfants » les caractéristiques de force, de vérité et de sagesse⁵⁸².

L'idée de puissance attribuée à Mitra et Varuṇa se perçoit plus loin avec l'accusatif duel *prámahasā* « très beaux, très glorieux », attribué à Mitra et Varuṇa uniquement dans le ṚV⁵⁸³. Nous avons donné la traduction plus littérale de « dont la puissance est éminente » afin de rendre l'idée

⁵⁷³ GRASSMANN 1873 : 537, 543.

⁵⁷⁴ GRASSMANN 1873 : 570.

⁵⁷⁵ « Geisteskräfte verleihend, Geisteskräfte bewahrend » (GRASSMANN 1873 : 571).

⁵⁷⁶ GRIFFITH 1891 : 84 ; GELDNER 1951 : 240 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 101 ; RENO 1959 : 90.

⁵⁷⁷ BERGAIGNE 1963c : 93 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 964 ; LUNDQUIST 2021 : 129.

⁵⁷⁸ LUNDQUIST 2021 : 143.

⁵⁷⁹ JAMISON, BRERETON 2014 : 963.

⁵⁸⁰ LUNDQUIST 2021 : 136. On la retrouve également en ṚV VII, 66, 2, en MS I, 2, 3, en TS I, 2, 3, 1 et en TB II, 4, 6, 4 (LUNDQUIST 2021 : 134).

⁵⁸¹ RENO 1960 : 65.

⁵⁸² LÜDERS 1959 : 626, 675 ; BERGAIGNE 1963c : 93.

⁵⁸³ GRASSMANN 1873 : 877 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 685. Nous précisons brièvement les propos de Monier-Williams et Cappeller en indiquant qu'il y a effectivement deux occurrences à l'accusatif duel précédées de *asuryāya* qui désignent cette même paire divine : la première se trouve ici, la seconde en ṚV VIII, 25, 3 ; mais il existe une autre attestation au génitif masculin singulier en ṚV V, 28, 4, qui est, quant à elle, dédiée à Agni (cf. GRASSMANN 1873 : 877 ; VISHVA BANDHU 1960 : 633).

d'avancée spatiale contenue dans le préfixe *prá-*, ce dont parviennent à rendre compte Jamison et Brereton dans leur traduction⁵⁸⁴. Il faut souligner que cet accusatif, fonctionnant alors comme l'objet du verbe *dhāráyanta*, est accompagné du datif de destination *asuryāya* au neutre singulier. Cette forme adjectivale est dérivée du nom *ásura-*, qui ne désigne pas le démon ici, mais bien le dieu⁵⁸⁵. Grassmann distingue deux formes, *asurī́a* (*asuryà*) et *asuryá*. Il donne au premier le sens de « spirituel, divin, esprit, dieu » et au second celui de « die Geistigkeit, göttliche Lebensfülle » (« spiritualité, plénitude divine »), « die Geisterwelt, Götterwelt » (« le monde des esprits, des dieux »)⁵⁸⁶. Si on en croit la position de l'accent, c'est ici le premier qui est employé. Il peut parfois servir de titre royal, détenu depuis la naissance, et non pas acquis⁵⁸⁷.

Cette idée de pouvoir inné se prolonge dans le quatrième vers avec le composé nominal *bahuvrīhi ánāgā*, qui se compose du thème *āgas-* « Sünde, Unrecht⁵⁸⁸ » préfixé par *án-*⁵⁸⁹ : il a donc le sens de « sans tort, sans faute, sans reproche⁵⁹⁰ », Bergaigne réfute la traduction par « qui ne vient pas⁵⁹¹ ». Selon Oldenberg, il se réfère au dieu qui doit proclamer l'homme innocent, lui-même devant l'être par sa nature divine en parfaite harmonie avec la Vérité et l'Ordre⁵⁹².

L'idée du pouvoir inné est explicité au sixième vers. Tout d'abord, les divinités invoquées sont qualifiées de *svarāj[as]*, littéralement « régnant (*rāj-*) par eux-mêmes (*svá-*) », renvoyant alors à l'installation de leur autocratie⁵⁹³. Ainsi que mentionné, au terme *samrāja-*, qui désigne le chef « sacerdotal » qui gouverne depuis les anciens temps et possède un pouvoir inné, s'oppose la notion de *svarāj-*, le souverain de la guerre, le héros, le conquérant, celui qui acquiert le pouvoir⁵⁹⁴ (cf. III.2.3.2.a.). Dumézil et Schlerath remarquent que ce qui doit être gouverné n'est attesté nulle part : cela met donc en évidence l'indépendance du pouvoir royal⁵⁹⁵.

⁵⁸⁴ « Whose greatness (goes) forward » (JAMISON, BRERETON 2014 : 964).

⁵⁸⁵ GRASSMANN 1873 : 155.

⁵⁸⁶ GRASSMANN 1873 : 156-157.

⁵⁸⁷ BERGAIGNE 1963c : 87.

⁵⁸⁸ GRASSMANN 1873 : 172.

⁵⁸⁹ La formation morphologique de ce terme est très complexe : il s'agit d'une contraction de la forme plurielle du thème *ánāgas-*, qui prend habituellement la forme *ánāgasas* (MACDONELL 1910 : 232 ; OLDENBERG 1912 : 47).

⁵⁹⁰ BERGAIGNE 1884 : 195 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 96 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 27.

⁵⁹¹ BERGAIGNE 1884 : 195.

⁵⁹² OLDENBERG 1912 : 47.

⁵⁹³ Cette épithète est ordinairement attribuée à Indra, ce qui explique l'interprétation de Renou « eux qui sont des Indra » (1960 : 66) ; mais nous avons décidé de conserver le sens littéral dans notre traduction.

⁵⁹⁴ DUMÉZIL 1939 : 46.

⁵⁹⁵ DUMÉZIL 1939 : 133 ; SCHLERATH 1960 : 132.

Cette qualification du souverain est déterminée par le complément au génitif *ádabdhasya vratásya*. Pour ce qui est du sens ambigu de *vratá-*, il est nécessaire de solliciter plusieurs études afin de tenter de définir le sens. Böhtlingk, Roth et Grassmann le font dériver de la racine *VR̥-* « vouloir », ce dernier donnant alors au substantif le sens de « göttlicher Wille », puis, par extension de sens « göttlicher Ordnung, Gesetz, Gebot », avec une idée d'ordre et de loi⁵⁹⁶. Whitney commence par exposer les choix de ses prédécesseurs, qui privilégient *VR̥-* « vouloir », à l'exception de Müller qui veut une dérivation du *VR̥-* « protéger » (ce qui doit être protégé, enfermé, donc fixé et établi, l'ordre). Whitney restitue le sens originel d'une première racine *VR̥-* « choisir, préférer », qui a ensuite été réinterprétée comme « commander, prescrire⁵⁹⁷ ». Mais, en ce qui concerne la dérivation en *vratá-*, il réfute la dérivation d'une de ces racines (l'adjectif verbal devant alors prendre la forme de *vṛtá-*) pour la racine *VRT-* (« aller, rouler, tourner »), alors thématique sur le degré plein en *vratá-* (ce qui est assez exceptionnel mais présente des analogies, comme par exemple avec les termes *vrajá-* et *tradá-*) : ainsi, s'appuyant notamment sur les propositions de Benfey⁵⁹⁸, il propose le sens de « course d'action, procédure », d'où celui de « conduite, comportement (religieux) », ce qui peut parfois être explicité selon le contexte⁵⁹⁹. Apte perçoit aussi cette idée de passage et de procès par les différents mouvements cérémoniels respectant les règles religieuses et distinguant par la suite le *vratá-* humain du *vratá-* divin (ce dernier devant être plus ancien)⁶⁰⁰. Il décide de traduire l'attestation de l'extrait présenté ici par « dominion⁶⁰¹ ». Plus tard, Schmidt propose une analyse centrée sur ce mot en se focalisant sur le caractère hérité en le comparant avec l'avestique *uruuata-*. De même que Meillet⁶⁰², il montre qu'il faut comprendre le sens d'« accord, contrat oral », issu d'une racine qui évoque la parole (cf. en indo-germanique : **uer-*), en proposant aussi une dérivation de *VRT-* « procéder », qui évoque l'activité religieuse ou sociale, inscrite dans la sphère mentale : il privilégie alors le sens de « vœu » en tant que promesse, serment respectant l'Ordre Harmonieux, ce qui s'accorde bien avec les divinités du contrat, Mitra et Varuṇa⁶⁰³. Bergaigne, quant à lui, conserve le sens de « commandement, ordre », de *VR̥-* « protéger », ce qu'il expose dans sa traduction par « loi », mettant alors en avant sa valeur

⁵⁹⁶ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 706, 1495 ; GRASSMANN 1873 : 1361.

⁵⁹⁷ WHITNEY 1885b : CCXXIX-CCXXX ; cf. APTE 1942 : 407-408.

⁵⁹⁸ Il propose les traductions « (self-chosen) voluntary act, action, doing, work, a devout act » (BENFEY 1866 : 922).

⁵⁹⁹ WHITNEY 1885b : CCXXX.

⁶⁰⁰ APTE 1942 : 408-409, 413-414.

⁶⁰¹ APTE 1942 : 437-438.

⁶⁰² Il étudie ce concept dans la langue sanskrite, dont il donne les sens de « loi, volonté divine », puis dans les langues apparentées : l'avestique gāthique *urvatəm* et l'avestique récent *urvaitiš*, qui ont le sens de « contrat, fidélité », donc de l'accord oral et de la nécessité de le respecter (1907 : 157).

⁶⁰³ SCHMIDT 1958 : 9, 146.

juridique⁶⁰⁴. C'est également le sens perçu par Insler, qui refuse le sens de « vœu » pour privilégier celui de « commandement » (religieux) en justifiant par le contexte grammatical⁶⁰⁵. Brereton poursuit cette idée : rappelant l'étymologie de la « parole vraie » qui est, selon lui, personnifiée par la divinité de Varuṇa, il traduit le concept de *vrata-* par les mots anglais « commandment, ordinance » afin de mieux rendre la notion d'obligation et d'autorité, en tant que capacité de commander⁶⁰⁶. Plus récemment, Lubin présente également une étude fort détaillée de ce terme, qu'il définit comme un « fundamental attribute of divine authority, a law determining the shape and patterns of the physical and social world » : ainsi, il importe de respecter le *vrata-* divin en réalisant les actes et les paroles, notamment cérémoniels, en concordance avec celui-ci⁶⁰⁷. Il commence son argumentation avec une étude comparative du sanskrit *vrata-* avec le grec εὐχή et le latin *votum* : les deux derniers concordent sur leur sens de « vœu », car il s'agit de la déclaration orale de la promesse d'offrandes nécessaire à la réalisation de l'action⁶⁰⁸. Toutefois, du côté indien, le *vrata-* « is a rule adopted, not a promise made ». On désigne donc par ce terme les actes de la divinité appartenant au « regular course of ritual observance corresponding to the particular character of the deity to whom the rites pertain⁶⁰⁹ ». Ainsi, Lubin propose le sens de « rule » dans le sens de « gouvernance, ordonnance divine⁶¹⁰ ». C'est ce dernier sens que nous avons conservé dans notre traduction d'« ordonnance religieuse », car le contexte liturgique est fortement marqué, notamment au cinquième vers, où on évoque un *yāman* (« voyage ») et où les divinités sont décrites comme *sudānava[s]* (« riches en gouttes [de soma] »). Pour conclure, le syntagme *ādabdhasya vratasya*⁶¹¹, envisagé comme « du *vrata* qui n'est pas endommagé par la tromperie (*á-DABH-ta-*) », désigne la protection de l'Ordre Harmonieux par Mitra et Varuṇa contre la tromperie, ces deux dieux ayant installé cet Ordre et s'attelant à sa protection⁶¹².

⁶⁰⁴ BERGAIGNE 1963c : 257.

⁶⁰⁵ INSLER 1975 : 175-176.

⁶⁰⁶ BRERETON 1981 : 68-71.

⁶⁰⁷ « Certain verses [...] require a reading of *vrata* as a routine practice of sacrificial service which the patron of the offering has an obligation to perform. [...] There is still no indication of what this observance requires beyond the offerings themselves, but the idea is there that *yajña* entails conformity to a divine model, a conformity that must be consciously adopted and maintained as an act of allegiance and obedience to the deity » (LUBIN 2001 : 578).

⁶⁰⁸ LUBIN 2001 : 566.

⁶⁰⁹ LUBIN 2001 : 566-567.

⁶¹⁰ LUBIN 2001 : 569.

⁶¹¹ Selon Schmidt, le complément génitif *ādabdhasya vratasya* fonctionnerait comme étant un syntagme dépendant de *svarājo*, ayant alors le sens de « Selbstherrscher des (= über das) untäuschbaren Gelübdes » (1958 : 46) ; selon Renou, il est le complément d'objet du verbe *īśate* (« eux les grands rois disposent du *vrata* » : 1960 : 66).

⁶¹² LUBIN 2001 : 569.

d. Référence à la parole et au chant dans la liturgie

Dans le premier vers, les dieux sont invités par un stoma (*prá [...] stómo na etu sūsyàḥ*). Ce terme technique désigne la louange chantée caractérisée par le nombre de ses répétitions (cf. III.1.1.1.). Cette méthode d'énonciation est qualifiée de *sūsyà[s]*, « son retentissant, bruyant, sifflant⁶¹³ » ; Renou traduit par « à forme d'hymne⁶¹⁴ » pour désigner les mots évoquant la prière ou l'hymne⁶¹⁵. Une autre référence au contexte musical est indiquée par *nāmasvān* : il s'agit d'une dérivation adjectivale produite depuis le terme *nāmas-*, terme très connoté, surtout dans la suite de l'histoire de la langue sanskrite, qui a le sens de « révérence, salutation, adoration⁶¹⁶ ». Le chant est ensuite perçu au troisième vers par le mot désignant l'acteur spécialiste : le *jaritṛ-* « chanteur, invocateur », dont l'étymologie a déjà été étudiée en RV I, 2, 2 (cf. III.1.3.1.b.). La prière est soulignée par *dhīya[s]* (cf. III.1.3.2.c.).

La relation entre le contexte cérémoniel matinal et le chant continue au huitième vers. La même construction est répétée, avec le nominatif suivi du datif à valeur de but, et avec l'utilisation du démonstratif *iyám* pour déterminer le sujet féminin. Dans la première proposition, le sujet est *matī[s]*, nom d'abstrait en *-ti-* dérivé de *MAN-*, désignant alors « la pensée (sainte), la dévotion, le chant religieux⁶¹⁷ ». Il est suivi du complément *avṛkāya śávase*, littéralement « pour la puissance (*śavas-*) protégeant des ennemis (*a-vṛká-*) ». La seconde proposition agence le sujet *vīprā* avec le complément *medhāsātaye* : « pour l'obtention (*sāti-*⁶¹⁸) de la nourriture sacrificielle (*médha-*⁶¹⁹) ». Le terme hérité *vīprā*⁶²⁰ est dérivé de la racine *VIP-*, marquant un mouvement, « tremblant,

⁶¹³ GRASSMANN 1873 : 1412.

⁶¹⁴ RENO 1960 : 65.

⁶¹⁵ Ce *sūsyà-* compte trois occurrences, toutes situées dans le RV : la première en I, 54, 3 (*ārcā divē bṛhatē sūsyām vácaḥ [...]*), la deuxième en V, 86, 6 (*[...] áhāvi havýām sūsyām*), et la troisième ici (GRASSMANN 1873 : 1412 ; VISHVA BANDHU 1960 : 960). Étant accompagné d'un mot qui renvoie à l'hymne, il attribue à ce dernier la valeur de puissance et de prestige dans le cadre liturgique : c'est le cas de *vācas-* dans le premier passage et probablement de *havýām*, qui renvoie au liquide sacrificiel devant être offert (cf. GRASSMANN 1873 : 1656 ; RENO 1960 : 65), mais qui pourrait également être compris comme « ce qui doit être invoqué » (cf. « this forceful oblation [invocation] has been offered » : JAMISON, BRERETON 2014 : 769). Par ailleurs, Renou propose de considérer *sūsyā-* comme une simple variante phonétique de *sūśá-* : cela est admissible, d'une part, par la nécessité de produire une syllabe supplémentaire afin d'obtenir un hémistiche parfaitement octosyllabique, et, d'autre part, par l'accent qui tombe sur le *-i-* (représenté par un svarita sur la voyelle suivante suite à sa consonnification), et non pas sur le *-a-*, ce qui est attendu dans les dérivations adjectivales en *-ya-*. Ce terme *sūśá-* désigne l'élan puis, secondairement, l'inspiration (RENO 1960 : 65) ; s'il est employé seul, il peut également faire référence à l'hymne (RENO 1958a : 44) ou au stoma (RENO 1960 : 65).

⁶¹⁶ GRASSMANN 1873 : 711.

⁶¹⁷ GRASSMANN 1873 : 974 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 623.

⁶¹⁸ Il s'agit d'une dérivation nominale depuis la racine *SAN-* qui peut avoir le sens de « atteindre, acquérir » ou de « donner », les deux ne pouvant pas être distingués de manière claire (GRASSMANN 1873 : 1465) ; le premier sens est privilégié par Grassmann dans cette composition (1873 : 1063).

⁶¹⁹ Grassmann donne ce sens de « Nahrung, Opfertrank, Opfermahl » (1873 : 1465). Il est à distinguer de « Geisteskraft, Weisheit, Einsicht », donc des pouvoirs mentaux (MAYRHOFER 1996 : 378), qui sont obtenus suite à l'acquisition de la nourriture sacrificielle. Afin de préserver le sens littéral, nous ne conserverons donc que le premier sens évoqué.

⁶²⁰ Cf. l'avestique *vifra-* « klug, kundig » (BARTHOLOMAE 1904 : 1448).

oscillant⁶²¹ » (cf. III.2.3.2.b.). Ce substantif peut être employé comme un adjectif (« enthousiaste, sage ») ou un nom (« chanteur, poète »)⁶²². Renou justifie cette interprétation en expliquant que le tremblement causé par les poètes représente cette inspiration sacrée à la parole, le soma étant également connu pour provoquer ces effets « tremblants⁶²³ ». Il est ici un adjectif qualifiant le substantif sous-entendu *matī-*, qui renvoie à la pensée religieuse matérialisée dans le sacrifice. En effet, le verbe *grñīṣe* « tu invoques » au vers précédant indique que la pensée est concrétisée par le chant d'un hymne.

Cette association du chant, ou de son producteur, avec la protection, l'obtention de nourriture et la richesse est intéressante ici : ce n'est pas le dieu qui protège les acteurs cérémoniels, mais la parole matérialisée par le chant qui détient tout ce pouvoir. Ensuite, la richesse est ici exprimée par les termes *rāyā* et *hiranyayā*, tous deux à l'instrumental avec une valeur commitative, marquant l'ajout des bénéfices tirés du chant dans le sacrifice. L'hapax *hiranyayā*, forme instrumentale neutre de *hiranya-*, est hérité : on trouve la forme *zaraniia-* en avestique récent⁶²⁴. Il peut être utilisé en tant que substantif ou adjectif avec le sens de « or, doré⁶²⁵ ». Grassmann, Wackernagel et Debrunner attribuent à ce dérivé la valeur adjectivale, que Grassmann traduit par « Verlangen nach Gold⁶²⁶ ». Ce *-yā* final représente la désinence archaïque de l'instrumental en *-ā* du suffixe *-ya-* : Arnold justifie cela par la métrique, la forme en *-ī* étant celle qui prévalait dans le ṚV⁶²⁷.

2.3.4. La cinquième partie : ṚV VII, 66, 9

té syāma deva varuṇa té mitra sūrībhiḥ sahá | iṣaṃ svàs ca dhīmahi || 9 ||

Puissions-nous être [dignes⁶²⁸], ô dieu Varuṇa, ô Mitra. Nous recevons la boisson (sacrificielle) et la lumière avec les chefs cérémoniels. || 9 ||

⁶²¹ GRASSMANN 1873 : 1282 ; RENO 1958 : 29.

⁶²² GRASSMANN 1873 : 1284 ; ou plutôt « récitateur attitré, qualifié ; orateur » (RENO 1958 : 30, n. 1).

⁶²³ RENO 1958 : 30.

⁶²⁴ BARTHOLOMAE 1904 : 1678.

⁶²⁵ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1299.

⁶²⁶ GRASSMANN 1873 : 1668 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1954 : 213. L'ajout de cette valeur désidérative par Grassmann est interprété plus tard par Renou, qui considère ce terme accompagné de *rāyā* comme étant une apposition précisante, traduisant alors par « richesse, à savoir désir d'or » (1960 : 66).

⁶²⁷ ARNOLD 1905 : 86-87.

⁶²⁸ Proposition de sens par Renou (1960 : 66).

a. Référence au contexte rituel et relation avec le chant liturgique

Comme il a été présenté plus haut, cette cinquième partie se compose d'un simple vers utilisé de manière isolée et avec une valeur conclusive : ainsi, contrairement aux autres parties, il est difficile de produire un commentaire pertinent sur les thèmes qu'il présente, mais le contexte liturgique et la louange y sont explicites. C'est surtout le contexte matinal qui est évoqué, notamment par les allusions au lever du Soleil par *sūrībhi[s]* et (*iṣam*) *svàs ca dhīmahī*. *Sūrībhi[s]* est dérivé de *svār-* « Soleil, lumière » : il peut donc avoir le sens de « lumière, brillance », et, secondairement, ceux de « maître de la victime, celui qui dirige la victime, chanteur, chef du sacrifice, sacrificateur⁶²⁹ ». Ce terme, contenant donc les nuances de puissance lumineuse et solaire et de guide cérémoniel (celui de la victime, mais aussi des poètes⁶³⁰), peut être interprété comme la fusion parfaite du pan liturgique et mélodique de la cérémonie avec le contexte matinal. En effet, ces deux valeurs sont perceptibles dans l'ensemble de l'hymne, et même du śāstra.

Le vers se conclut par le syntagme verbal, composé du verbe *dhīmahī* et des compléments d'objet, *iṣam* et *svà[r]*, qui révèle la réalisation effective de l'acte rituel. On l'interprète par le verbe *dhīmahī* : d'une part, par son analyse morphologique, puisque l'injonctif aoriste permet de marquer une concordance parfaite entre l'énonciation et la réalisation de l'action ; d'autre part, par sa sémantique : étant dérivé de *DHĀ-* « placer, établir, recevoir », il peut désigner l'acte de « déposer le sacrifice », ce qui signifie que le sacrifice est mené à son terme. Il est accompagné de deux compléments : *iṣam*, de *iṣ-*, qui désigne la nourriture sacrificielle et *svà[r]*, qui renvoie à la lumière du Soleil. Ainsi, le texte et le moment de la cérémonie concordent par leur caractère conclusif.

3. Synthèse sur l'étude des samhitās

Cette présentation des samhitās nous a permis de montrer que les hymnes utilisés dans le rituel, qu'ils soient chantés ou récités, sont liés, car ils sont intriqués l'un dans l'autre. C'est ce dont témoigne la première paire de louanges, notamment par le fait que toutes les divinités sont dédicataires d'un tercet. Dans cette succession de divinités, les deux se trouvant aux extrémités, à savoir Agni au début (dans le stotra) et Sarasvatī à la fin (du śāstra), fonctionnent ensemble, ou plutôt se répondent, puisqu'ils organisent tous deux la communication et les échanges entre les deux mondes, terrestre et céleste.

⁶²⁹ GRASSMANN 1873 : 1567 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 119 ; MAYRHOFER 1996 : 793-794.

⁶³⁰ THIEME 1938 : 159.

Ensuite, en ce qui concerne les corpus utilisés dans la cérémonie, nous avons expliqué que les hymnes du SV proviennent du ṚV : ainsi, le premier ājyastotra repose sur le tercet en ṚV VI, 16, 10-12 ; le deuxième sur le tercet en ṚV III, 62, 16-18. De plus, dans la constitution canonique du śastra (qui est illustrée dès le deuxième ājyaśastra, donc la deuxième louange récitée étudiée dans ce travail), la première partie de ses composantes consiste à réutiliser les vers du stotra qui le précède : c'est d'ailleurs indiqué dans le nom de cette partie (« stotrīya » : cf. III.2.1.2.).

Néanmoins, du point de vue interne, cette relation entre chant et récitation est peu exprimée, si ce n'est pas du tout. Nous avons souligné dans la plupart des commentaires (à l'exception du premier ājyastotra) quelques allusions à la dimension orale, que cela soit par le chant ou bien par la récitation. Les termes dominants étaient des mots techniques, comme par exemple *ukthá-* (cf. III.1.3.1.b.). Parfois, il s'agissait de mots poétiques qui sollicitent la mythologie, comme c'est le cas de *kaví-*, attestant également un rapport avec le pouvoir et la souveraineté (cf. III.1.3.3.b.), ou qui évoquent une certaine attache entre les dieux et les louanges, ces dieux étant alors dépeints comme « incitant », « inspirant » ou « guidant » les louanges (cf. III.1.3.5.b., III.1.3.6.c., III.1.3.7.c.). Nous avons également relevé des racines qui font référence à l'une ou l'autre méthode d'énonciation liturgique : nous pouvons notamment citer *ŚAMS-* (cf. III.2.2.2.c.) et *GĀ-* (cf. III.2.3.2.b.). Mais les deux ne seront jamais mis en regard, ni comparés. Il a également été possible de souligner la particularité de la plupart de ces mots centraux d'être hérités, car ils sont également perceptibles en iranien, parfois dans des contextes syntaxiques ou mythologiques similaires. Ainsi, pour conclure, les *saṃhitās* n'attestent pas explicitement d'un lien entre le chant et la récitation, mais elles témoignent de la conscience des poètes védiques que les deux étaient indispensables afin de réaliser le sacrifice. Cette conscience s'exprimera plus tard, dès l'époque de la littérature brāhmaṇique, ce qui sera étudié dans le chapitre suivant.

IV. La relation entre la récitation et le chant dans la littérature brāhmaṇique

1. Contextualisation de la production des brāhmaṇas

Comme cela a été présenté au point II.1., le brāhmaṇa est un texte commentarial en prose relevant de la littérature śrauta, qui décrit les grands sacrifices publics. Il contient notamment diverses spéculations théologiques et rituelles, qui décrivent les modalités de la réussite, ou non, de la cérémonie. Bien qu'il ait longtemps été dévalorisé, ce texte est d'une importance capitale pour comprendre le sacrifice et ses composantes, mais aussi pour avoir un bref aperçu de la pensée sacerdotale védique⁶³¹. Les commentaires des brāhmaṇas relèvent de deux catégories : les Indiens parlent du vidhi « la règle, le précepte » et de l'arthavāda « l'explication du sens ». Ce dernier comprend diverses interprétations du geste cérémoniel, ses origines, des références mythologiques, des questions étymologiques, etc.⁶³²

Le brāhmaṇa donne surtout des éléments de commentaires dans le but notamment d'expliquer l'origine et la raison d'être des paroles et des actes rituels et de justifier leur présence dans la cérémonie⁶³³. Pour ce faire, il n'hésite pas à illustrer ses propos à l'aide de diverses métaphores et références mythologiques. On peut relever différentes recensions qui appartiennent à des écoles particulières : les śākhās (« branches »). Ces śākhās proviennent de diverses régions, communautés ou, parfois, de brahmanes individuels : « for affiliation with a śākhā, along with the duty to transmit its textual heritage, seems to have been largely determined by birth and location: it is worth emphasizing here that a śākhā encompasses not only texts, but also localized, hereditary lineages⁶³⁴ ».

Toutefois, les différentes périodes ne présentent pas de séparation étanche. Le mode de transmission des textes étant à l'époque exclusivement oral⁶³⁵, il est tout à fait plausible que leur production soit plus ou moins contemporaine selon les différents types de textes (que ce soit la

⁶³¹ GONDA 1975a : 342 ; O'FLAHERTY 1985 : 4-5.

⁶³² LÉVI 1898 : 3 ; WINTERNITZ 1927 : 202.

⁶³³ GONDA 1975a : 339.

⁶³⁴ GERETY 2016b : 634.

⁶³⁵ La mise par écrit ne se fait que très tard, au temps d'Asoka en écriture nāgari, mais l'oralité reste le moyen privilégié, encore aujourd'hui : « [s]uch a need [of having suitable writing material] however, was not only not present, but it was to the interest of the priests, who were the hearers of the oldest literature, that the sacred texts which they taught in their schools, should *not* be committed to writing. By this means they kept a very lucrative monopoly firmly in their hands. He who wished to learn something, had to come to them and reward them richly ; and they had it in their power to withhold their texts from those circles whom they wished to exclude from sacred knowledge » (WINTERNITZ 1927 : 31, 34-35).

saṃhitā, le brāhmaṇa, ou le sūtra, ils ont un niveau d'ancienneté différent)⁶³⁶. Ainsi, plus la canonisation est tardive, plus le texte risque d'être exposé aux variations et aux dialectes. Donc, comme l'explique Winternitz, il est impossible, et même illusoire de dater, car on ne peut travailler que par chronologie relative en comparant les tournures stylistiques, les thèmes littéraires et mythologiques, etc.⁶³⁷ Il suffit de voir les textes du YVN, qui entremêlent les passages en vers et les passages en prose. Alors que les vers, pour la plupart, proviennent dans le ṚV (avec parfois quelques variations selon la recension), la prose est typique du YV. Dans les recensions plus anciennes, les vers sont directement suivis de l'explication en prose qui justifie les actes sacrificiels et à décrire l'origine et le sens caché des divers rites⁶³⁸.

La production des textes brāhmaṇiques présuppose l'arrangement canonisé des saṃhitās⁶³⁹, et surtout, puisque chacun est associé à une école particulière, les devoirs des différents prêtres ont dû être définis dans le cadre sacrificiel⁶⁴⁰. Ainsi, il a fallu attendre la fixation de la cérémonie, qui s'était progressivement complexifiée avec le temps, et la répartition de prêtres spécialisés dans le sacrifice public. Toutefois, tous les prêtres et tous les Védas n'ont pas été mis en place en même temps : on compte trois Védas principaux (ṚV-YV-SV) et l'AV, plus tardif, qui marque une nouvelle étape dans l'évolution du système rituel védique, puisque le prêtre qui en est le spécialiste doit avoir connaissance des trois autres textes afin de jouer le rôle d'observateur du sacrifice pour vérifier son bon déroulement et corriger les éventuelles erreurs⁶⁴¹. Cette idée se retrouve également dans les brāhmaṇas, qui présupposent une connaissance globale et complète du sacrifice et exposent les points essentiels des pratiques par des commentaires dogmatiques et symboliques⁶⁴².

Chaque Véda comporterait alors une saṃhitā⁶⁴³ et un brāhmaṇa, mais cela n'est pas la conclusion que tirent certains chercheurs avec avec les textes qui sont parvenus jusqu'à nous. En effet, on aurait au mieux différentes recensions d'une même collection originale, chacune se

⁶³⁶ LÉVI 1898 : 6-7.

⁶³⁷ WINTERNITZ 1927 : 25-26.

⁶³⁸ EGGELING 1882 : XXII-XXIII ; STAAL 1983a : 32.

⁶³⁹ Au moins celle du ṚV, mais il n'est pas impossible que la compilation des hymnes des autres textes, SV, YV et AV puissent être contemporaine du début de la littérature brāhmaṇique. Il faut en tous cas distinguer les deux, car il y a une évolution du contexte religieux et social, ce qu'on voit par exemple par la création et le développement de divinités mineures, comme Viṣṇu, Rudra, Śiva, Prajāpati, etc. (WINTERNITZ 1927 : 195-196).

⁶⁴⁰ MÜLLER 1859 : 173 ; HAUG 1863 : 9 ; KEITH 1914 : LXXXVI ; KEITH 1925 : 16 ; WINTERNITZ 1927 : 195.

⁶⁴¹ EGGELING 1882 : XX-XXI.

⁶⁴² EGGELING 1882 : XXIII, XLVII.

⁶⁴³ Haug précise « une portion mantra », regroupant alors les prières sacrées, les invocations aux divinités, les vers récités et chantés, donc tout ce qui est prononcé par le prêtre (1863 : 2).

différenciant par quelques détails de lecture⁶⁴⁴. Seuls les brāhmaṇas des écoles aux nombreux de fidèles ont dû être préservés (notamment pour éviter la multiplication de manières de réaliser un « bon » sacrifice)⁶⁴⁵. Ce qui permet également de nuancer, c'est l'existence du YVN, dont les saṃhitās comportent en leur sein des passages de type « brāhmaṇa », contenant donc cette argumentation théologique qui est devenue par la suite cette catégorie textuelle que chacun des Védas possède⁶⁴⁶.

2. Textes associés avec le Ṛgveda et le Sāmaveda

2.1. Les brāhmaṇas du Ṛgveda

Du groupe textuel du ṚV ne nous sont parvenus que les textes de l'Aitareya Brāhmaṇa et du Kauṣītaki Brāhmaṇa. Les deux s'accordent sur la majorité de leur contenu, qui se concentre surtout sur les sacrifices à Soma, l'Agnihotra, le Rājasūya, etc., mais c'est l'AB qui est le plus prolifique en termes d'informations. Le Kauṣītaki s'attelle surtout à énumérer les sujets textuels contenus dans l'AB, et donne quelques renseignements d'ordre plus spéculatif et philosophique⁶⁴⁷. Il est d'usage de considérer le premier comme le plus ancien parmi les textes du ṚV, surtout les cinq premiers livres sur les quarante qui le constituent, le second étant perçu comme une extension de l'AB⁶⁴⁸.

2.2. Les brāhmaṇas du Sāmaveda

Contrairement au ṚV, dont peu de textes ont survécu aux aléas du temps, les textes commentariaux du SV sont excessivement nombreux. Les deux textes principaux sont le PB (qui appartient à la Kauthuma śākhā) et le JB (un texte fragmentaire qui appartient à la Jaiminīya śākhā). Ils ont le même contenu, surtout en ce qui concerne l'Agniṣṭoma, mais présentent les choses différemment. Alors que le PB est très austère, le JB abonde en détails. Caland explique que les mythes référencés dans le PB ne sont plus compréhensibles, faute de description détaillée, mais il suppose que le PB a emprunté à l'autre brāhmaṇa. De plus, le JB se caractérise par certains traits

⁶⁴⁴ MÜLLER 1859 : 172, 345.

⁶⁴⁵ EGGELING 1882 : XXIII.

⁶⁴⁶ Gotō, renvoyant aux travaux de Naoko Nishimura sur le Darśapūrṇamāsa, montre les différences concernant l'arrangement et la description la cérémonie entre les passages explicatifs du YVN et les brāhmaṇas du YVB, typiquement le ŚB, concluant alors sur la forte proximité plus grande du ŚB avec les sūtras, plutôt qu'avec les textes du YVN (2016 : 543).

⁶⁴⁷ KEITH 1920 : 23.

⁶⁴⁸ KEITH 1920 : 35, 42, 46 ; KEITH 1925 : 19 ; WINTERNITZ 1927 : 190 ; GONDA 1975a : 347 ; WITZEL 1989 : 122.

linguistiques archaïsants du JB⁶⁴⁹. Selon Renou et Gonda, les différences entre les deux sont minimales, et ne s'expliquent que parce que le PB se base sur la seule école Kauthuma et le JB sur d'autres écoles⁶⁵⁰.

Par ces considérations, on croirait à l'ancienneté du JB, mais cela est loin d'être consensuel. Caland suppose que le JB est plus ancien, notamment par les passages qu'il a en commun avec d'autres textes commentariaux (surtout le ŚB et, dans une certaine mesure, la TS, l'AB et le KB). Il est suivi de Winternitz et de O'Flaherty, ce dernier justifiant par le fait que le JB raconte les histoires entièrement, alors que le PB ne fait que donner les références, ce qui prouve que le PB connaissait le contenu du JB⁶⁵¹. De l'autre côté, d'autres érudits favorisent l'hypothèse selon laquelle le PB est le texte le plus ancien. D'abord, Wackernagel soumet l'hypothèse que les plus anciens textes commentariaux, hors *saṃhitās*, sont le PB et le TB : suit alors un groupe textuel plus récent, où JB serait le plus ancien, l'AB relativement plus récent, mais en étant moins original, le plus récent est alors le ŚB, mais ce dernier est d'un ordre différent. Oertel voit dans quelques passages du JB l'ajout de nouveaux détails dans un stock de légendes archaïque. Ensuite, Keith argumente par le fait que les deux textes se différencient par leurs choix de conserver ou non certains détails en fonction des écoles sur lesquelles ils se basent. Bodewitz s'accorde avec ce dernier⁶⁵². Pour notre part, il nous est encore impossible d'affirmer l'ancienneté de l'un ou de l'autre. La difficulté réside surtout dans le caractère négligé du JB, d'une part, à cause de son aspect fragmentaire et de l'existence de peu de bons manuscrits, d'autre part, à cause de ses nombreux passages nébuleux, qui ont laissé penser pendant longtemps que ce n'était qu'un simple livre d'histoires et qu'il ne décrivait pas le rituel védique⁶⁵³ : il est aujourd'hui relativement consensuel que le rituel est au cœur de ses élucubrations.

Il existe également d'autres textes mineurs : le *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa*, compris comme un supplément du PB en donnant quelques détails supplémentaires sur certaines cérémonies et expiations ; le *Sāmavidhāna Brāhmaṇa*, décrivant les pratiques magiques des divers *sāman* ; l'*Ārṣeya Brāhmaṇa*, composé d'une liste de *sāman* des deux premiers *gānas* ; le *Devatādhyāya*

⁶⁴⁹ CALAND 1931 : XIX.

⁶⁵⁰ RENO 1947 : 101 ; GONDA 1975a : 348-349.

⁶⁵¹ CALAND 1915 : 28, 37-40 ; WINTERNITZ 1927 : 191 ; O'FLAHERTY 1985 : 14 ; JAMISON 1991 : 14.

⁶⁵² WACKERNAGEL 1896 : XXX ; OERTEL 1897 : 25 ; KEITH 1925 : 19 ; KEITH 1932 : 699-700 ; BODEWITZ 1990 : 21 ; cf. également GOTŌ 2016 : 542.

⁶⁵³ « The *Jaiminīya* is on the whole a dull and uninteresting work, as compared with others of its class. A most unreasonable share of its immense mass is taken up with telling on what occasion some being « saw » a particular *sāman* and “praised with it,” thereby attaining certain desired ends, which may be attained by others that will follow his example, and the *pseudo*-legends thus reported of fabricated average of a degree of flatness and artificiality quite below the ordinary » (WHITNEY 1885a : CXLIV-CXLV). Cf. O'FLAHERTY 1985 : 8.

Brāhmaṇa, contenant une liste des divinités à qui sont adressés les chants ; le Saṃhitopaniṣad Brāhmaṇa, qui explique les effets de la récitation et du chant, ainsi que la relation entre les sāmans et les mots sur lesquels ils sont chantés ; le Vaṃśa Brāhmaṇa, qui fait la liste des professeurs du SV, etc.⁶⁵⁴ Puisque dans notre étude, nous comparons les textes plus anciens afin d'observer leurs accointances, et potentiellement leur ancienneté, nous utiliserons alors l'AB du RV et le JB du SV.

3. Extension de l'étude aux textes yajurvédiques

Les textes yajurvédiques sont intéressants dans le cadre d'une étude telle que la nôtre pour des raisons pratiques. D'autre part, prendre en compte le YV est important, car cela permet d'évoquer la vieille association de la triade ṛc-sāman-yajus. Celle-ci permet le succès du sacrifice, car elle sollicite les différentes fonctions des prêtres officiant le sacrifice (respectivement le hotṛ, l'udgātṛ et l'adhvaryu). Le brahman, et l'AV associé, est ajouté ultérieurement⁶⁵⁵. Le YV comporte deux types de corpus : le Yajurveda blanc (YVB) et le Yajurveda noir (YVN). La seconde appellation est justifiée par le fait que le texte se compose, non seulement de mantras, comme c'est le cas pour le YVB, mais également de passages commentariaux en prose dits « brāhmaṇas ». Le YVN serait le plus ancien, car le YVB est produit dans le seul but d'imiter les saṃhitās des autres Védas⁶⁵⁶. Ensuite, pour ce qui est du YVB, nous utiliserons le texte le plus récent, mais le plus complet du ŚB.

La conservation des śākhās témoigne de la grande diversité du YV. Nous n'évoquerons que les principales : le YVN a la Maitrāyaṇi, la Kaṭhaka, la Kapiṣṭhala(-Kaṭha) et la Taittirīya⁶⁵⁷. Toutes sont fort semblables, reprenant un corpus de mantras et un stock mythologique communs⁶⁵⁸. Le YVB, quant à lui, présente la Vājasaneyi. À l'exception de la Maitrāyaṇi, tous ont un brāhmaṇa associé, mais les seuls qui nous soient parvenus dans leur entièreté sont le TB et le ŚB. Le plus récent, mais le plus complet, accentué et présentant des thèmes très anciens⁶⁵⁹, est le ŚB, qui relève

⁶⁵⁴ KEITH 1925 : 18 ; WINTERNITZ 1927 : 191 ; CALAND 1931 : I-IV ; SHASI 1997 : 62-80.

⁶⁵⁵ RENOU 1947 : 2 ; GONDA 1975 : 8.

⁶⁵⁶ LÉVI 1898 : 4 ; WINTERNITZ 1927 : 171 ; RENOU 1947 : 138 ; GONDA 1975a : 332 ; RENOU, FILLIOZAT 1985 : 281.

⁶⁵⁷ KEITH 1914 : LXXXVI. Ce n'est toutefois pas l'avis de Von Schroeder qui veut que la KS et la MS soient plus anciens que la TS (1970 : X-XI), mais les arguments utilisés sont difficilement contraignants selon Keith (1914 : XCI). Comme Schroeder, Jamison pose l'antériorité de la MS et de la KS par rapport à la TS (1991 : 13-14). De même, Gotō pose d'abord l'ancienneté de la MS, puis celle de la KS et enfin vient la TS (2016 : 542, 545).

⁶⁵⁸ Gonda évoque notamment l'existence d'un « YV original » perdu (impossible à reconstruire avec les recensions que nous possédons aujourd'hui), mais on pourrait suggérer son existence par quelques passages portant sur le darśapurṇamāsa, les sacrifices de soma, l'Agnicayana et l'Aśvamedha (1975 : 323). Gotō partage cette idée, en soulignant les thèmes partagés avec le ŚB (2016 : 546).

⁶⁵⁹ Selon Gotō, ces thèmes existaient avant la période des brāhmaṇas : ils ont ensuite été révisés et réinterprétés, mais il est certain que ce ne sont pas des thèmes complètement empruntés, car l'écriture varie faiblement (GOTŌ 2016 : 546).

du YVB. Il comporte deux recensions : une en Mādhyandina et une en Kāṇva, la première étant la mieux connue⁶⁶⁰.

4. Passages communs entre les différents brāhmaṇas

Ainsi qu'il a été évoqué, la période des saṃhitās précède celle des brāhmaṇas, et on le perçoit en effet par le développement de certaines thématiques ou spéculations en germe dès la littérature ṛgvédique :

in Brāhmaṇic speculation the ritual comes to be more and more *the* compelling mechanism in the cosmos, to which even the gods are subject. The Brāhmaṇic universe (and quite possibly the universe of the Vedas) is intellectually structured as a set of homologues linking the divine or cosmic realm, the Human realm, and the ritual realm. Participants and objects in the ritual stand for, embody, and indeed actually *become* participants and objects in the larger sphere of human life and in the cosmos.⁶⁶¹

Ainsi, le sacrifice acquiert une place centrale dans les spéculations parce que « the performance of the ritual is a way of exerting control on the unruly human and natural forces in the universe by controlling their representatives within the restricted compass of the ritual ground. Microcosm controls macrocosm. Because of the power of the ritual to effect this control, it becomes an independent and ultimately transcendent force, almost another, separate *actor* akin to the gods⁶⁶² ». Pour décrire et justifier le rituel, bon nombre de mythes et d'explications en tous genres sont utilisés, mais chacun des textes ne permet pas d'avoir une vue d'ensemble de ces mythes, et encore moins du rituel. En effet, chaque texte se différencie car il se focalise sur certains détails choisis spécifiquement pour justifier sa vision du rituel en cours de réalisation⁶⁶³.

Bon nombre d'érudits, d'Oertel et Lévi à Jamison, ont remarqué que certains brāhmaṇas concordent sur l'explication de certains thèmes et sur quelques aspects de la présentation du rite : « in the essentials of their contents the Brāhmaṇas all agree fairly well with one another. In the main the same subjects are always dealt with ; and all these works bear the same stamp. This is the more noticeable, as we are compelled to assume a period of several centuries for the origin and propagation of this literature⁶⁶⁴ ». Oertel explique que « for the parallelism of ritualistic passages, not only in Brāhmaṇas of the same school, but also in those belonging to different schools, plainly

⁶⁶⁰ EGGELING 1882 : XXVI-XXVIII ; WINTERNITZ 1927 : 169-170, 192 ; RENO 1947 : 170 ; GONDA 1975a : 326-328, 350-352 ; RENO, FILLIOZAT 1985 : 280 ; WITZEL 1989 : 122-123 ; JAMISON 1991 : 13-14

⁶⁶¹ JAMISON 1991 : 25.

⁶⁶² JAMISON 1991 : 26.

⁶⁶³ Cf. JAMISON 1991 : 27.

⁶⁶⁴ WINTERNITZ 1927 : 194.

suggests the fact that, aside from their legendary material, the compilers of our present Brahmanas drew a certain amount of theological and ritualistic matter from existing collections⁶⁶⁵ ». Ainsi, ce stock commun, qui aurait déjà existé à une époque « prébrāhmaṇique » est alors réinterprété librement par chacune des écoles⁶⁶⁶. C'est en effet ce qu'exprime Lévi :

pour peu qu'on compare les Brāhmaṇas, on est frappé de leur unité fondamentale : un trésor commun d'aphorismes, de sentences, d'anecdotes, de légendes circulait dans les clans sacerdotaux, revêtu par la tradition d'une autorité canonique; chacune des grandes écoles qui l'avaient adopté l'avait pas une altération inconsciente accommodé à son génie propre, brutal chez les adeptes du Yajur-Veda Noir, artistique et subtil chez ceux du Yajur-Veda Blanc, épris de merveilleux chez ceux du Sāma Veda, harmonieux et affiné chez ceux du Ṛg-Veda ; mais partout l'original unique apparaît vigoureusement sous les retouches. [...] Si l'accord porte sur des textes qui n'appartiennent pas au même Veda, quel qu'en soit le nombre, la doctrine énoncée a le droit d'être considérée comme la doctrine officielle du brahmanisme ; si les passages parallèles ne se rencontrent qu'à l'intérieur d'un seul Veda, quel que soit le nombre des écoles, la doctrine ne faut que pour ce seul Veda [...].⁶⁶⁷

Toutefois, Renou précise que les concordances entre des textes commentariaux de différentes branches ne vont jamais jusqu'au vocabulaire ni à l'utilisation des mêmes versets pour les mêmes objectifs⁶⁶⁸. Jamison affirme le contraire, puisqu'elle parvient à montrer par l'étude de deux grands récits mythologiques que le mythe est composé, non seulement du thème poétique, mais aussi du langage et de l'inscription du mythe dans le sacrifice⁶⁶⁹. Il faut donc prendre en compte tous ces éléments lors d'une étude comparative des brāhmaṇas. Gonda nous met toutefois en garde contre la surévaluation des passages parallèles⁶⁷⁰, car cette similarité entre différents textes peut être la conséquence d'une opinion générale et répandue, qui a fait l'objet d'un emprunt ou d'une interprétation secondaire (il faut aussi avoir à l'esprit que tous les rites ne sont pas traités dans tous les brāhmaṇas, et donc, les textes plus tardifs peuvent aisément ajouter d'autres détails et d'autres interprétations)⁶⁷¹.

Il est donc aisé de trouver des thèmes et des passages textuels communs dans les textes commentariaux, mais détailler les liens qui les unissent est plus difficile et risqué, car il y a

⁶⁶⁵ OERTEL 1897 : 16.

⁶⁶⁶ OERTEL 1899 : 445-446.

⁶⁶⁷ LÉVI 1898 : 8.

⁶⁶⁸ RENO 1947 : 39.

⁶⁶⁹ JAMISON 1991 : 2, 33.

⁶⁷⁰ Doit-on parler d'emprunt ? d'une histoire acceptée de manière consensuelle par tout le monde ? C'est le cas par exemple de l'histoire du mètre gāyatrī qui vole vers le Soma pour le faire descendre sur terre (histoire qui est attestée dans une vingtaine de passages : GONDA 1975a : 359).

⁶⁷¹ GONDA 1975a : 370-371.

également des problèmes de chronologie. Keith explique que la TS, bien qu'elle soit ancienne et indépendante, serait plus tardive que le socle ancien de l'AB⁶⁷². Caland relève de nombreux passages parallèles entre le JB et le ŚB (le premier lui paraissant plus original et mieux construit), mais il est difficile d'en tirer des conclusions pouvant permettre de déterminer une chronologie précise et certaine, notamment parce que le JB présente, lui aussi, des correspondances avec d'autres textes⁶⁷³.

5. Définition de la relation entre le chant et la récitation selon les textes

Notre étude des textes commentariaux portant sur la relation entre la récitation et le chant dans le cadre liturgique se concentre sur les passages suivants : JB I, 105-106 ; AB II, 37-38, AB III, 4 ; TS III, 2, 7, 1-3 ; et ŚB IV, 3, 2, 1-5. Ces passages se focalisent sur la relation entre le chant et la récitation (rejetant alors la triple partition ṛc-sāman-yajus, qui n'entre pas dans notre raisonnement), mais tous n'expliquent pas cette relation ; ont été conservés les passages traitant uniquement des louanges du pressurage du matin de l'Agniṣṭoma. C'est le cas de JB I, 105-106, qui décrit les ājyastotras : en effet, selon les attestations de Vishva Bandhu dans le premier volume du JB, la relation entre les deux types de louanges est expliquée pour d'autres pressurages ou d'autres cérémonies⁶⁷⁴. Bien que ce passage ne traite pas de la relation entre les deux louanges, on pourrait suggérer une référence à un autre passage dans les annexes du livre qui explicite cette relation. Ensuite, pour ce qui est des passages de l'AB (II, 37-38 et III, 4), la relation entre les deux louanges est plus détaillée et convient à nos conditions de sélection, car ils traitent du praūgaśastra, associé au stotra qui le précède. D'autre part, les choix des passages de la TS et du ŚB est plus complexe. En effet, les passages de la TS concernant l'Agniṣṭoma (une partie du premier kāṇḍa et tout le troisième) ne présentent pas l'association du stotra et du śastra en ces termes⁶⁷⁵. Toutefois, un autre terme est utilisé comme synonyme de *stotrā-* : *stutā-*. Ce dernier est également attesté avec *śastrā-* pour désigner cette même association de louanges au cœur de notre étude, et il l'est notamment dans la partie concernant l'Agniṣṭoma⁶⁷⁶ : nous avons donc conservé le passage en TS III, 2, 7, 1-3. Enfin, en ce qui concerne le ŚB, le même problème s'est posé qu'avec la TS. Toutefois aucune

⁶⁷² KEITH 1914 : XCVIII-XCIX.

⁶⁷³ CALAND 1915 : 28.

⁶⁷⁴ Les attestations des deux types de louanges sont en JB I, 179, qui traite de l'Ukthya ; en JB I, 192, sur le Ṣoḍaśin ; et en JB I, 279, une annexe sur les hymnes purificateurs (VISHVA BANDHU 1973b : 1418, 1631-1632).

⁶⁷⁵ Les occurrences en TS sont : I, 8, 18, 1 ; III, 1, 2, 4 ; V, 3, 4, 6 ; V, 4, 10, 2 ; VI, 6, 11, 1.4.6. Elles concernent d'autres parties de la cérémonie de l'Agniṣṭoma, et d'autres cérémonies comme l'Agnicayana, le Rājasūya, etc. (VISHVA BANDHU 1962 : 3052-3054, 3485).

⁶⁷⁶ Les occurrences en TS sont : III, 2, 7, 3 ; V, 6, 8, 6 ; VII, 3, 13, 1 (VISHVA BANDHU 1962 : 3052-3054, 3485).

attestation de *stotrā-* et de *śastrā-* n'entre dans nos critères de sélection. Quelques attestations de *stutā-* avec *śastrā-* sont intéressantes, mais elles ne concernent pas le pressurage du matin. Nous avons finalement décidé d'utiliser ŚB IV, 3, 2, 1-5, car il traite de la relation entre les deux louanges, plus précisément entre les unités liturgiques de la ṛc et du sāman, sans toutefois utiliser les terme *stotrā-* ou *stutā-* pour désigner le chant (il n'y fait référence qu'en utilisant une dérivation verbale de la racine *STU-*).

5.1. Le Jaiminīya Brāhmaṇa : JB I, 105-106⁶⁷⁷

*devāsurā vā eṣu lokeṣv aspardhantāsmīn bhuvane | te devā akāmayantemān lokān
jayemāsurān⁶⁷⁸ spardhāṃ bhrātr̥vyān iti | ta etāny ājyāni stotrāṇy apaśyan | tair
astuvata | tair imān lokān ājayan | imam eva lokam āgneyenājayann antarikṣam
maitrāvaruṇenāmum aindreṇa diśa evaindrāgnena | tad yad imān lokān ājayaṃs tad
ājyānām ājyatvam | emān lokān jayati spardhāṃ dviṣantaṃ bhrātr̥vyam ya evaṃ veda ||
te devā abruvan vīmāni bhajāmahā iti | teṣāṃ ha vibhāge na samapādayan | te
'bruvann ājim eṣām ayāma giriṃ kāṣṭhāṃ kṛtveti | [...] || 105 ||*

*teṣāṃ paccho 'sṛjyanta | teṣāṃ agniḥ prathama udajayat | atha mitrāvaruṇāv
athendrah | athaikam anujjītam āsīt | tad indro 'ved agnir vāvedam ujjeṣyatīti | so
'bravīd agne yatara āvayor idam ujjayāt tan nau sahāsad iti | tatheti | tad agnir
udajayat | tad enayos sahābhavad adhyardham anyasya stotram adhyardham anyasya |
[...] || tad āhur yad ājyāni sarvāṇi samānanidhanāni kenājāmi kriyanta⁶⁷⁹ iti |
nānādevatyānīti | brūyān tenājāmīti | atho yan nānārūpānīti | brūyān teno eveti || te vā
ete paśava eva | yad ājyāny antassadasaṃ stuvanti tasmād grāmyāḥ paśavo 'ntar grāme
nyokasaḥ | parācīṣu punar abhyāvartan⁶⁸⁰ | tasmād grāmyāḥ paśavaḥ parāñcaḥ prātaḥ
prerate te sāyam samāvartante | nānārūpāsu stuvanti | tasmād grāmyāḥ paśavo*

⁶⁷⁷ Présentation du texte translittéré sur base de l'édition de Lokesh, Raghu et Renou de 1986.

⁶⁷⁸ Caland transcrit *jayamāsurān*, lisant donc un impératif plutôt qu'un optatif (CALAND 1919 : 21) ; l'utilisation de l'un ou l'autre mode ne diffère pas ici, car on doit simplement y comprendre l'encouragement plus ou moins fort à l'action.

⁶⁷⁹ Bodewitz propose de corriger, soit *kriyanta* en *kriyata* (cf. le passage correspondant en PB VII, 2, 5 : CALAND 1931 : 135, n. 3), soit *ājāmi kriyanta* en *ājāmīkriyanta* (cf. l'étude d'Ehlers sur JB II, 188 : EHLERS 1988 : 46), cette dernière correction étant préférable selon lui (BODEWITZ 1990 : 235).

⁶⁸⁰ Différentes corrections sont proposées : Gotō, qui se base sur l'étude d'Hoffmann sur la racine *VṚT-*, corrige en **abhy-ā-vartante* car, selon lui, ce verbe doit toujours être utilisé à la diathèse médiane (HOFFMANN 1976 : 589, n. 1 ; GOTŌ 1987 : 289, n. 681) ; Bodewitz corrige en *abhyāvartam* par comparaison avec PB VI, 8, 13 : il rejette les autres propositions car *parācīṣu* et *punar abhyāvartan* sont deux méthodes de chant différentes : on doit considérer *parācīṣu [stutvā]*, qui renvoie soit au bahiṣpavamānastotra soit aux ājyastotras, d'abord chanté sans répétition, puis avec (cette dernière proposition est la plus pertinente, puisque le passage décrit ces louanges, tant dans le JB que dans le PB).

*nānārūpāḥ | nānādevatyāsu stuvanti | tasmād grāmyāḥ paśavo nānā | te yathāyatham
sāyaṃ grhān abhyupāyanti || 106 ||*

Ainsi, les dieux et les démons s'affrontaient pour ces mondes, pour cet espace terrestre. Les dieux avaient ce désir : « puissions-nous gagner ces mondes contre les démons, et (gagner) la [gloire] convoitée contre les rivaux. [Les dieux] apercevaient ces stotras ājyas. Ils chantaient avec elles. Ils gagnaient ces mondes par elles. Ainsi, ils gagnaient ce monde-ci par ce qui appartient à Agni, l'espace atmosphérique par ce qui appartient à Mitra et Varuṇa, ce monde-là par ce qui appartient à Indra, et ces directions par ce qui appartient à Indra et à Agni. En ce qu'ils gagnaient ces mondes, c'est ce qui est l'ājya des ājyas. Celui qui sait ainsi gagne ces mondes, (et) la [gloire] convoitée contre le rival haïssant. Les dieux dirent : « répartissons-nous celles-ci (ces louanges). » Mais ils ne convenaient pas de la répartition. Ils dirent : « allons en course (de chars) pour elles après avoir fait de la montagne la ligne d'arrivée. [...]

Ils libéraient un (dieu) à la fois. Parmi eux, Agni atteint (l'arrivée) le premier. Ensuite, Mitra et Varuṇa, puis Indra. Alors, un[e course] était (encore) non-gagnée. Indra comprit : « Agni gagnera celle-ci de nouveau. » Il dit : « Agni, celui de nous deux qui gagne cette [course], cela doit être commun (partagé) à nous deux. » « Ainsi (soit-il). » Agni la gagna. Cela devint commun (partagé) des deux : (ils firent) un stotra et demi de l'un et un et demi de l'autre. [...] Ils dirent alors : « si tous les ājyas ont la même finale, par quoi ce qui est non-apparenté est fait ? » « Ce sont (les choses qui ont) diverses divinités. » Ils doivent dire : « c'est non-apparenté par cela. » Ensuite, (ils dirent :) « c'est parce qu'ils ont diverses formes. » Il doivent dire « c'est ainsi par cela. » En effet, [les ājyas] sont ainsi ces animaux. Parce qu'ils chantent les ājyas à l'intérieur des sadas, voilà pourquoi les animaux domestiques sont ceux qui préfèrent rester dans le village. Ils approchaient de nouveau vers l'extérieur. Voilà pourquoi les animaux domestiques orientés vers l'extérieur partent le matin, et reviennent le soir. Ils chantent des [louanges] aux diverses allures. Voilà pourquoi les animaux domestiques ont diverses formes. Ils chantent des [louanges] à diverses divinités. Voilà pourquoi les animaux domestiques sont divers. Ils arrivent vers (leur) maison au soir chacun séparément. || 106 ||

a. Référence à la mythologie : la louange utilisée dans le combat

La thématique du combat cosmogonique est prééminente dans ce passage. Il commence, en effet, avec le composé nominal dvandva à valeur copulative *devāsurā*. Cette association est assez curieuse. Alors qu'on se serait attendu à une particule de coordination *ca* pour unir deux membres

tout en soulignant leur complémentarité (cf. III.1.3.2.a.), on a ici l'association des deux groupes de protagonistes dans une même structure grammaticale. Dans la suite du texte, ils sont séparés, les dieux mis en position d'actant, car ils *akāmayant[a i]mān lokān* contre les vils démons, qualifiés de *bhrātṛvyān*. Ce terme peut avoir plusieurs sens : il désigne soit un membre de la famille (« le fils du frère, cousin », dérivé de *bhrātṛ-* « le frère »), soit un ennemi⁶⁸¹. Avec l'utilisation d'un terme qui évoque la généalogie, on doit comprendre que les membres d'une même famille se sont différenciés ultérieurement (la littérature brāhmaṇique comprend en effet les deux groupes d'entités comme les enfants de Prajāpati⁶⁸²), soit on veut souligner la nature immortelle de ces deux communautés.

Ce composé *devāsurā* fonctionne comme le sujet du verbe *asparḍhanta*, imparfait de *SPṚDH-*, qui signifie « concurrencer, rivaliser avec, lutter, combattre » ou, de manière plus neutre, « aspirer à, rechercher⁶⁸³ » : avec les compléments au locatif *eṣu lokeṣ[u]*, et *asmin bhuvane*, il faudrait privilégier le sens de « lutter pour, aspirer à ». Ces locatifs désignent l'objet convoité par les dieux : « ces mondes, cette habitation ». Pour ce qui est du terme *bhuvane*, du substantif neutre *bhúvana-*, sa définition est très complexe : il s'agit d'un dérivé de la racine *BHŪ-* « être, devenir », plus précisément « venir à l'existence ». Ce dérivé est très bien attesté dès les strates anciennes du ṚV : Grassmann donne les sens généraux de « monde » et « être vivant » ; Monier-Williams et Cappeller y ajoutent les sens de « résidence, maison⁶⁸⁴ ». Pour cet extrait, nous conserverons le sens de « espace terrestre », d'une part, car c'est le sens répandu depuis le ṚV ancien, et, d'autre part, à cause de l'étymologie. De cette manière, ce deuxième complément peut être vu comme un simple épithétisme, précisant alors la portée du premier terme qui désigne parmi les différents mondes celui de la terre. Cette explication peut être également argumentée par le manque de coordination entre les deux compléments.

Dans la volonté formulée par les dieux, introduite par le dénominatif *akāmayanta* (« ils ont le désir de »), est réutilisée la racine *SPṚDH-* sous sa forme substantive pour désigner « la chose convoitée ». Ce terme *spardhā-* fonctionne comme le régime objectival de *jayema*, optatif présent de *J-* « gagner, vaincre, remporter ». La syntaxe est assez singulière avec ce verbe accompagné

⁶⁸¹ GRASSMANN 1873 : 967 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 770.

⁶⁸² KEITH 1925 : 443. Jamison présente également la similitude entre ces deux communautés divines en écrivant que « the Asuras, as the gods' enemies, are the mirror image of the gods » et en expliquant que le mot *ásura-* est très bien attesté dans le ṚV, notamment comme épithète de *devá-*, mais sans jamais faire allusion à un quelconque combat cosmogonique (1991 : 31).

⁶⁸³ GRASSMANN 1873 : 1610 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1268.

⁶⁸⁴ GRASSMANN 1873 : 941 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 760. Pour toutes les occurrences au locatif du ṚV, seuls les deux premiers sens sont suggérés. Tous ces passages évoquent un lien particulier avec le monde terrestre par le contexte liturgique grâce à l'idée d'ensemencement et de création à des fins de prospérité, et surtout par les nombreuses références à la vie et à la création de cette dernière (cf. ṚV I, 157, 5 ; III, 2, 10 ; VII, 33, 7 ; VIII, 101, 4 ; X, 183, 3, etc.).

d'une multitude d'accusatifs. Caland considère qu'il y a là quatre compléments successifs qui sont placés sur un même pied d'égalité. Il traduit donc *lokān jayemāsurān spardhām bhrātr̥vyān* par « Möchten wir diese Räume ersiegen, die Asuras (besiegen), den Streit (gewinnen), die Nebenbuhler (erschlagen)⁶⁸⁵ ». Bodewitz réfute cette proposition, et comprend la répétition d'une structure en double accusatif. Il oppose ainsi *Jl-* avec un accusatif simple « to win these worlds » et *Jl-* avec un double accusatif « to gain the victory over the hostile Asuras », ce qui a été confirmé par Ehlers, qui compare ce passage avec JB II, 178 et JB III, 132⁶⁸⁶. Dès lors, Bodewitz met en parallèle *[i]mān lokān jayemāsurān spardhām bhrātr̥vyān* et, plus loin, *emān lokān jayati spardhām dviṣantaṃ bhrātr̥vyāṃ*. On comprend donc *spardhām* comme un complément d'objet figé, attribuant alors à la structure verbale le sens de « remporter la victoire, gagner, conquérir ». Deux compléments sont régis par le verbe : le premier, *[i]mān lokān*, est un simple accusatif (« puissions-nous conquérir ces mondes ») ; le second, *spardhām āsurān bhrātr̥vyān*, est un double accusatif, le premier étant le complément d'objet figé *spardhām* (« gagner la victoire ») et le second, *āsurān bhrātr̥vyān*, la personne avec laquelle on rivalise afin de gagner l'objet convoité.

Après avoir formulé leur désir de conquête et l'objet de ce dernier, les dieux doivent mettre en œuvre leur dessein, et organiser la manière dont ils vont pouvoir réaliser leur objectif. Pour ce faire, ils doivent *apaśyan* les louanges chantées. Nous soulignons l'utilisation de la racine *PAS-* « voir, percevoir, observer⁶⁸⁷ », qui est à distinguer de *DRŠ-*. Cette dernière est sollicitée par les brāhmaṇas pour expliquer l'étymologie de *ṛṣi-*, terme qui désigne les poètes originels ayant reçu la révélation des Védas⁶⁸⁸. Toutefois, cette racine semble tenir le même sens que *PAS-* : elle signifie « voir, sembler, se montrer⁶⁸⁹ », mais s'avère être étroitement liée au monde mental. Par ailleurs, *DRŠ-* est beaucoup plus attesté dans le ṚV que dans le reste de la littérature védique, et il ne semble pas

⁶⁸⁵ CALAND 1919 : 22.

⁶⁸⁶ BODEWITZ 1977 : 152 ; EHLERS 1988 : 43.

⁶⁸⁷ « Sehen, betrachten, blicken, schauen » (MAYRHOFER 1996 : 107) ; « (be)schauen, sehen » (WERBA 1997 : 430). De même, du côté iranien, où on voit la racine *SPAS-*, qui a une occurrence dans le corpus vieil-avestique en Y44, 11 : « spāhen » (BARTHOLOMAE 1904 : 1614) ; « regarder » (KELLENS 1984 : 44 ; KELLENS, PIRART 1990 : 317).

⁶⁸⁸ LÉVI 1898 : 143.

⁶⁸⁹ « Sehen, zeigen » (GRASSMANN 1873 : 626) ; « sehen, erscheinen aussehen » (MAYRHOFER 1996 : 704-705) ; « erblicken, sehen » (WERBA 1997 : 197). De même du côté iranien, où on voit la racine *DARS-* : « erblicken, erschauen, zu Gesicht bekommen » (BARTHOLOMAE 1904 : 696-697) ; « voir » (KELLENS 1984 : 28 ; KELLENS, PIRART 1990 : 255). Les trois occurrences en vieil-avestique (en Y28, 5, en Y43, 5 et en Y45, 8) présentent un lien étroit avec le monde mental, mais aussi avec les louanges : la première se trouve dans une question adressée à l'Harmonie et à la divine Pensée afin de savoir quand ils pourront se voir (à comprendre, dans le monde lumineux de Mazdā), la deuxième décrit la perception du locuteur des bons ou mauvais actes et paroles du dieu suprême Mazdā, et la troisième dans un contexte liturgique où un culte est rendu et des louanges sont réalisées (cf. KELLENS, PIRART 1988 : 106, 144, 157).

présenter d'occurrence avec le sens de « voir » des louanges, contrairement à *PAŚ*-⁶⁹⁰ (Lévi renvoie seulement à TB I, 3, 2, 1 pour « voir le sacrifice⁶⁹¹ »). En dehors de la différence de contextes dans lesquels ces deux racines sont employées, il est difficile de réellement les distinguer. Ainsi, *PAŚ*- désigne donc le sens de la perception visuelle, qui reste un acte assez passif. C'est ce sens qui est utilisé par Caland (« erschauten »), mais pas par Bodewitz, qui traduit par « conceived⁶⁹² ». Cette dernière proposition n'est pas admissible, car c'est la perception de louanges déjà créées qui doit être mise en avant ici. Cette idée que les louanges sont perçues est très répandue dès la littérature brāhmaṇique, de même que du côté iranien (cf. note 691, p. 110). C'est ce que Gonda explique : « the hymns are indeed ascribed to individual *ṛṣis*, whose very function was already at an early date explained in connection with their faculty of “seeing” [...]. They [...] understood the character of inspiration, its sudden appearance, revealing –not creating– ideas regarded as real and already existent⁶⁹³ ». Après cela, les dieux *tair astuvata* : ainsi, les louanges agissent, et les dieux parviennent à gagner les mondes. Est donc ici décrit la dimension physique, terrestre, plus précisément liturgique, ce que nous argumentons par l'utilisation de la racine *STU*- (cf. *infra*).

Cette dimension belliqueuse justifie le nom des louanges « ājya », selon l'argumentaire brāhmaṇique : *tad yad imān lokān ājayams tad ājyānām ājyatvam*. Ainsi, les louanges portent ce nom car elles aident à conquérir (*Ji*-) les mondes. Le terme *ājya*- est ambigu, car il peut désigner soit « le beurre fondu, la substance oblatoire », soit la louange réalisée durant le pressurage du matin, celle-ci étant chantée (*ājyastotra*) ou récitée (*ājyaśastra*) : ce terme est attesté six fois dans le *ṚV*, mais seulement avec le premier sens⁶⁹⁴, le second en est donc dérivé.

Finalement, le raisonnement du commentaire se conclut par la présentation de l'action comme étant effectivement réalisée. En effet, le paragraphe se clôture avec une répétition du désir des dieux exprimé comme un acte hypothétique (cf. l'optatif *jayema*) : ce désir est donc reformulé comme une action réalisée (cf. l'indicatif présent *jayati*). D'autres modifications sont à souligner dans cette

⁶⁹⁰ Cf. LÉVI 1898 : 141, 143, 148. Pour citer quelques exemples de cette « vision » des louanges ou du sacrifice : *devā vai nāna yajñān apaśyan* en MS I, 11, 5 ; *sā etām māntram apaśyat* en MS II, 1, 11 ; *sā etād yajur apaśyat* en MS III, 1, 8, 3 ; *saitam mantram apaśyat* en TS I, 5, 4, 9 ; *te devā etad yajur apaśyan apeteti* en TS V, 2, 3, 6 ; *prajāpatir vācaḥ satyam apaśyat* en TB I, 1, 5, 1 ; *sa etām ṛcam apaśyad* en AB II, 16 ; *saitam mantram apaśyad* en AB V, 23 ; *sa etāḥ prajāpatir ṛco 'paśyad* en JB I, 116 ; *sa etat sāmāpaśyat* en JB I, 117.122 ; *sa etān stomān apaśyat* en PB IV, 1, 7 ; *tata ete turaśravāḥ sāmānī apaśyat* en PB IX, 4, 10 ; etc. L'iranien est également concerné : nous citons Y55, 3, où on invoque les Staota Yesniia : *uzjamiian yā staota yesniia yavā hīš fradaṅaṅ mazdā* (« puissent les Staotas Yesniias s'élever comme Mazdā les a créées »), et, plus explicitement, Y55, 6 : *staota yesniia yazamaide yā dātā aṅhāuš paouruiiehiā* (« nous vénérons les Staota Yesniia qui étaient établies dans la première existence... »), etc.

⁶⁹¹ LÉVI 1898 : 141, n. 1.

⁶⁹² CALAND 1919 : 22 ; BODEWITZ 1990 : 60.

⁶⁹³ GONDA 1975a : 65-66.

⁶⁹⁴ GRASSMANN 1873 : 173 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 133 ; RENO 1984 : 26-27 ; MYLIUS 1995 : 39-40.

répétition. D'une part, le passage du substantif renvoie aux ennemis au pluriel (*bhrāṭṛvyān*) vers le singulier (*bhrāṭṛvyam*), ce changement de nombre étant également perceptible dans le verbe (*jayema* devient *jayati*). D'autre part, les ennemis, d'abord identifiés comme les Asuras, sont ensuite désignés de manière générique par un singulier suivi du participe présent *dviṣantam* (de *DVIṢ-* « haïr, détester »). Persistent tout de même la dichotomie des deux camps d'êtres divins et les connotations péjoratives de ceux qui doivent être vaincus, ce qui permet de renforcer la légitimité de la victoire des dieux. Ainsi, comme l'a souligné Lévi dans son étude des différents brāhmaṇas, les dieux sont devenus souverains par leurs nombreuses batailles et leurs victoires sacrificielles. Les fidèles, prenant alors les dieux pour modèle, remportent la victoire dans leurs batailles personnelles par leur ascétisme, leur piété et la réalisation correcte du sacrifice⁶⁹⁵.

Le paragraphe 105 se clôture sur une autre allusion au combat, qui est la course de char. Celle-ci a pour but de répartir les stotras du matin entre les vainqueurs, puisque les dieux ne parvenaient pas à convenir d'un accord. Ainsi, trois courses sont organisées : la première est remportée par Agni : il est donc le dédicataire du premier stotra ; lors de la deuxième course, c'est la paire de Mitra et Varuṇa qui gagne : ils sont donc invoqués dans le deuxième stotra ; Indra gagne la troisième course : il se voit donc être le dédicataire du troisième. Reste alors un quatrième stotra à se partager. Indra propose à Agni de partager le stotra, si ce dernier en ressort vainqueur : c'est ce qu'ils firent. Pour ce passage, nous rejetons les choix de traduction de Caland et Bodewitz : tous deux comprennent la structure *teṣāṃ paccho 'sṛjyanta* comme la description d'une seule course où tous les concurrents sont simultanément en compétition⁶⁹⁶. Mais, cela n'est pas le sens indiqué par l'adverbe *pacch[as]*(« pas à pas⁶⁹⁷ »), évoquant un enchaînement d'actions. De plus, la suite du paragraphe évoque une « course qui n'a pas encore eu lieu » (*athaikam anujjitam āsīt*) par *anujjitam* : ce terme est une dérivation par ajout du préfixe privatif *an-* sur l'adjectif verbal *ujjitá-* de *uj-JI-* (*ut-JI-* hors sandhi) « gagner, conquérir⁶⁹⁸ ». Le suffixe *an-* ne sert pas tant à nier la sémantique du mot ici, mais plutôt la valeur accomplie contenue dans l'adjectif verbal. On le justifie par le contexte, puisqu'on décrit par la suite le déroulement de la dernière course.

⁶⁹⁵ LÉVI 1898 : 43-45.

⁶⁹⁶ Le premier traduit par « sie machten zu gleicher Zeit den Start » (CALAND 1919 : 22), et le second par « when they started, the forces seemed to be equally distributed » (BODEWITZ 1990 : 61).

⁶⁹⁷ « Foot by foot, Pāda by Pāda » de *PAD-* « aller, marcher » (MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 582).

⁶⁹⁸ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 174.

b. Description du rituel : les stotras et les animaux domestiques

De même que dans l'épisode de la bataille cosmogonique, le contexte liturgique est fort présent, notamment dans le but de mettre en lien ce qu'il se passe dans le sacrifice et ce qu'il se passe (et s'est passé) dans le monde des dieux. C'est ce que montre la précision de la nature des louanges, qui sont chantées : *etān[i] ājyāni stotrāṅ[i]*. Ce caractère chanté est souligné par l'utilisation du verbe *astuvata*, de *STU-* « louer, prier, chanter⁶⁹⁹ ». La syntaxe est également fort singulière, car cette racine s'accompagne de l'accusatif, de l'instrumental ou du locatif, ces deux derniers cas étant bien attestés dans les textes commentariaux⁷⁰⁰. L'instrumental utilisé ici peut servir à préciser le type de louange utilisé pour réaliser le chant, ou bien on peut le considérer comme une analogie à l'instrumental de la phrase suivante (*tair imān lokān ājayan*). Watkins fait remarquer l'étroite association de cette racine avec le contexte liturgique. En effet, il la désigne comme « the action of the pious worshiper » et souligne sa complémentarité avec l'action contenue dans la racine du pressurage, à laquelle il fait référence par le participe *sunvat-* « pressurant⁷⁰¹ ».

Ensuite, l'ancrage sacrificiel est indiqué par la justification de louer certaines divinités dans les stotras du premier pressurage, à savoir Agni, la paire de Mitra et Varuṇa, Indra et la paire d'Indra et Agni. Ces divinités sont assignées au rôle de dédicataire des louanges par des adjectifs et non par leur nom : « ils gagnaient ce monde-ci par ce qui appartient à Agni (*āgneyen[a]*), l'espace atmosphérique par ce qui appartient à Mitra et Varuṇa (*maitrāvaruṇen[a]*), ce monde-là par ce qui appartient à Indra (*aindren[a]*) et ces directions par ce qui appartient Indra et Agni (*aindrāgnen[a]*) ». Le texte attribue donc un espace de l'univers à chacune des divinités ou à chaque paire divine, et, de ce fait, à chaque stotra. L'association d'Agni avec le monde terrestre n'est pas sans rappeler l'analyse du premier stotra (cf. III.1.2.2.a.).

La métaphore employée dans la production des louanges est très intrigante : les louanges chantées sont comparées aux animaux domestiques. Ce rapprochement est argumenté par le texte commentarial de trois manières. Le premier argument est leur situation spatiale : tous deux sont « à l'intérieur » ; les louanges sont réalisées dans les sadas (*ājyāny antassadasaṃ stuvanti*) et les

⁶⁹⁹ Issu d'un ancien verbe *STUBH-* « exulter de joie, prier, retentir », il met en avant le caractère oral, mais surtout laudateur et glorificateur de la parole. Celle-ci est souvent adressée à une personne importante, divine dans la plupart des cas, et ce, par le biais d'une louange qui est chantée (EDGREN 1885 : 47 ; HAUDRY 1977 : 340 ; GOTÔ 1987 : 331 ; WERBA 1997 : 259-260). C'est également le cas en avestique (cf. BARTHOLOMAE 1904 : 1593 ; KELLENS, PIRART 1990 : 317).

⁷⁰⁰ Cf. OERTEL 1937 : 76-78 ; HAUDRY 1977 : 340. Du côté avestique, c'est l'accusatif qui est utilisé avec ce verbe (BARTHOLOMAE 1904 : 1593-1595 ; KELLENS, PIRART 1990 : 317) : nous pouvons suggérer que l'utilisation des deux autres cas serait une innovation du sanskrit.

⁷⁰¹ Cette idée est également attestée du côté avestique : il montre notamment que les louanges sont les armes de Zaratūstra, de même que le pressurage *hāuuana* (WATKINS 1995 : 333).

animaux sont à l'intérieur du village (*grāmyāḥ paśavo'ntar grāme nyokasaḥ*). Le deuxième argument est la manière dont ils « se meuvent » : les louanges sont orientées « de nouveau vers l'extérieur » (*parācīṣu punar abhyāvartan*), donc elles sont répétées⁷⁰². Cela est assimilé aux mouvements des animaux qui sont libérés le matin (*prātaḥ prerate*) et reviennent le soir (*sāyaṃ samāvartante*). Le passage correspondant en PB VII, 2, 5-6 mentionne également cette métaphore, mais il met plutôt l'accent sur la thématique de l'accouplement et de l'engendrement :

sarvāni svārāny ājyāni taj jāmi nānādevatyaiḥ stuvanty ajāmitāyai || 5 || grāmyebhyo vā etat paśubhyaḥ stuvanti yad ājyaiḥ punarabhyāvartaṃ stuvanti tasmāt parāñcaḥ prājyante pratyāñcaḥ prajāyante tasmād u pretya punar āyanti || 6 ||

« All the ājya-(lauds) are svāra ; this is a sameness ; they chant (verses) addressed to different deities : for the sake of taking away the sameness. || 5 || In view of the domestic animals they chant the ājya (-lauds). They chant (them) constantly returning ; therefore they (the animals, the cattle) beget thitherward and are born hitherward ; therefore also they (the cows), having started to the (meadows), return.⁷⁰³ || 6 || »

Le troisième argument permettant de rapprocher les louanges chantées et les animaux domestiques est la diversité des formes et le caractère unique et distinct de chacun. En effet, les louanges sont de formes diverses (*nānārūpāṇi*) et attribuées à différents dieux (*nānādevatyāni*). Cela explique, selon le commentaire, pourquoi les animaux sont également de formes diverses (*paśavo nānārūpāḥ*) et pourquoi ils reviennent dans leur résidence séparément (*sāyaṃ ghān abhyupāyanti*). Nous soulignons l'importance du terme *nānā*. Il fait soit référence au caractère différent (cf. Grassmann, Wackernagel, Debrunner, Monier-Williams, Cappeller et Bodewitz⁷⁰⁴), soit au caractère distributif (cf. Thieme et Mayrhofer⁷⁰⁵). Selon les deux derniers érudits, la valeur distributive est contenue dans la réduplication du thème *nā-* (qui est soit le substantif « homme », soit une la forme pronominale⁷⁰⁶), donc avec le sens de « tout homme ». Thieme précise que, dès le ṚV, *nānā* perd ce référent, pour se figer en une structure adverbiale qui signifie « chacun pour soi », donc prenant le

⁷⁰² Bodewitz comprend que les louanges sont d'abord énoncées une fois sans répétition (*parācīṣu*), puis une fois avec (*punar abhyāvartan*) (BODEWITZ 1990 : 61, 236) : toutefois, puisqu'il n'y a qu'une forme verbale et pas de marque de coordination, nous proposons de comprendre la seule production des louanges avec répétition.

⁷⁰³ CALAND 1931 : 135-136.

⁷⁰⁴ GRASSMANN 1873 : 722 ; WACKERNAGEL, DEBRUNNER 1957 : 262, 287 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 535 ; BODEWITZ 1990 : 61. C'est également le sens du mot avestique *nanā* (cf. « an einem besonderem Ort, abgesonder ; an mehreren verschiedenen Orten » : BARTHOLOMAE 1904 : 1041 ; « d'une manière diverse » : KELLENS, PIRART 1990 : 274).

⁷⁰⁵ THIEME 1948 : 51-53 ; MAYRHOFFER 1996 : 35.

⁷⁰⁶ La proposition de faire dériver cette forme adverbiale d'un pronom vient de Mayrhofer (1963 : 152), mais elle est infondée selon Tedesco car il n'y a pas de pronom hérité en **na-* ou *ana-* ; au contraire, il est convaincu de l'analyse de Thieme, qui interprète **nā...nā* comme « jeder Mann für sich » (THIEME 1948 : 52). Tedesco renchérit en référant au ṚV II, 12, 8, où il aurait le sens, selon lui, de « de part et d'autre, des deux côtés différents » (1960 : 360).

sens de « tout le monde⁷⁰⁷ ». Cette valeur distributive est ici difficile à considérer, car ce n'est pas la séparation qui est mise en avant, mais bien la diversité, le caractère propre de chacun, car, leur association rend leur fonctionnement, et donc par extension le sacrifice, efficace.

c. Relation entre la récitation et le chant : caractérisation des louanges

La relation entre les deux types de louanges n'est pas explicitée ici. Le passage étudié se focalise exclusivement sur les ājyastotras, ce qui fait sens, puisqu'il s'agit d'un texte issu d'un corpus traitant des chants. Se pose toutefois la question de savoir s'il est possible de sous-entendre une certaine allusion aux śastras par la locution *ājyāni sarvāni* en JB I, 106. Il nous faut répondre à la négative, car il y est décrit la similarité des formes conclusives, plus précisément des stobhas, qui sont typiques des sāmans. De plus, en 105, il n'est fait allusion qu'aux divinités invoquées dans les stotras (bien que les trois derniers ājyaśastras invoquent la même divinité que celle du stotra associé). Un autre argument permettant d'affirmer qu'il est ici question exclusivement du chant est le passage correspondant en PB VII, 2, 5⁷⁰⁸ : *sarvāni svārāṇy ājyāni taj jāmi nānādevatyaiḥ stuvanty ajāmitāyai [...]* (« all the ājya-lauds are *svāra* ; this is a sameness ; they chant (verses) addressed to different deities : for the sake of taking away the sameness⁷⁰⁹ »). Caland explique dans l'une de ses notes que « having at the end, as all gāyatra-chants have, a final ending on 345 », ce qui est nommé « *svāra* », le terme évoqué en JB. Il n'y a donc pas de trace de la relation avec les śastras, mais ce passage reste intéressant dans cette étude sur les louanges ājyas.

Pour approfondir cette relation, on suggère une certaine allusion à la relation entre la ṛc et le sāman. Dans le passage de JB I, 106, où le thème du combat laisse place à l'unique description de la cérémonie sacrificielle, cette allusion est articulée autour du terme central est *ajāmi*. Ce terme présente onze occurrences dans le R̥V avec pour sens « non jumelé, non apparenté (par un lien familial)⁷¹⁰ ». On dit « non-apparenté » ici, parce qu'ils invoquent diverses divinités, ce qui est bien le cas des stotras. Bodewitz note une référence à JB I, 300, une annexe expliquant la symbolique des finales des sāmans⁷¹¹. Il y serait mentionné ceci selon Bodewitz :

He who knowing thus produces sameness, by him thereby variation is produced. One should however wish to produce this variation continuously. Sameness does not lead to pairing and offspring, just as when two men or two women would lie together. Neither the two men would

⁷⁰⁷ THIEME 1948 : 51-53.

⁷⁰⁸ RENOUE 1939 : 209 ; BODEWITZ 1990 : 235, n. 7.

⁷⁰⁹ CALAND 1931 : 135.

⁷¹⁰ GRASSMANN 1873 : 21 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 10.

⁷¹¹ BODEWITZ 1990 : 235, n. 7.

bring forth any child nor the two women, if they did not get a (third) copulating partner (of the other sex). On the other hand, that which is variation means copulation and generation.

The tone is the self, the finale is the offspring, *iḷā* is cattle, the end of a Sāman which is identical with the Ṛc is the wife. The self and the wife are the same. [...] ⁷¹²

Cette étude de la *sameness* (*jāmi-*) et de la *variation* (*ājāmi-*) note une référence au śastra et à la relation qu'il entretient avec le stotra, et permet de mettre en lumière le passage en JB I, 106. En tous cas, l'idée qu'il faille éviter la *sameness* et son argumentation par des considérations biologiques relevant de la procréation, sont très récurrentes dans la littérature brāhmaṇique. Renou repart du passage ṚV VII, 82, 6, où Vṛtra est décrit comme un « ennemi » (*ājāmi-*), dont le sens est une réinterprétation de celui d' « étranger », de *jāmi-* « parent » ; dans l'hymne plus tardif destiné à Yama et Yamī, le ṚV X, 10, 9, le mot désigne l'inceste ⁷¹³. Ce terme a toutefois un autre sens dans les brāhmaṇas, et signifie plutôt « propre à ceux qui ne sont pas parents », donc « non-incestueux » ou « hétérosexuel ⁷¹⁴ ». Pour conclure, on affirme que le pressurage du matin n'y fait pas mention, mais ce dernier se réfère à une annexe, qui sollicite notamment le thème de la famille et de la procréation par association de deux éléments qui ne relèvent pas de la *sameness*, typiquement un homme et une femme, ce qui est argumenté par l'étude de JB I, 300.

5.2. L'Aitareya Brāhmaṇa : AB II, 37-38 ; III, 4 ⁷¹⁵

devaratho vā eṣa yad yajñas, tasyaitāv aṃtarau raśmī yad ājyapraūge ⁷¹⁶. *tad yad ājyena pavamānam anuśaṃsati praūgeṇājyaṃ, devarathasyaiva tad aṃtarau raśmī viharaty alobhāya tām anukṛtim manuṣyarathasyaivāṃtarau raśmī viharaṃty alobhāya nāsya devaratho lubhyati na manuṣyaratho ya evaṃ veda. [...]* || 37 ||

hotṛjapaṃ japati retas tat siṃcaty upāṃśu japaty upāṃśv iva vai retasaḥ siktih. purāhāvāj japati. yad vai kiṃcordhvam āhāvāc chastrasyaiva tat parāṃcam catuspady āsīnam abhyāhvayate. tasmāt parāṃco bhūtvā catuspādo retaḥ siṃcamty. samyañ dvipād bhavati. tasmāt samyaṃco bhūtvā dvipādo retaḥ siṃcamti. [...] *achidrokthā kavayaḥ śaṃsaṃn iti ye vā anūcānās te kavayas ta idam achidraṃ retaḥ prajanayann*

⁷¹² BODEWITZ 1990 : 170.

⁷¹³ RENO 1939 : 209 ; MINARD 1949 : 60. Jamison et Brereton traduisent par « the unbrotherly (act) », restant plus neutre (2014 : 1383).

⁷¹⁴ RENO 1939 : 209.

⁷¹⁵ Présentation du texte translittéré sur base de l'édition de Haug de 1863, avec la conservation des signes typographiques proposés par ce dernier.

⁷¹⁶ L'orthographe de *praūga-* avec un tréma, qui est la notation canonique selon les différents ouvrages scientifiques, sert à rendre la succession d'un *a* bref par un *u*, noté en devanagari par la voyelle utilisée en position initiale.

ity eva tad āha. somo viśvavin nīthāni neṣad bṛhaspatir ukthā madāni śaṃsiṣad iti. brahma vai bṛhaspatiḥ, kṣatram somah stutaḥ śastrāṇi nīthāni cokthā madāni ca. daivena caivaitad brahmaṇā prasūto daivena ca kṣatreṇokthāni śaṃsaty etau ha vā asya sarvasya prasavasyeśāte yad idaṃ kiṃca. tad yad etābhyām aprasūtaḥ karoty, akṛtam tad akṛtam akar iti vai niṃdaṃti kṛtam asya kṛtam bhavati nāsyākṛtam kṛtam bhavati ya evaṃ veda. vāg āyur viśvāyur viśvam āyur ity āha. prāṇo vā āyuh prāṇo reto, vāg yonir yoniṃ tad upasaṃdhāya retaḥ siṃcati. ka idaṃ śaṃsiṣyati, sa idaṃ śaṃsiṣyatīty āha. prajāpatir vai kaḥ prajāpatiḥ prajānaysiṣyatīty eva tad āha || 38 ||

tad āhur yathā vāva stotram evaṃ śastram āgneyīṣu sāmagaḥ stuvate vāyavyayā hotā pratipadyate katham asyāgneyyo 'nuśastā bhavamtīty agner vā etāḥ sarvās tanvo yad etā devatāḥ. sa yad agniḥ pravān iva dahati tad asya vāyavyaṃ rūpaṃ. tad asya tenānuśaṃsaty atha yad dvaidham iva kṛtvā dahati. dvau vā iṃdravāyū ; tad asyaiṃdravāyavaṃ rūpaṃ. tad asya tenānuśaṃsaty atha yad ucca hṛṣyati ni ca hṛṣyati tad asya maitrāvaruṇaṃ rūpaṃ ; tad asya tenānuśaṃsati. sa yad agnir ghorasaṃsparśas tad asya vāruṇaṃ rūpaṃ. taṃ yad ghorasaṃsparśaṃ saṃtaṃ mitrakṛtyevopāsate tad asya maitraṃ rūpaṃ. tad asya tenānuśaṃsaty atha yad enam dvābhyām bāhubhyām dvābhyām araṇībhyām maṃthaṃti, dvau vā aśvinau tad asyāśvinaṃ rūpaṃ ; tad asya tenānuśaṃsaty atha yad uccairghoṣaḥ stanayan bababākurvann iva dahati yasmād bhūtāni vijante tad asyaiṃdraṃ rūpaṃ ; tad asya tenānuśaṃsaty atha yad enam ekaṃ saṃtaṃ bahudhā viharaṃti ; tad asya vaiśvadevaṃ rūpaṃ. tad asya tenānuśaṃsaty atha yat sphūrjayan vācam iva vadan dahati tad asya sārasvataṃ rūpaṃ ; tad asya tenānuśaṃsaty evam u hāsya vāyavyayaiva pratipadyamānasya tṛcena tṛcenaivaitābhir devatābhiḥ stotriyo 'nuśasto bhavati. viśvebhiḥ somyaṃ madhv agna iṃdreṇa vāyunā pibā mitrasya dhāmabhir iti vaiśvadevam ukthaṃ śastvā vaiśvadevyā yajati yathābhāgaṃ tad devatāḥ prīṇāti || 4 ||

C'est donc ce chariot des dieux que le sacrifice. De cela, ce sont les deux brides intérieures que l'ājya et le praūga. En ce qu'il poursuit la récitation (de la louange) purificatrice avec l'ājya, il (poursuit la récitation de la louange de) l'ājya par le praūga. Ainsi, il sépare les deux brides intérieures du chariot du dieu pour la non-confusion. Il fait donc cette imitation [quand] il sépare les deux brides intérieures du chariot des hommes pour la non-confusion. Son chariot des dieux n'est pas troublé, (son) chariot des hommes [n'est] pas [troublé], celui qui sait ainsi [n'est pas troublé]. || 37 ||

Il murmure le murmure du hotṛ, il émet ainsi la semence. Il murmure à voix basse. En effet, l'émission de la semence (est réalisée) comme à voix basse. Il murmure l'appel vers l'avant. En effet, ce qu'il y a en plus de la prière murmurée vers le haut, c'est ce qui (relève) du śastra, il appelle celui qui est orienté vers l'extérieur, assis à quatre pattes. Voilà pourquoi, après s'être orientés vers l'extérieur, ceux qui sont à quatre pattes émettent la semence. Celui qui se tourne dans la même direction devient bipède. Voilà pourquoi, après s'être tournés dans la même direction (et être) devenus bipèdes, ils émettent la semence. [...] « Les poètes récitent les hymnes non brisés. » En effet, ceux qui ont récité sont les poètes. « Ils produisent cette semence non brisée », dit-il ainsi. « Soma omniscient guide les mélodies, Bṛhaspati récite les hymnes et les réjouissances. » En effet, Bṛhaspati est le brahman, Soma est le pouvoir guerrier ; les chants et les récitations sont les mélodies, les hymnes et les réjouissances. Ainsi, celui qui est engendré par ce qui est divin et ce qui relève de la prière, il récite les hymnes par ce qui relève des dieux et ce qui relève du pouvoir guerrier. Eux deux, en effet, règnent sur toute cette procréation, c'est cela qui est ici en plus. En ce que celui qui n'est pas procréé réalise (cela) par ces deux choses, cela n'est pas fait. « Il fit ce qui n'est pas fait », blâment-ils. Ce qui est fait est (alors) fait par lui, ce qui n'est pas non fait est (alors) fait par lui, [cela devient] celui qui sait ainsi. « La parole est la longévité ; l'entière longévité est toute la longévité », dit-il. En effet, le souffle est la longévité, la semence est le souffle, la matrice est la parole, (c'est ce qu'il fait) quand il émet la semence après avoir mis en place la matrice. « Qui récitera ceci ? Celui-là récitera ceci », dit-il. En effet, (le) « qui » est Prajāpati. Ainsi, il dit alors : « Prajāpati procréera. » || 38 ||

Ils dirent alors : « en effet, à chaque fois qu'[on fait un] stotra, ainsi [on fait un] śastra. » Les chanteurs de sāman chantaient [les louanges] destinées à Agni. Le hotṛ commence avec (un tercet) qui est destiné à Vāyu. « Comment ces récitations consécutives deviennent celles destinées à Agni ? » Ils sont tous des formes d'Agni, ainsi ce sont les divinités. Puisqu'Agni (est) soufflant comme (lorsqu')il brûle, il a alors une forme (de louange) destinée à Vāyu, il fait donc suivre sa louange par cela. Ensuite, en ce qu'il brûle après l'avoir dupliqué, car deux sont Indra et Vāyu, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Indra et Vāyu, il fait donc suivre leur louange par cela. En ce qu'il est fortement excité et qu'il coule, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Mitra et Varuṇa, il fait donc suivre leur louange par cela. En ce qu'Agni est terrible au toucher, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Varuṇa. Il honore celui qui est terrible au toucher après avoir fait le contrat, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Mitra, il fait donc suivre sa louange par cela. Ensuite, en ce qu'ils mélangent celui-ci avec les deux bras, avec deux bâtons d'allumage, car deux sont les Aśvins,

c'est pour cela qu'ils ont une forme (de louange) destinée aux Aśvins, il fait donc suivre leur louange par cela. En ce qu'il fait de grands bruits, grondant, faisant « ba ba bā » comme (il fait) quand il brûle, voilà pourquoi ils terrifient les êtres vivants, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Indra, il fait donc suivre sa louange par cela. Ensuite, en ce qu'ils dispersent dans différentes directions celui qui est unique, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée aux Viśvedevas, il fait donc suivre leur louange par cela. Ensuite, en ce qu'il brûle grondant et disant une parole, c'est pour cela qu'il a une forme (de louange) destinée à Sarasvatī, il fait donc suivre sa louange par cela. Mais il devient la louange destinée au stotra par les divinités de chaque tercet, qui commence donc avec (la louange) destinée à Vāyu. « Par tous, bois le doux soma, ô Agni, avec Indra, avec Vāyu, (bois-le) selon le domaine de Mitra. » Après avoir récité l'hymne sacré dédié aux Viśvedevas, il sacrifie aux Viśvedevas de cette manière la portion [par laquelle il] remplit les divinités. || 4 ||

a. Référence à la mythologie : du char au sacrifice

Les références mythologiques commencent au paragraphe 37, où on identifie les louanges récitées lors du pressurage du matin de l'Agniṣtoma : les ājyas et le praūga (*ājyapraūge*), dont il faut sous-entendre le mot [śastra]⁷¹⁷. Keith explique dans une note qu'elles sont associées aux deux brides intérieures (*tasyaitāv antarau raśmī yad ājyapraūge*) du char qu'est le sacrifice, et qu'il faut comprendre que les brides extérieures sont les louanges chantées du même pressurage⁷¹⁸. Avec ce chariot et son association avec le sacrifice, on retrouve la grande thématique de la course. Contrairement au début de JB I, 105, ce n'est pas un combat cosmogonique entre deux entités qui doit être compris ici, mais l'idée d'un voyage lors duquel les chars amènent les dieux sur le lieu du sacrifice : dès lors, les louanges, associées aux brides, permettent de guider les dieux jusqu'au lieu où leur présence est sollicitée par les invocations.

Ensuite, le texte expose une présentation de Bṛhaspati et de Soma. On leur attribue un pouvoir spécifique : le brahman⁷¹⁹ au premier, et le kṣatra au second. Le nom de Bṛhaspati est exprimé, soit

⁷¹⁷ Cf. KEITH 1920 : 160.

⁷¹⁸ « The sense seems clearly to be that there are four reins, two for each horse, the outer being the Pavamāna and Ājya Stotras, the inner the Ājya and Praūga Śastras ; the two Ājyas if joined would mean thus that the two reins (outer and inner) of the horse would be held together, whereas by having Pavamāna and Ājya, Ājya and Praūga, the result is that one hand holds outer and inner, another inner and outer, so that the two inner do not fall together » (KEITH 1920 : 160, n. 1).

⁷¹⁹ Faute d'accent, il nous est difficile d'affirmer s'il est ici fait allusion à l'entité du brahman, ou bien au prêtre spécialiste de l'AV. Ici, nous considérons l'entité, ce que nous argumentons, d'une part par son genre neutre, et, d'autre part, parce qu'il est mis en parallèle avec le kṣatra, qui fait référence au pouvoir guerrier. Mais, nous évoquons la question, par anticipation avec le passage de la TS, qui réutilise cette même expression, mais avec le substantif masculin (cf. IV.5.3.a.).

sous la forme « entière », *bráhmanaspáti-*, soit sous la forme abrégée, *bṛhaspáti-*⁷²⁰. Il s'agit d'un composé nominal associant *bṛhas-* avec le substantif *páti-*⁷²¹ : il est donc souvent désigné de « maître de la prière », comme une divinité sacerdotale qui guide et exhorte à la dévotion⁷²². Le premier membre, *bṛhas-*, a beaucoup été discuté : il semble aujourd'hui consensuel qu'il soit une forme génitive d'un **bṛh-*⁷²³. Bien que cette racine ne soit pas attestée en indo-iranien, c'est le cas de certaines de ses dérivations, telles que *bráhman-*⁷²⁴. Il est également certain que ce premier membre *bṛhas-* est lié, voire même issu, du mot *bráhman-*, rendu explicite dans le nom *bráhmanaspáti-*⁷²⁵.

Roth, qui sera suivi par bon nombre d'autres érudits⁷²⁶, explique que cette divinité est une formation secondaire dans le corpus védique. Bien que son nom soit très bien attesté dans le corpus du ṚV, et qu'il se voit être le dédicataire de onze hymnes complets⁷²⁷, il témoigne de l'évolution des consciences religieuses : alors que les divinités dites primordiales sont souvent le symbole d'un aspect particulier de la nature, d'autres divinités plus attachés à la vie humaine et morale s'ajoutent à ce panthéon⁷²⁸. Cette idée de construction secondaire est également mise en avant par Macdonell, puis par Schmidt, qui argumente avec l'ajout du deuxième membre *páti-* (« maître »), montrant donc que la divinité est le fruit d'une réflexion⁷²⁹. Joshi écrira d'ailleurs sur *Bṛhaspati* :

⁷²⁰ Schmidt suggère l'hypothèse que le nom *Bṛhaspati* soit le nom officiel du dieu, et qu'il en soit dérivé la construction de la forme « entière », qui en serait une glose (1968 : 24). Pinault s'accorde avec cela, et explique que les deux formes sont attestées, parfois dans le même hymne : les deux se distinguent par leurs distributions métriques (*bṛhaspati* se situant plutôt en début de pāda, *bráhmanaspáti* plutôt au milieu) et morphologiques (le premier étant le plus souvent au vocatif, le second moins) (PINAULT 2016 : 993-996).

⁷²¹ Roth fait dériver cette forme *bṛhas-* de la racine *BRH-* « faire un effort, se déplacer avec un effort », d'où l'idée qu'il existe un substantif neutre *bráhman-* « effort », mais ce sens n'est pas attesté, contrairement à celui de « prière », que nous devons comprendre en tant qu'effort intérieur à faire pour se présenter à la divinité. Il y a donc l'idée d'une prière ou d'une dévotion suivie par une action sacrée réalisée par l'homme pour le dieu (ROTH 1847 : 68).

⁷²² ROTH 1847 : 72 ; GRASSMANN 1873 : 914 ; MACDONELL 1897 : 101, 103 ; OLDENBERG 1903 : 54-55 ; BERGAIGNE 1963a : 299, 302 ; SCHMIDT 1968 : 4 ; BALI 1978 : 62 ; PINAULT 2016 : 996.

⁷²³ STRAUSS 1905 : 16-17 ; SCHMIDT 1968 : 21-22 ; PINAULT 2016 : 997, 999-1000.

⁷²⁴ On trouve en avestique *barəsmān-*, en vieux perse *brazman-*, en moyen-perse *brahm*, etc. Toutefois, ils ne s'accordent pas sur leur sens : alors que le perse conserve le sens de « forme, style, rite, cérémonie » (cf. la formule *artācā brazmaniya*, toujours discutée à l'heure actuelle) qui correspond au thème dans *bṛhaspáti-*, l'avestique désigne la jonchée de brindilles (équivalent au sanskrit *barhis-*) (HENNING 1944 : 117 ; PINAULT 2016 : 998).

⁷²⁵ HENNING 1944 : 117 ; PINAULT 2016 : 997.

⁷²⁶ ROTH 1847 : 72 ; MACDONELL 1897 : 103 ; BERGAIGNE 1963a : 304 ; SCHMIDT 1968 : 4 ; DANDEKAR 1992 : 69.

⁷²⁷ MACDONELL 1897 : 101 ; KEITH 1925 : 449 ; DANDEKAR 1992 : 69 ; PINAULT 2016 : 993.

⁷²⁸ « L'idée de l'efficacité nécessaire, de la puissance propre de la prière ressort mieux encore de l'introduction dans panthéon védique d'un personnage divin qui symbolise précisément l'action en quelque sorte magique des formules sacrées, et dont le nom, *Brahmanaspati* ou *Bṛhaspati*, souvent invoqué en même temps que les noms de différents éléments divinisés du culte » (BERGAIGNE 1963a : 299)

⁷²⁹ MACDONELL 1897 : 103 ; SCHMIDT 1968 : 4. Joshi poursuit, comparant le nom de *Bṛhaspati* avec ceux de *Prajāpati* et de *Vāstoṣpati* (1972 : 108). L'idée de construction secondaire est également argumentée par Dandekar, qui souligne l'absence d'équivalent en iranien, et plus largement en indo-européen (1992 : 69).

In a way, they are artificially created. Bṛhaspati, for example, was artificially created to counteract the growing hyper-glorification of the military prowess. [...] Bṛhaspati represents the *pati*-hood in respect of the priestcraft, whereas Prajāpati indicates that in respect of the offspring or creatures. Just as Bṛhaspati is originally connected with *brahman*, so is Prajāpati a product of thought. The *Brāhmaṇas*, which are mainly concerned with sacrifice, obviously connect Bṛhaspati, the lord of priestly power, with Prajāpati, the creator, like sacrifice itself.⁷³⁰

Le concept de création pour contrer la prééminence guerrière se trouve également chez d'autres auteurs, notamment Gonda et Dandekar⁷³¹. Schmidt affirme que Bṛhaspati reçoit parfois quelques attributs d'Indra, jusqu'à être son équivalent dans la représentation du sacerdoce⁷³². Dandekar, à la suite de Schmidt, voit plutôt dans son nom une épithète d'Indra devenue un mot indépendant, puis une personnalité, et ce, dès les plus anciennes strates du ṚV⁷³³. Quoi qu'il en soit, la majorité des érudits s'accordent à percevoir dans la personnalité de Bṛhaspati la symbolisation du pouvoir des louanges dans le combat, et est donc étroitement lié à Indra⁷³⁴.

Bṛhaspati est ici identifié à l'entité du brahman (*brahma vai bṛhaspatiḥ*) Ce terme *brāhman*-est attesté dans le ṚV avec le sens de « prière invocatrice », utilisée afin d'attirer le dieu et obtenir sa satisfaction⁷³⁵ (cf. III.1.3.5.b.). La relation entre les deux est même très ancienne. En effet, Bṛhaspati serait perçu comme le prototype du brahman et comme « an apotheosis of the brahmana priest⁷³⁶ », introduisant ainsi un lien entre la divinité et ce prêtre. Bṛhaspati est en effet réputé pour occuper auprès des dieux cette fonction sacerdotale, protecteur du sacrifice et du sacrifiant, mais aussi de tous les Védas. Cela le rapproche du prêtre spécialiste de l'AV, comme son nom y fait référence⁷³⁷. Au cours de l'histoire, cette relation se renforcera davantage, puisqu'il sera identifié au purohita, un prêtre dont la création est plus tardive, mais qui date au moins de la période ṛgvédique⁷³⁸. Bergaigne voit dans la divinité de Bṛhaspati le symbole du pouvoir que les prêtres védiques s'attribuaient et donnaient au culte et à la prière⁷³⁹.

⁷³⁰ JOSHI 1972 : 108-109.

⁷³¹ GONDA 1989 : 11-12 ; DANDEKAR 1992 : 66, 69, 71. Dandekar perçoit ce développement comme nécessaire afin d'éviter un conflit entre le culte du kṣatra et celui du brahman (1992 : 71).

⁷³² SCHMIDT 1968 : 14, 93, 237-240.

⁷³³ DANDEKAR 1992 : 69 (cf. Schmidt, qui l'assimile également à Agni : 1968 : 93).

⁷³⁴ ROTH 1847 : 73-74 ; MACDONELL 1897 : 101 ; OLDENBERG 1903 : 55, 66 ; BERGAIGNE 1963a : 303 ; BALI 1978 : 62.

⁷³⁵ ROTH 1847 : 67.

⁷³⁶ GONDA 1989 : 11-12 ; cf. STRAUSS 1905 : 46-48.

⁷³⁷ ROTH 1847 : 71 ; KEITH 1925 : 449 ; BALI 1978 : 62, 86, 88, 91-92 ; DANDEKAR 1992 : 71.

⁷³⁸ ROTH 1847 : 77-78 ; MACDONELL 1897 : 101 ; GONDA 1989 : 14.

⁷³⁹ BERGAIGNE 1963a : 304.

Le passage se poursuit avec une autre identification : celle de Soma au kṣatra. Elle est difficilement définissable, car Soma est une divinité strictement liturgique. Il est en lien avec des éléments liquides (typiquement des libations), parfois des éléments guerriers⁷⁴⁰. Il n'est pas impossible que cela soutienne l'hypothèse selon laquelle le pouvoir sacerdotal soit mis en exergue afin de compenser la prédominance du pouvoir guerrier (cf. *supra*). Cette relation entre les deux est explicitée un peu plus loin dans le paragraphe, par *daivena caivaitad brahmaṇā prasūto daivena ca kṣatreṇokthāni śamsaty*. On insiste toutefois sur le remplacement du nom du brahman par *daiva-* « ce qui est relatif au dieu, divin ». Il y a donc une allusion au domaine mental, qui s'oppose directement à ce qui relève du kṣatra, donc du pouvoir guerrier, typiquement pratiqué par les hommes. Cette association de deux types d'hymnes fait écho à l'association nécessaire de la récitation et du chant dans le sacrifice. Cette relation est d'ailleurs évoquée lors de la comparaison des divinités de Soma et de Bṛhaspati : le premier est associé aux mélodies, donc au chant, le second aux hymnes, donc à la récitation (*somo viśvavin nīthāni neṣad bṛhaspatir ukthā madāni śamsiṣad*). Les termes faisant référence à l'une ou l'autre méthode d'énonciation seront plus amplement étudiés au point *c*.

Le paragraphe se conclut sur la mention d'une dernière divinité : celle de Prajāpati, être primordial, et principe créateur à l'origine de tout⁷⁴¹. De même que pour Bṛhaspati, le nom de cette divinité est une construction plus tardive (cf. *supra*) : bien qu'il ne soit que très peu présent dans le corpus ṛgvédique, il se répandra considérablement dès la littérature brāhmaṇique. Ainsi, son nom, littéralement « le maître des progénitures », est étroitement lié à l'acte de procréation et d'engendrement⁷⁴², et puis au sacrifice⁷⁴³. Son nom est plusieurs fois attesté dans le ṚV : d'abord comme épithète de Savitr̥ (cf. ṚV IV, 53, 2) et de Soma (cf. ṚV IX, 5, 9), et enfin comme divinité à part entière en ṚV X, 121, un hymne cosmogonique dédié à un principe créateur « non-nommé » (il le sera au tout dernier vers). Ce passage est très intéressant, car il montre une forte similitude avec le passage brāhmaṇique de l'AB. En effet, le poète pose toute une série de questions afin de savoir qui est l'être créateur à qui l'on doit offrir les oblations. La réponse tombe à l'initiale du dernier vers : *prājāpate* ! Bien que ces questions soient très ancrées dans la mythologie et dans les

⁷⁴⁰ MACDONELL 1897 : 110.

⁷⁴¹ MACDONELL 1897 : 118 ; LÉVI 1898 : 13 ; KEITH 1925 : 442 ; JAMISON, BRERETON 2014 : 1592.

⁷⁴² Cf. GRASSMANN 1873 : 866 ; MACDONELL 1897 : 118. « In the Veda, however, the name is first an abstract epithet, meaning 'protector of the peoples, lord of progeny'. Later in the Veda, the term is brought into connection with the procreative function in nature. [...]. The name *Prajāpati* is derived from *prajā* (f.) and *pāti* (m.). *Prajā*, meaning (i) procreation ; (ii) offspring, children, descendants ; (iii) creatures ; esp. (iv) folk, subjects of a prince ; is traced to √*jan* or *jā* (be born, produced, come into being) with *pra*, forward, onward, forth. *Pāti*, means master ; possessor ; lord ; ruler » (JOSHI 1972 : 101).

⁷⁴³ MACDONELL 1897 : 118-119 ; LÉVI 1898 : 13-35 ; KEITH 1925 : 442-443 ; JAMISON 1991 : 31-32.

questionnements philosophiques qui prennent progressivement place à l'époque, le contexte liturgique est immanquable. La partie conclusive de l'AB se présente de la même manière, avec la question de « *ka idaṃ śaṃsiṣyati ?* », ce à quoi le brāhmaṇa répond d'emblée « *prajāpatir vai kaḥ*⁷⁴⁴ ». La dernière phrase résume assez bien toute la doctrine brāhmaṇique : *prajāpatiḥ prajānāyisyat[i]*. Celle-ci permet d'assigner le statut de divinité primordiale à Prajāpati.

b. Description du rituel : les différentes manières de réaliser une louange

Se présente d'emblée la dimension cérémonielle par la description de l'organisation de la liturgie. En effet, le brāhmaṇa décrit l'ordre dans lequel les louanges doivent être récitées : il énonce la succession des louanges du pavamāna par l'ājya et ce dernier par le praūga (*tad yad ājyena pavamānam anuśaṃsati praūgenājyaṃ*). Le paragraphe III, 4 mentionne également la nécessité de faire suivre un stotra par un śastra : *yathā vāva stotram evaṃ śastram*. Il faut souligner la description du chant, alors que l'AB est un brāhmaṇa réduit à l'activité du hotṛ : il expose la réalisation du chant avec *āgneyīṣu sāmāgāḥ stuvate, vāyavyayā hotā pratipadyate*. Toutefois, les chanteurs ne sont pas nommés par le terme attendu d'« *udgātṛ* », mais par le terme générique *sāmāgā[s]*. Ce composé est formé du nom du chant *sāman-* et du nom-racine *gā-*, issu de la racine *GĀ-* « chanter ». Nous mettons en exergue l'utilisation de deux racines pour renvoyer au chant liturgique dans l'exposition du chant : *GĀ-* « chanter » est employé dans une dérivation nominale, le composé *sāmāgā[s]*, et *STU-* « louer, invoquer, chanter » dans une dérivation verbale. Il nous est difficile de comprendre la nuance distinguant ces deux racines, mais il est certain que la première est associée à *sāman-*, donc à la matérialisation du chant. Après le stotra, le praūgaśastra énumère les divinités Vāyu, Indra et Vāyu, Mitra et Varuṇa, Aśvins, Indra, Viśvedevas et Sarasvatī, ainsi que nous avons eu l'occasion de le relever lors de l'étude de l'hymne (cf. III.1.3.).

La dimension orale est partie prenante du pan cérémoniel. Le « chuchotement du hotṛ » (*hotṛjapam*) est assimilé à la semence par le fait que cela soit réalisé « à voix basse » (*upāṃśu*) et « vers l'avant » (*purā*). Le point principal de cette explication est l'allusion à la descendance et à l'acte procréateur, ce qui n'est pas sans rappeler la divinité de Prajāpati, figure primordiale à l'origine de tout ce qui est agencé. Cela est d'autant plus perceptible dans la suite de l'extrait : *parāñcam catuṣpady āsīnam abhyāhvayate, tasmāt parāñco bhūtvā catuṣpādo retaḥ siñcanti | samyañ dvipād bhavati, tasmāt samyañco bhūtvā dvipādo retaḥ siñcanti*. On retrace ainsi le

⁷⁴⁴ Pour la définition de Prajāpati par le pronom interrogatif *ka*, cf. AB XII, 10, 1 et TB II, 2, 10, 1-2, où il est expliqué, de deux manières différentes, un dialogue entre Indra et Prajāpati sur la souveraineté d'Indra (LÉVI 1898 : 17 ; cf. MACDONELL 1897 : 119).

développement du nouveau-né, indiquant de nouveau une allusion à la métaphore de la vie : le sacrifice, comme l'enfant, débute son existence lors de son engendrement, puis grandit et se développe. Ensuite, le śastra est défini comme « l'invocation murmurée vers le haut » (*[ū]rdhvam āhāvāc*). Le terme *āhāvāc* désigne une invocation particulière : « by which the Hotṛ addresses the Adhvaryu », de *ā-HŪ*⁷⁴⁵. Cette racine *HŪ-* est très indispensable dans le cadre sacrificiel, car c'est la racine à l'origine du nom du prêtre qui adresse la louange, le hotṛ.

Pour revenir à l'émission de la semence évoquée dans le paragraphe précédent, on relate la création du śastra depuis le stotra, reproduisant métaphoriquement l'acte créateur de Prajāpati, « maître des progénitures ». Cette semence, qui procède donc à l'acte créateur, est ici mise en lien avec les hymnes, plus précisément les *achidrokthā[s]*, littéralement « les hymnes non-brisés », donc « sans défaut, ininterrompu, non-blessé⁷⁴⁶ ». Il est donc nécessaire de réaliser un sacrifice parfait afin de pouvoir avoir une descendance, puisque c'est l'un des buts premiers du sacrifice. Cette nécessité va de pair avec les *kavayas*, (cf. III.1.3.3.b.). Pour rappel, les *kavayas* (de *kavi-*) sont les poètes originels ayant chanté la poésie védique pour la première fois. La dimension orale, et les hymnes qui en sont la matérialisation, tient donc une place très importante dans le rite, car ces hymnes doivent mener à la production d'une descendance, plus précisément par l'émission de la semence qui est, parallèlement aux hymnes, « non-brisée » (*ta idam achidraṃ retaḥ prajanayann*), donc ininterrompue, sans faute, et efficace.

c. Relation entre la récitation et le chant : les conducteurs du sacrifice

Ainsi, le chariot des dieux est donc identifié au sacrifice, et ses rênes aux louanges, ce qui est explicité par la structure corrélatrice *devaratho vā eṣa yad yajñas*. On doit donc comprendre que les louanges, qui conduisent le sacrifice, le supportent également : c'est par les louanges que le sacrifice a la capacité de se réaliser. C'est l'association des louanges récitées et chantées qui est indispensable au bon déroulement du sacrifice. En effet, selon Keith, il faut tenir une bride intérieure et une bride extérieure dans chaque main (*devarathasyaiva tad antarau raśmī viharaty alobhāya*), concluant ensuite par *nāsyā devaratho lubhyati*. Ainsi, puisque l'un et l'autre type de bride font référence à la prière récitée ou bien chantée, il faut les combiner dans une même main afin que le sacrifice puisse atteindre son but.

Le paragraphe II, 38 met en avant la relation entre la récitation et le chant selon leur nature d'hymne dans le composé nominal dvandva *stutaśastrāṇi*. *Stutā-*, désignant le chant, est coordonné

⁷⁴⁵ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 163.

⁷⁴⁶ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 9.

directement avec la récitation, référée sans ambiguïté par le terme *śastrá-*. Nous écrivons « sans ambiguïté » car, en effet, co-existent deux termes pour référer au chant cérémoniel : *stutá-* et *stotrá-*. Dans l'extrait de l'AB, les deux sont énoncés pour renvoyer à la même réalité liturgique⁷⁴⁷. Le premier, *stutá-*, semble plus archaïque, d'une part, par son caractère hérité⁷⁴⁸, et, d'autre part, parce qu'il est utilisé dans des structures construites (ce que nous opposons à « figées ») relevant des strates plus archaïques de la littérature brāhmaṇique, typiquement ici la TS (cf. IV.5.3.c.). Nous pouvons comparer, par exemple, avec le JB, où c'est *stotrá-* qui est utilisé.

Deux autres substantifs définissent la relation entre les deux types de louanges : *nīthāni* représente le chant et *ukthamadāni* la récitation. Le premier vient de la racine *NĪ-* « conduire », qui peut faire allusion à la manière de conduire des actes, mais aussi à contrôler et diriger la voix, et donc le chant⁷⁴⁹. Ce chant, rappelons-le, est la manière de contrôler et de guider sa voix vers différentes hauteurs pour qu'en résulte un arrangement mélodique harmonieux : c'est cette idée que Monier-Williams et Cappeller mettent en avant en traduisant par « way, trick, art, stratagem » au féminin et par « a mode in music, musical mode or air, song, hymn⁷⁵⁰ » au neutre, ce dernier sens étant convenu pour cette occurrence-ci. Ensuite, on assimile à la récitation le composé nominal *dvandva ukthamadāni*, d'*ukthá-*, mot faisant référence à l'hymne ou l'éloge de manière générale (de *VAC-* « parler, dire », donc littéralement « ce qui est dit »), et de *máda-*, qui emphatise les effets psychotropes d'une boisson. Cet adjectif *máda-* est souvent attribué au soma dans le ṚV, puis, dans la littérature védique plus tardive, il désigne plus généralement la réjouissance⁷⁵¹. Monier-Williams et Cappeller, de même que Mylius, précisent la portée d'*ukthá-*, qui représente « a kind of recitation or certain recited verses forming a subdivision of the Śastras (they generally form a series, and are recited in contradistinction to the Sāman verses which are sung and to the Yajus or muttered sacrificial formulas)⁷⁵² ».

⁷⁴⁷ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 1259.

⁷⁴⁸ L'iranien atteste du substantif *stūt-*, dérivé de *STU-* « louer » : ce substantif présente cinq occurrences, uniquement dans le corpus vieil-avestique (cf. BARTHOLOMAE 1904 : 1608 ; KELLENS, PIRART 1990 : 317). Ce substantif trouve son équivalent parfait dans le corpus du ṚV avec *stūt-* attesté quatre fois, uniquement dans ce corpus. Un autre substantif employé dans l'Avesta est le dérivé thématique *staota-* « louange », attesté cinq fois dans le corpus vieil-avestique et une fois en Y19, 19 (d'autres occurrences sont également attestées en avestique récent, mais elles fonctionneraient, selon Bartholomae, comme des adjectifs : 1904 : 1589). Il trouve également son correspondant indien avec *stutá-*, qui n'est pas mentionné dans le ṚV, mais qui est répandu dans la littérature védique plus tardive.

⁷⁴⁹ GRASSMANN 1873 : 741. Sur les trois attestations présentées par Grassmann, deux se trouvent dans un contexte où la dimension orale, plus précisément chantée, et le pressurage du soma sont fortement présent (cf. ṚV IV, 3, 16 et VII, 26, 2 : 1873 : 741) ; la troisième, en ṚV X, 92, 3, contient bon nombre d'allusions au rite, notamment au dépôt des brindilles pour établir le siège des dieux, et ce terme est ici traduit par Jamison et Brereton par « counsel », conservant l'attache à l'oralité (2014 : 1542).

⁷⁵⁰ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 565.

⁷⁵¹ GRASSMANN 1873 : 981 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 172.

⁷⁵² MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 172 ; cf. MYLIUS 1995 : 46.

5.3. La Taittirīya Samhitā : TS III, 2, 7, 1-3⁷⁵³

*dēva savitar etāt te prāha tát prá ca suvá prá ca yaja | bṛhaspatir brahmá | áyuṣmatyā
ṛcó mágāta tanūpāt sámnah | satyá va āśiṣah santu satyá ákūtayas | ṛtám ca satyám ca
vadata | stutá devásya savitūh prasavé | stutásya stutám asy ūrjam máhyaṁ stutám
duhām á mā stutásya stutám gamyāt | śastrásya śastram || 1 ||*

*asy ūrjam máhyaṁ śastrám duhām á mā śastrásya śastrám gamyāt | indriyāvanto
vanāmahe dhukṣīmáhi prajám iṣam | sá me satyáśīr devéṣu bhūyāt | brahmavarcaśam
māgamyāt || yajñó babhūva sá á babhūva sá prá jajñe sá vāvṛdhe | sá devánām
ádhipatir babhūva só asmám ádhipatīn karotu vayám syāma pátayo rayīṅām || yajñó vā
váii || 2 ||*

*yajñápatiṁ duhé yajñápatir vā yajñám duhe | sá yá stutaśastráyor dóham ávidvān
yájate tám yajñó duhe sá iṣtvá pápīyān bhavati yá enayor dóham vidvān yájate sá
yajñám duhe sá iṣtvá vásīyān bhavati | stutásya stutám asy ūrjam máhyaṁ stutám
duhām á mā stutásya stutám gamyāc chastrásya śastrám asy ūrjam máhyaṁ śastrám
duhām á mā śastrásya śastrám gamyād íty āhaiṣá vái stutaśastráyo dóhas tam yá evám
vidvān yájate duhá evá yajñám iṣtvá vásīyān bhavati || 3 ||*

Ô dieu Savitṛ, il t'a annoncé cela que tu impulses et que tu offres en sacrifice. Bṛhaspati est le brahman. Ne t'éloigne pas de la ṛc contenant le pouvoir vital, (ni) du sāman protégeant le corps. Ainsi, puissent les prières être vraies, puissent les intentions être vraies. Dites l'Ordre Harmonieux et la Vérité. Puisse le chant du dieu Savitṛ [advenir] lors de ce qui est pressuré. Tu es le chant du chant, le pouvoir revigorant pour moi, le chant donnant du lait. Puisse le chant du chant s'approcher de moi. || 1 ||

Tu es le śastra du śastra, le pouvoir revigorant pour moi, le śastra donnant du lait, puisse le śastra du śastra s'approcher de moi. Nous, qui sommes dotés de la force d'Indra, désirerons posséder, nous avons dû extraire la descendance, la boisson sacrificielle. Puisse ma prière advenir chez les dieux. Puisse la gloire du brahman s'approcher de moi. || Le sacrifice est advenu, celui-ci est venu à l'existence, celui-ci est généré, celui-ci a grandi. Il est devenu le maître suprême des dieux, puisse-t-il faire de nous les maîtres suprêmes. Pussions-nous être nous-mêmes les maîtres des trésors. || 2 ||

⁷⁵³ Présentation du texte translittéré sur base de l'édition de Dharmadhikari de 2014.

Ainsi, soit le sacrifice extrait le maître du sacrifice, soit le maître du sacrifice extrait le sacrifice. Celui qui, ne sachant pas, sacrifie ce qui est extrait des chants et des śāstras, alors le sacrifice extrait celui-ci, et alors, après avoir sacrifié, il devient pire ; celui qui, ayant su, sacrifie l'extrait des deux (sacrifices), alors, celui-là extrait le sacrifice, et alors, après avoir sacrifié, il devient meilleur. « Tu es le chant du chant, le pouvoir revigorant pour moi, le chant donnant du lait. Puisse le chant du chant s'approcher de moi. Tu es le śāstra du śāstra, le pouvoir revigorant pour moi, le śāstra donnant du lait, puisse le śāstra du śāstra s'approcher de moi. » Ainsi, il dit ceci. C'est l'extraction du chant et du śāstra. Celui qui a ainsi su sacrifie celui-ci. Ainsi, il extrait le sacrifice, et, après avoir sacrifié, il devient meilleur. || 3 ||

a. Référence à la mythologie : le sacrifice et la vérité

Parmi les nombreuses références à la mythologie, nous soulignons l'invocation des divinités de Savitṛ et de Bṛhaspati. Tous deux ont déjà fait l'objet d'une étude minutieuse (pour Savitṛ, cf. III.2.3.3.a. ; pour Bṛhaspati, cf. IV.5.2.a.). Savitṛ est souvent sollicité à des moments clés, ou de fragilité intense, notamment lors du passage d'une situation à une autre. Il met donc en place un mouvement dynamique, il met en mouvement les cycles et les astres, et impulse les actions. Cette impulsion est traduite ici par l'impératif *prá suvá*. Ce dernier est coordonné à un autre verbe, également à l'impératif, qui évoque la réalisation de l'acte sacrificiel : *prá yaja*. Cette association est renforcée par la chute de l'accent sur le premier verbe *suvá*, ce qui montre que, si ce n'est l'acte d'impulser, en tous cas le mot qui y fait référence est perçu comme subordonné à celui de sacrifier. Peut-être cela a-t-il une valeur consécutive : l'acte de sacrifier peut être conçu comme la conséquence de celle d'impulser. On pourrait également comprendre la nécessité de la production de l'acte dans la pensée, symbolisé par l'impulsion, pour que cela soit ensuite réalisé dans l'acte, ce qui est indiqué par le sacrifice du yajña.

Ensuite, Bṛhaspati est invoqué et est identifié à *brahmā*, comme en AB II, 38 (*brahma vai bṛhaspatih*), mais, alors que l'AB utilise le substantif neutre, la TS utilise le masculin, renvoyant alors au nom du prêtre « der die heiligen Sprüche beim Opfer sagt oder singt » et « der die Andachtswerke vollbringt, wie Somapressen, Gebete sprechen u. s. w., aber in der alteren Zeit ohne Bezeichnung eines bestimmten Standes⁷⁵⁴ ». Bṛhaspati et le prêtre brahman sont souvent associés, le dieu incarnant alors le prêtre dans le monde divin⁷⁵⁵. Cette identification permet de renvoyer au

⁷⁵⁴ GRASSMANN 1873 : 917.

⁷⁵⁵ Notamment dans la Vājasaneyī Saṁhitā (et, comme on peut le voir, dans la TS), où Bṛhaspati gagne des fonctions dans le sacrifice : il est dit protecteur du sacrifice et du sacrificant, ainsi que prêtre des dieux (BALI 1978 : 83, 90-91).

pan énonciatif de la liturgie, ainsi que nous l'avons observé en AB II, 38, où la relation entre la divinité et les louanges utilisées dans la cérémonie rituelle est soulignée. En effet, la suite du passage de la TS présente la récitation et le chant, puis le śastra et le stotra. Pour conclure, Savitr̥ est attaché au domaine mental et Bṛhaspati au domaine liturgique et somatique. La pensée précédant toujours l'acte, elle en est également sa cause, mais les deux sont toujours intrinsèquement liés et co-dépendants.

Ce passage insiste également sur la Vérité, en lien avec l'Ordre Harmonieux : *satyā va āśiṣaḥ santu satyā ākūṭayas | ṛtām ca satyām ca vadata*. Le terme *ṛtā-* a déjà été abordé (cf. III.1.3.3.b.), mais il doit être ici détaillé pour le mettre en regard du sens de *satyā-*. Nous avons convenu du sens de *ṛtā-* par « l'Ordre Harmonieux, le monde social et divin agencé ». Minard considère *ṛtā-* comme une loi mise en place par l'homme dans un contexte religieux et rituel, l'interprétant ensuite comme « quelque chose de vrai, vérité ». Il devient donc le synonyme de *satyā-*, et ce dernier finira par remplacer complètement *ṛtā-*. Minard ajoute que le *ṛtā-* peut désigner une parole énoncée, que ce soit un dicton, une strophe ou une chanson entière, qui possède des vertus magiques grâce à son contenu de vérité⁷⁵⁶. Ce lien entre vérité et parole est donc exprimé dans la structure *ṛtām ca satyām ca vadata*, où les deux mots référant à la vérité fonctionnent comme les compléments régis par le prédicat verbal connotant la parole, *VAD-*. C'est ce que souligne Hoffmann, qui perçoit ici une idée de serment avec un verbe déclaratif⁷⁵⁷. Buddruss propose différentes traductions comme « by custom » ou « by ritual », mais il ne manque pas de renvoyer au sens de « serment » proposé par Hoffmann et, par extension, au sens de « vérité » en tant que parole réellement prononcée⁷⁵⁸. Schlerath aussi s'est attelé à étudier l'ambiguïté de ces deux mots, notamment dans des contextes où ils sont en contact comme ici. Il conclut par le sens assuré de *satyā-* comme « existant », réinterprété secondairement comme « vérité », en comparant avec son antonyme *a-satyā-* « inexistant ». Ce dernier doit être distingué du sens de « mensonge », contenu dans l'antonyme de *ṛtā-*, *an-ṛtā-* « désordre, fausseté⁷⁵⁹ ». L'allusion à cette vérité n'est pas sans rappeler le pouvoir contraignant qu'ont les hymnes et les formules sacrées sur les dieux, rendant alors leurs actes « vrais », car « respectant l'Ordre, l'agencement du monde⁷⁶⁰ ». On retrouve cette association de l'Ordre et de la Vérité est, par ailleurs, observable également de l'autre côté de l'isoglosse avec le

⁷⁵⁶ MINARD 1987 : 276 ; cf. SCHLERATH 1986 : 199-200.

⁷⁵⁷ Il note *ṛtam BRŪ-* « jurer » en MS II 2, 7 : 21, 8 et en PB XXI 2, 1, et renvoie également à l'utilisation de la racine *VAD-* en ṚV X, 34, 12 (HOFFMANN 1969 : 197-198, n. 17).

⁷⁵⁸ BUDDRUSS 1985 : 9-14.

⁷⁵⁹ SCHLERATH 1986 : 199-200 ; cf. MINARD 1987 : 94.

⁷⁶⁰ Cf. THIEME 1957b : 90.

composé avestique *haiθīm.ašavan-* en Y11, 1, aussi avec un verbe déclaratif : *zauuainti*, de *ZAV-* « appeler ». Il se trouve toutefois dans un contexte négatif, le tout ayant le sens, non pas de « jurer, faire le serment de », mais « maudire ». Bartholomae donne une traduction qui rappelle la nuance de vérité : « wirklich zur Welt des Aša gehörig, wirklich gläubig⁷⁶¹ ».

Enfin, il est important de souligner que le sacrifice a une dimension divine, ce qu'on observe dans *yajñó babhūva sá ā babhūva sá prá jajñe sá vāyrdhe | sá devānām ádhipatir babhūva só asmām ádhipatīn karotu*. La séparation entre la mythologie et le rite s'efface, car l'un permet d'expliquer l'autre. Ainsi, le sacrifice, qui gagne en puissance dans la dimension mentale, se place en tête de toutes les entités divines pour devenir leur chef, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée que les louanges ont une emprise sur les divinités.

b. Description du rituel : le breuvage vigoureux associé à l'engendrement

De nombreux termes permettent de faire allusion au rituel ou à ses composantes. Notons tout d'abord le substantif féminin *úrj-* dans *úrjam*. Il a le sens de « force, vigueur, alimentation, renforcement⁷⁶² ». Il y aurait donc une idée d'ingestion, depuis celle de nourriture ; mais ce mot peut également désigner des chevaux (cf. *ṚV* II, 11, 7) ou bien des chants (cf. *ṚV* VIII, 51, 10), où il fonctionne comme un adjectif et fait référence à un renforcement de manière mentale⁷⁶³. Cela peut être le cas ici aussi, puisqu'il est identifié à la louange récitée. Proferes explique tout d'abord qu'*úrj-* détient un pouvoir potable, ce qui est rendu par ses nombreuses attestations en relation avec l'eau, la nourriture et le pouvoir royal. Il désignerait donc un pouvoir qui infuse dans l'eau, et qui est ensuite, soit consommé par les divinités souveraines dans le panthéon du *ṚV*, soit utilisé dans les rites d'onction du roi⁷⁶⁴. La tradition admet pour ce terme deux acceptions : « strength, power » et « nourishment », la seule distinction étant que l'un procure le pouvoir et l'autre est la conséquence du don, donc le pouvoir lui-même⁷⁶⁵. Il termine son exposé en proposant de traduire simplement par « pouvoir », à comprendre « the active force that animates the universe. It is the life-energy of living creatures that manifests itself both in their own physical strength and in their potential to serve as life-sustaining nourishment for others⁷⁶⁶ ». C'est bien ce sens qui est attesté ici, puisqu'il

⁷⁶¹ BARTHOLOMAE 1904 : 1760.

⁷⁶² « Fettsaft, fettreicher Trunk, Labetrunk » (GRASSMANN 1873 : 272) ; « vigueur-nourricière » (RENOU 1966 : 154).

⁷⁶³ SCHARFE 1985 : 545.

⁷⁶⁴ PROFERES 2007 : 99-100.

⁷⁶⁵ Comme le souligne Proferes, il faut garder à l'esprit que, dans la doctrine indienne ancienne, les deux ne sont pas systématiquement séparés (2007 : 100).

⁷⁶⁶ PROFERES 2007 : 101.

est mis en parallèle avec le terme *duhām*, de l'adjectif *duha-* qui renvoie à l'acte de la traite (de *DUH-* « traire, extraire »). Le pouvoir qui procure donc cette énergie est issu du lait des vaches, qui permet aux jeunes créatures de se développer. Ce « pouvoir revigorant » est ensuite associé au śastra, à qui l'on attribue, par cette association, la même capacité de croissance et de renforcement.

Le mot *úrj-* est presque toujours utilisé avec le mot *iṣ-* (« rafraîchissement, libation »). Bien que les deux se distancent quelque peu, ils se rapprochent en tous cas par leur contexte phraséologique similaire, qui s'accompagne tous deux d'une dérivation de *DUH-* : celle-ci est soit nominale (*duhām*) avec *úrj-*, soit verbale (*dhukṣīmáhi*) avec *iṣ-*. Alors qu'*úrj-* est identifié au chant (*stutá-*), puis à la récitation (*śastrá-*) dans deux propositions ayant la même construction syntaxique, *iṣ-* est identifié à la descendance. Nous pouvons donc suggérer l'idée que le premier renvoie à l'origine du sacrifice, donc à la procréation, et que le second renvoie à sa finalité. Nous soulignons également que, dans le même pāda que celui qui évoque la descendance, on réfère à « la semence virile » par le terme *indriyāvanto*. Il s'agit d'une dérivation adjectivale sur *indriyá-*, lui-même issu du nom d'Indra, ce qui a pour sens « force caractéristique d'Indra » : celle-ci peut être matérialisée dans l'acte de procréation⁷⁶⁷ par la semence mâle, qui permet la fécondation de l'œuf pour ensuite mettre au monde un nouveau-né.

c. Relation entre la récitation et le chant : les louanges comme principe procréateur

Ce passage de la TS met bien en évidence les diverses composantes du sacrifice, plus particulièrement les composantes énonciatives, et les louanges, tant récitées que chantées, n'y font pas exception. Le premier paragraphe réfère à la relation entre ces deux types de louanges en énonçant leur contenu, donc la ṛc et le sāman. Les deux sont ici associés pour illustrer la métaphore biologique (idée très répandue dans la doctrine brāhmaṇique) dans une perspective dichotomique et complémentaire. Ainsi, la ṛc est dite *āyusmatyā* (« contenant le pouvoir vital, en vie, vivant ») et le sāman *tanūpāt* (« protégeant le corps »). Alors que le premier est établi dans le monde terrestre, le second s'écarte du corps, donc, par extension, avec tout ce qui est matériel, l'associant dès lors avec le domaine mental par sa capacité à « protéger », comme un maître son subordonné, comme une divinité l'homme.

Le texte se poursuit avec l'encouragement de la venue des louanges, chantées et récitées. Celle-ci est organisée de la même manière qu'on le fait pour les dieux : c'est ce qu'on voit avec *ā*

⁷⁶⁷ MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 167.

mā stutásya stutám gamyāt et *ā mā śastrásya śastrám gamyāt*. Nous avons déjà eu l’occasion de traiter des termes *stutá-* et *śastrá-* pour désigner les différentes louanges, de même que des infimes différences entre *stutá-* et *stotrá-* (cf. IV.5.2.c.). Dans ce passage-ci, seule la forme *stutá-* est employée, bien que *stotrá-* soit connu de la TS⁷⁶⁸, et on sait, grâce à l’ouvrage de recensement de Vishva Bandhu, que toutes les attestations de *śastrá-* dans la TS sont accompagnées d’un mot pour la louange chantée : soit *stutá-*, soit *stotrá-*⁷⁶⁹. La différence entre ces deux termes ne relève pas de la sémantique, mais bien de la morphologie : *stutá-* paraît plus ancien que *stotrá-*. Une troisième comparaison, établie par le parallélisme de construction que la structure partage avec les deux louanges, est de nouveau explicitée par *brahmavarcasám* dans *brahmavarcasám mā́gamyāt*. Ainsi, on invoque la « gloire du brahman⁷⁷⁰ ». Toutefois, le syntagme se présente différemment, car on n’utilise pas cette locution de génitif partitif consistant à répéter le terme au nominatif puis au génitif. Cela ne nous empêche pas de comprendre que ces louanges appartiennent au monde divin, et ne sont en aucun cas le fruit du travail des hommes.

Ensuite, on décrit l’arrivée du *yajña* : il assemble un stotra, un śastra et le *brahmavarcasám*. Il se positionne comme *devánām ádhipati[s]*, donc « maître suprême des dieux », après être « venu à l’existence » (*á-BHŪ-*), être « engendré » (*prá-JAN-*) et avoir « grandi⁷⁷¹ » (*VR̥DH-*). Cette succession d’étapes présente une certaine analogie avec le cheminement de la vie biologique. Dans ce sens, on peut donc comprendre qu’être le « maître suprême des dieux » est l’objectif à atteindre par le sacrifiant, lui qui s’attelle à revivre toutes les étapes de sa vie depuis l’état embryonnaire durant le processus du sacrifice. Cette idée est explicitée plus loin avec la proposition à valeur de souhait *só asmám ádhipatīn karotu*. Et ainsi, avec la formule conclusive *yajñám iṣṭvā vásīyān bhavati*, on relate cette aventure et l’objectif qui s’y attache comme effectivement réalisée par le sacrifiant, et ce, grâce à ses connaissances. Selon la métaphore filée du sacrifice comme un animal bovin que l’on doit traire, les louanges seraient les mamelles, puisque ce sont ce que l’on doit traire pour obtenir du lait, permettant à l’homme, ou l’être vivant de manière générale, de s’accroître et de prospérer.

⁷⁶⁸ Les occurrences dans la TS sont les suivantes : I, 8, 18, 1 ; III, 1, 2, 4 ; V, 3, 4, 6 ; V, 4, 10, 2 ; VI, 6, 11, 1.4.6 (VISHVA BANDHU 1962 : 3485).

⁷⁶⁹ L’association de *śastrá-* avec *stutá-* se trouve ici et en TS VII, 3, 11, 2 (traitant du sacrifice du cheval) ; *śastrá-* utilisé avec *stotrá-* se trouve en TS V, 3, 4, 6 (qui explique le placement des briques et du feu dans l’Agnicayana) et en TS VI, 6, 11, 1 (sur les offrandes de rétribution des prêtres) (VISHVA BANDHU 1962 : 1630-1632).

⁷⁷⁰ Monier-Williams et Cappeller traduisent par « divine glory or splendour, pre-eminence in holiness or sacred knowledge, sanctity, superhuman power » (1964 : 739) ; Bali y comprend le double sens de « lustre, splendour » et de « proficiency in the scriptures » (1978 : 94) ; Gonda y perçoit une référence à Bṛhaspati et traduit par « eminent in brahminical illustriousness » (1989 : 13).

⁷⁷¹ Avec la voyelle de la syllabe de redoublement longue, les deux diathèses active (qui peut aussi présenter la forme *vavárdh-*) et moyenne sont admissibles, mais Kümmel trouve plutôt la seconde dans le corpus du YV (2000 : 469).

5.4. Le Śatapatha Brāhmana : ŚB IV, 3, 2, 1-5⁷⁷²

*gṛṇāti ha vā'etād dhótā yachāṃsati | tásmā'etād gṛṇate práty evādhvaryúr á gṛṇāti
tásmāt pratigaró nám[a⁷⁷³] || 1 ||*

*tám vai práñcam āsīnám á hvayate | sárve vā'anya'udgātúḥ práñca ártvijyaṃ kurvanti
tátho hāsyaitát práḡ evārtvijyaṃ kṛtám bhavati || 2 ||*

*prajāpatir vā'udgātá | yóṣa'rg ghótā sá etát prajāpatir udgātá yóṣāyām ṛcí hótari rétaḥ
siñcati yát st[ú]te tād dhótā śastréṇa prá janayati tác chyati yáthāyám púruṣaḥ śítás tād
yád enac chyáti tásmāc chastrám nāma || 3 ||*

*tád upapalyáyya práti gṛṇāti | idám evaitád rétaḥ siktám upaní madaty átha yát párāñ
tíṣṭhan pratigrṇīyát párāgu haivaitád rétaḥ siktám práñasyet tán na prá jāyeta
samyāñcā'u caivaitád bhūt vaitád rétaḥ siktám prá janayataḥ || 4 ||*

*yātáyāmāni vai devaís chándāṃsi | chándobhir hí deváḥ svargám lokám samáśnuvata
mádo vai pratigaró yó vā'ṛcí mádo yáḥ sáman rásó vai sá tác chándāḥ svevaitád rásam
dadhāty áyātayāmāni karoti tair áyātayāmair yajñám tanvate || 5 ||*

En effet, le hotṛ invoque ainsi cela lorsqu'il récite. Il invoque cela pour lui, ainsi, l'adhvaryu invoque en retour. Voilà pourquoi, le nom est « pratigara ». || 1 ||

Ainsi, il appelle celui qui est assis en face. En effet, tous les autres [hors de] l'udgāṭṛ font l'office du ṛtvij en étant vers l'est. Ensuite, de cette manière, l'office du ṛtvij est fait vers l'avant. || 2 ||

En effet, l'udgāṭṛ est Prajāpati. La ṛc est la jeune femme (ainsi que) le hotṛ. Prajāpati est l'udgāṭṛ, il émet la semence dans la femme, la ṛc, le hotṛ. En ce qu'il chante, c'est ainsi que le hotṛ fait engendrer le śastra. Il aiguise de cette manière, comme cet homme-là qui est aiguisé, (et) parce qu'il aiguise cela, voilà pourquoi le nom est « śastra ». || 3 ||

Il invoque en retour en tournant en rond. Ainsi, se réjouit-il de la semence émise. De cette manière, il doit répondre en étant debout vers l'extérieur. Ainsi, celui qui a le visage tourné vers l'extérieur, alors cette semence émise s'échapperait, et il n'engendrerait pas. Mais il est tourné vers une même direction, et ainsi devient cela, alors la semence émise engendre. || 4 ||

Les mètres sont ainsi épuisés par les dieux. En effet, par les mètres, les dieux atteignent le monde céleste. Ainsi, la réponse (de l'adhvaryu) est l'excitation. C'est donc l'excitation que le pratigara dans la ṛc, c'est l'excitation que [le pratigara] dans le sāman. Ce qui est donc le jus,

⁷⁷² Présentation du texte translittéré sur base de l'édition de Weber de 1964.

⁷⁷³ Par l'utilisation des crochets < [...] >, nous suppléons une voyelle ou un accent manquant dans l'édition consultée.

c'est cela que le mètre. Ainsi, il place (ce) jus en soi. Il fait ces (mètres) nouveaux ; par ces (mètres) nouveaux, ils étendirent le sacrifice. || 5 ||

a. Référence à la mythologie : Prajāpati, le père originel

La seule allusion à la mythologie est l'évocation de Prajāpati, identifié au prêtre de l'udgātṛ. La divinité a déjà été l'objet d'une description minutieuse (cf. IV.5.2.a.) : rappelons seulement qu'il s'agit d'une divinité créée secondairement qui entretient un lien étroit avec le processus d'engendrement, les procréations, ainsi que le sacrifice. Dans ce passage, l'association de cette divinité avec le prêtre spécialiste du chant mérite d'être soulignée. Selon Joshi, puisque cette divinité commence à s'imposer dans des contextes rituels (ce qu'il argumente par les nombreuses attestations dans le corpus yajurvédique, lui-même un texte très attaché au contexte cérémoniel védique), elle se voit attribuer des modes d'actions et des valeurs aussi ritualistes⁷⁷⁴. De même, Gonda écrit à ce sujet que Prajāpati aurait « contributed to the *udgītha*, i.e. office of the *udgātar* [...], the chanting of the Sāmaveda » et que le « *sāman* enters Prajāpati (the great fireplace) in the form of 'essence' [...]. Thus the ideas of totality and of vital breath etc. seem to explain the above relation between Prajāpati and the Sāmaveda⁷⁷⁵ ». Il continue en évoquant l'identification de la divinité avec l'udgātṛ en TS VI, 5, 8, 6 (qui expose les commentaires du sacrifice du soma traitant des coupes offertes aux épouses des dieux)⁷⁷⁶, mais c'est le cas ici aussi. Les deux passages se ressemblent car ils insistent sur la présence de la femme et la volonté de produire une descendance. La relation entre Prajāpati et le chant se retrouve également en PB XX, 4, 5⁷⁷⁷. Pour revenir à l'extrait présenté du ŚB, il justifie cette association de la divinité et du prêtre par le fait que c'est la production du chant qui permet l'« engendrement » du śastra. Nous retrouvons ainsi cette métaphore de l'accouplement et de la vie biologique embryonnaire qui se termine avec la naissance du nouveau-né. Contrairement à la formation du corpus des hymnes chantés du SV depuis celui des hymnes récités du RV, le ŚB interprète la création de ces hymnes différemment : c'est la récitation qui procède du chant (cf. le point c.). Ainsi, la divinité suprême de Prajāpati est dépeinte comme l'être originel masculin, grâce à qui toutes les descendance sont formées. En effet, Prajāpati « émet la semence dans la femme » (*sá etát prajāpatir udgātā yóṣāyām ṛci hótari rétaḥ siñcati*).

⁷⁷⁴ JOSHI 1972 : 105-106.

⁷⁷⁵ GONDA 1986 : 151-152.

⁷⁷⁶ GONDA 1986 : 152.

⁷⁷⁷ « Prajāpati created the creatures ; these did not procreate themselves. He saw this sāman ; changing himself into a horse, he sniffed at them, (then) they procreated themselves. This sāman is a (means of) procreation. » (CALAND 1931 : 529).

Contrairement à l'être masculin producteur de descendance par excellence, qui est déterminé (Prajāpati), la femme qui reçoit la semence fécondatrice ne l'est pas : on emploie le terme générique *yóṣā-*. Ce substantif est attesté dès le ṚV, ayant le sens de « Mädchen, Jungfrau, junges Weib », donc évoquant une femme « fertile », pouvant avoir des enfants⁷⁷⁸. Chaque attestation est fortement intriquée dans une relation « matrimoniale », ou plus généralement sexuelle, dont le but est de produire une descendance. Afin d'intégrer cela dans le cadre du sacrifice, comme cela l'a été avec Prajāpati et l'udgātṛ, la femme « fertile » est identifiée au hotṛ. Cette métaphore du couple et de la procréation sera davantage étudiée au point *c*.

b. Description du rituel : la nécessité d'un sacrifice adéquat

De même que dans les autres brāhmaṇas, le contexte rituel est prééminent et la référence à la mythologie ne sert qu'à justifier la réalisation du sacrifice. Les deux premiers paragraphes dépeignent ce contexte cérémoniel : après la réponse de l'adhvaryu au hotṛ, il leur faut faire l'office du ṛtvij vers l'est (donc vers l'avant), seul l'udgātṛ en est dispensé. Ce terme *ṛtvij-* est assez complexe dans sa morphologie. Il se compose de deux termes très difficiles, dont la signification reste encore difficilement définissable aujourd'hui, à savoir *ṛtú-* et *ij-*. Le second, *ij-*, est le mot-racine au degré zéro issu de *YAJ-* « offrir en sacrifice » (pour les détails de cette racine, cf. III.1.3.7.b.). Quant au premier mot, *ṛtú-*, il mérite davantage de commentaires. Il est généralement convenu de le traduire par « saison » ou « moment opportun (pour le rituel)⁷⁷⁹ ». Renou définit le sens originel de *ṛtú-* comme une « “fonction” distributive en vertu de laquelle officiants et dieux sont liés les uns aux autres suivant un système stable, à des fin déterminées⁷⁸⁰ ». Cette fonction distributive, et donc agissante, est indiquée morphologiquement par le suffixe *-tu-*, servant à former des noms d'action : ici, adjoint sur la racine *ṛ-*, ayant le sens, selon Renou, d'« organiser une continuité, articuler⁷⁸¹ » (sens perçu dans d'autres dérivations de cette racine, comme *ṛtá-*, *ánṛta-*, *nírṛti-*, etc.)⁷⁸². Ces sens de « période déterminée adéquate pour le rituel » et « pouvoir organisateur » se retrouvent dans le mot avestique *ratu-*⁷⁸³.

⁷⁷⁸ GRASSMANN 1873 : 1128.

⁷⁷⁹ BÖHTLINGK, ROTH 1861 : 1052 ; GRASSMANN 1873 : 185 ; EGGELING 1882 : 326-327 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 152 ; RENO 1978 : 117 ; MINKOWSKI 1991 : 86-87 ; PANAINO 2022 : 192.

⁷⁸⁰ RENO 1978 : 119.

⁷⁸¹ RENO 1978 : 124.

⁷⁸² RENO 1978 : 124 ; MINARD 1987 : 94.

⁷⁸³ RENO 1978 : 124-125.

Par extension, notamment dans des composés tels que *ṛtvij-*, le mot *ṛtú-* sert à désigner des personnes et signifie « sacrifiant au moment opportun, régulièrement », renvoyant de manière générique au prêtre doté d'une fonction particulière, sans en nommer un en particulier⁷⁸⁴. Ce dernier sens n'est pas conservé dans le versant iranien, contrairement au premier. Minkowski, poursuivant la proposition de Renou de « fonction sacerdotale distributive », écrit que *ṛtvij-* signifie, non pas « the one who worships at the right moment », mais plutôt « the one who worships according to his allotted function⁷⁸⁵ ». Panaino s'accorde également sur ce sens : il attribue à *ṛtvijas* le sens de « ceux qui vénèrent/adorent selon leurs fonctions ». Il argumente en écrivant que

le védique *ṛtú-* servait en principe à désigner une sorte de « réflexion active de l'*ṛtá-* », ou à déterminer « la fonction correcte, exacte » ; par la suite, il a pris également la valeur de « bon moment, bonne heure, moment opportun de la saison ». Comme *nomen actionis*, dérivé de la racine **ṛ*, *ṛtú-* se réfère à une sorte d'« articulation (correcte) » (voir aussi le latin *artus*), qui conserve également une « nuance distributive ». [...] Ainsi, *ṛtvij-* est « celui qui sacrifie » (ou : « celui qui prononce les *yājyā* ») « selon la norme répartitive ».⁷⁸⁶

C'est ce sens de « fonction sacerdotale exercée par le prêtre selon son devoir » qui est à comprendre avec la dérivation adjectivale en *ārtvijya-* (littéralement « qui relève de l'office du prêtre *ṛtvij*, des devoirs sacerdotaux du prêtre »). Ensuite, il est mentionné la nécessité que l'office du *ṛtvij* soit fait vers l'est (*prāg evārtvijyaṃ kṛtām bhavati*) car c'est ce qui permet à la semence, contenant l'essence de la vie destinée à se développer, d'être « engendrée », donc émise. Se poursuit donc la métaphore de l'accouplement et de la production d'une descendance, qui est ici soutenue et explicitée par l'organisation et la réalisation du sacrifice.

c. Relation entre la récitation et le chant : *ṛc* et *sāman* comme géniteurs

Comme mentionné au point a., les louanges étayent la métaphore de l'accouplement et de l'engendrement parce que le chant réalisé par l'*udgātṛ* amorce la louange récitée. Alors que, du point de vue du contenu, l'extrait est explicite quant à la relation entre les deux types de louanges, seul le substantif renvoyant à la récitation, *śastrá-*, est utilisé. En effet, le chant est référencé soit par l'énonciation du prêtre qui l'a en charge, l'*udgātṛ*, soit par le verbe qui est associé avec cette méthode liturgique, à savoir *stute*, mais il n'est référencé par aucun des deux substantifs connus et présentés, *stutá-* et *stotrá-*. Ainsi, le ŚB considère le chant comme l'origine, plus précisément le

⁷⁸⁴ GRASSMANN 1873 : 288 ; CALAND, HENRY 1906 : XXIX ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 224 ; MINKOWSKI 1991 : 86-87 ; MYLIUS 1995 : 54 ; PANAINO 2022 : 192.

⁷⁸⁵ MINKOWSKI 1991 : 109.

⁷⁸⁶ PANAINO 2022 : 192.

procréateur, du śastra. Comme nous l'avons expliqué dans le point sur la constitution du SV (cf. II.2.2.1.), c'est le contraire : les hymnes chantés ont été collectés depuis les hymnes récités. Il y a donc une certaine distance entre le déroulement historique, qui voit la réalisation d'un corpus dans le contexte liturgique, et l'interprétation des prêtres, cette dernière portant davantage de caractéristiques mythologiques et poétiques.

Ensuite, il faut souligner la tendance des textes brāhmaṇiques à associer la ṛc et le sāman dans une union sexuelle, la première étant identifiée à la femme, le second à l'homme. Cela rappelle ce qui a pu être observé en JB I, 300, où on décrit la nécessité d'avoir deux êtres différents (typiquement un mâle et une femelle) afin de pouvoir procréer (cf. IV.5.1.c.). Le passage de l'AB III, 23 est plus explicite : ṛc et sāman trouvent leurs équivalents dans la métaphore biologique de la procréation : « The Ṛc was called “she”, the Sāman “he”. The Ṛc said to the Sāman “Let us be united for generation”⁷⁸⁷ ».

Ainsi, la relation entre la récitation et le chant n'est pas exprimée par l'association des louanges réalisées dans la cérémonie (ce qu'on comprend par l'utilisation des termes *stutá-*, *stotrá-* et *śastrá-*), mais par celle des représentations, donc de la ṛc et du sāman. Dans le dernier paragraphe, ils sont intégrés dans une structure syntaxique corrélatrice les mettant en regard : *mádo vai pratigaro yo vā'ṛci mádo yaḥ sāman*. Ici, ce n'est pas la complémentarité des deux méthodes d'énonciation qui est mise en avant, mais leur similarité, car tous deux contiennent la « mada ». Ce terme a le sens canonique de « ivresse, plaisir enivré de la boisson » ou, par précision synecdochique, « la boisson enivrante, exaltante, excitante⁷⁸⁸ ». Cet effet est souvent assimilé au soma, ce qui semble faire sens ici, puisque cette combinaison du chant et de la récitation est caractéristique des rituels se basant sur le pressurage de cette plante. Leur parfaite fusion peut également être expliquée par le fait que l'on se trouve à la conclusion de l'extrait, qui annonce la réalisation et la réussite du sacrifice. C'est également à ce moment conclusif, lorsque le sacrifice est posé comme étant réalisé et réussi, que l'on utilise la racine *TAN-*, suggérant la métaphore d'un tissu qui est étendu, posé à plat. Cette métaphore est toujours utilisée pour décrire le processus du sacrifice yajña, comme le montre Lévi, sur base de sa lecture de ŚB III, 9, 4, 23 : « le caractère essentiel du sacrifice est, en effet, sa continuité ; on ne *fait* pas le sacrifice, on l'*étend* comme on tend la trame d'une étoffe ; subtile et comme prompte à s'évaporer dès qu'on cesse de la surveiller, la force du sacrifice exige une attention constante des prêtres. La moindre interruption est

⁷⁸⁷ KEITH 1920 : 179.

⁷⁸⁸ GRASSMANN 1873 : 981 ; MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 : 777. Macdonell parle d'une « intoxicating draught » pour renvoyer au soma (1897 : 105).

fatale⁷⁸⁹ ». Plus tard, Ferrara reprendra ses mots pour son analyse du terme intraduisible : le *yajñá-*.

Selon elle, les producteurs du ŚB

us[e] the representation of the extension (root *tan-*) to connote the ritual sequence during which the treatment of the *soma* plant was articulated. According to the main procedure, after having pressed the plant, the *soma* juice was extracted and employed for the preparation of the ritual drink. This activity is described as the coming-to-being from which *yajña* is born (*jāyate*), and from which the practice for honouring gods is said to begin. The goal of the metaphor is clear: to promote the practice of honouring gods as an activity that must not be interrupted, as a sequence (at the temporal, cosmic, empirical level) that must be continual.⁷⁹⁰

Prônant également l'idée de continuité, Ferrara fait directement le lien avec l'extraction et la préparation du soma, tout en restant dans des considérations matérielles, alors que Lévi était parvenu, à faire le lien entre les actes matériels et le caractère oral du sacrifice représenté par les louanges. Soulignons également l'étroit lien qu'entretient le pressurage de soma et l'association des louanges chantées et récitées.

5.5. Synthèse des différents brāhmanas

Pour conclure ce point, il est nécessaire de mettre en regard les différents extraits présentés afin de dégager une doctrine commune sur l'association de la récitation et du chant dans le pressurage du matin de l'Agniṣtoma. Lorsque ces deux types de louanges sont appariées, c'est pour souligner leur dichotomie et leur complémentarité. Cela est donc commun aux trois brāhmanas de la triple science (ṚV, SV et YV). Bien que les différents extraits étudiés emploient des légendes et des thèmes poétiques divers, les deux types de louange sont toujours évoqués ensemble dans cette association complémentaire.

5.5.1. Points de comparaison

Tous les passages s'accordent à dire que ces louanges sont l'élément essentiel de la réussite du sacrifice, et donc, à terme, de l'engendrement de la nouvelle personnalité du sacrificiant après tout son parcours initiatique qui doit le mener au royaume des dieux. Elles sont donc essentielles, car ce sont elles qui provoquent le processus d'ensemencement et de procréation, pour ensuite permettre la libération et la création de la descendance. Cela n'est pas exprimé dans le passage sélectionné en JB (traitant exclusivement des stotras), mais bien dans la référence à JB I, 300 par *ājami-* (« sans lien

⁷⁸⁹ LÉVI 1898 : 79.

⁷⁹⁰ FERRARA 2016 : 180.

de parenté »), qui explique la relation sexuelle entre la ṛc et le sāmān : le premier représente la femme, le second l'homme (cf. IV.4.1.c.). L'AB aussi évoque cet ensemencement, dont l'efficacité est la conséquence de la réalisation correcte des louanges : ces dernières, en effet, doivent être des « hymnes non-brisés, sans faute » (*achidrokhā*), afin qu'ils « règnent sur toute cette procréation » (*asya sarvasya prasavasyeśāte*). Ainsi, dans ces deux passages du JB et de l'AB, ce sont les louanges comme origine de la procréation qui sont mises en avant.

La TS insiste également sur cette idée de création en adjoignant une allusion à la libation, donc à la dimension matérielle de la cérémonie. En effet, les louanges sont associées avec « le pouvoir revigorant » (*úrj-*) et sont décrites comme étant « traites » (*duhām*). Elles donnent ainsi les moyens à la procréation en puissance de bien se développer. Cette procréation est symbolisée par le sacrifice, qui a été « généré » (*prá jajñe*) et qui a « grandi » (*vāvṛdhe*) : ce vocabulaire est également relatif à celui qu'on utiliserait pour décrire un enfant. Ainsi, devons-nous comprendre l'association des deux types de louanges pour pouvoir mettre en place et organiser le sacrifice. Toutefois, contrairement à ce qui a pu être observé en JB, ce n'est pas la métaphore « matrimoniale » qui illustre l'engendrement du sacrifice, celle-là qui exige l'union d'un homme et d'une femme pour procréer. Ce n'est donc pas la complémentarité des louanges qui mise en exergue ici, mais leur similitude. Les deux sont identiques, mais indispensables pour le sacrifice, ce qu'on justifie également par l'utilisation d'une même structure syntaxique pour qualifier les louanges récitées et les louanges chantées. De plus, il est ici fait allusion à la ṛc et au sāmān, mais sans les mettre directement en lien. La majorité de l'extrait se concentre en tous cas sur la production (plutôt l'engendrement) du sacrifice. Ainsi, dans cette métaphore biologique, on insiste notamment sur le résultat de la procréation et le développement de la descendance qui s'ensuit.

Finalement, c'est le ŚB qui présente le plus clairement le lien entre les deux types de louanges et la métaphore biologique de la procréation. En effet, il compare la divinité primordiale, Prajāpati, au prêtre spécialiste du chant, l'udgātṛ, et donc, par extension, au chant des sāmāns. D'un autre côté, il évoque la ṛc et l'identifie à une femme, qui reçoit la semence émise par le mâle, alors assimilé à l'udgātṛ. Il termine son raisonnement en expliquant que le chant du sāmān illustre l'acte d'engendrement, enfantant alors le śāstra (cf. ŚB IV, 3, 2, 3).

Pour conclure, tous les extraits spéculent sur la nécessité de produire dans le sacrifice (plus particulièrement dans les rites de soma) les deux types de louanges que sont le śāstra et le stotra. Les images utilisées divergent quelque peu, mais la métaphore de la vie biologique persiste, allant de l'accouplement à la procréation et l'enfantement. De même, on met en exergue dans chacun des

extraits l'association des deux types de louanges avec un être sexué. Et c'est loin d'être sporadique dans la littérature brāhmaṇique : l'idée que la ṛc symbolise la femme et le sāman l'homme se retrouve également en JB I, 326, en AB III, 23, en ŚB VIII, 1, 3, 5, etc. Par le processus du sacrifice, on vise à engendrer un nouvel être, ou plutôt à transformer l'être originel afin qu'il devienne digne de rejoindre (momentanément) le royaume des cieux. C'est effectivement ce qu'écrit Lévi : « le sacrifice est une opération magique ; l'initiation qui régénère est une reproduction fidèle de la conception, de la gestation et de l'enfantement ; la foi n'est que la confiance dans la vertu des rites ; le passage au ciel est une ascension par étages ; le bien est l'exactitude rituelle⁷⁹¹ ». En effet, la « vie du sacrifice » consiste en une succession de naissances et de morts⁷⁹² : dès lors, nous comprenons aisément l'utilisation de la métaphore de la vie biologique.

Cette métaphore biologique est toutefois loin d'être spécifique aux louanges récitées et chantées. En effet, Swennen, dans son étude de la consécration du sacrifiant et des brāhmaṇas, note que « le processus de gestation et la naissance finale que représente la place occupée par la prose dans les récitations strophiques reflète verbalement le parcours personnel du sacrifiant. C'est évidemment lui qui est durant le culte l'objet de la transformation fondamentale devant déboucher sur une nouvelle naissance métaphorique⁷⁹³ ». Les allusions à la procréation et à l'engendrement se rattachent au processus du sacrifice, et non à l'association précise de la récitation et du chant. Les poètes védiques réutilisent simplement des thématiques et des figures de style préexistantes pour interpréter et illustrer ce lien. D'autres images peuvent être sollicitées : Holdrege met en avant l'union de Prajāpati avec la pensée et le sāman, et celle de la parole avec la ṛc⁷⁹⁴ : nous complétons cette hypothèse en renvoyant à JB I, 252, où la ṛc et le sāman sont identifiés à des parties constitutives du corps humain, le premier symbolisant les os, le second la chair⁷⁹⁵. Diverses métaphores peuvent donc être employées pour décrire le même phénomène : ici, la dichotomie des deux éléments de la récitation et du chant, opposés, mais complémentaires.

⁷⁹¹ LÉVI 1898 : 9-10.

⁷⁹² LÉVI 1898 : 81 ; KEITH 1925 : 460.

⁷⁹³ SWENNEN 2015 : 212

⁷⁹⁴ HOLDREGE 1994 : 42, 60.

⁷⁹⁵ Cf. Kane : « Since the ṛk verses are sung to a certain melody the ṛks are the skeleton, the notes of the melody are the flesh that clothes the bare bones, they are super-imposed over the ṛk, and the stobhas are embellishments or flourishes like the hair on one's body » (1941 : 1183-1184).

5.5.2. Comparaison des textes : conclusion

Les différences entre ces extraits, qu'elles soient thématiques ou formelles, sont assez nombreuses. Peut-être attestent-elles la variation de leur date de création. Tout d'abord, il faut noter l'alternance du vocabulaire technique pour désigner les louanges chantées : selon les textes et les contextes, on utilise *stutá-* ou *stotrá-*. Le JB, qui se concentre exclusivement sur ces louanges, n'utilise que *stotrá-*. L'AB utilise tantôt *stutá-* dans le composé nominal *stutaśastrāṇi*, tantôt *stotrá-* dans une construction syntaxique plus lâche. La différence peut également être une question de focalisation : la première structure est employée dans un passage mythologique et la seconde dans la description de la cérémonie, où se succèdent différentes louanges. Dans la TS, seul *stutá-* est utilisé, et la mise en parallèle de la récitation et du chant se fait par des constructions syntaxiques identiques. Rappelons que la TS connaît le mot *stotrá-*, mais ne l'emploie pas dans les chapitres traitant du pressurage du matin de l'Agniṣṭoma. Quant au ŚB, il apporte peu de précisions, puisqu'aucun substantif n'est utilisé, seule la forme verbale *stute* pour renvoyer au chant.

Ces considérations et notre connaissance de la chronologie des brāhmaṇas, où il est consensuel que les passages en prose de la TS sont les plus anciens et que le ŚB est le plus récent, peuvent apporter quelques précisions. L'utilisation du mot *stutá-* est un indicateur d'archaïsme, non seulement de la langue, mais aussi des thèmes mythiques et poétiques. Nous le justifions parce que c'est le seul terme utilisé par le passage de la TS (donc, le plus ancien). L'AB, également réputé comme étant assez ancien, mais plus tardif que les saṃhitās, utilise les deux mots pour renvoyer au chant, *stutá-* ou *stotrá-*. La structure dans un composé nominal avec *stutá-*, paraissant figée, semble plus ancienne que la structure syntaxique « formulée » avec le mot *stotrá-*, et montre que le second terme est plus répandu à l'époque des locuteurs. Une différence supplémentaire se dessine : le premier composé se trouve dans un commentaire centré sur la mythologie, tandis que la structure corrélatrice prend place dans un commentaire typiquement brāhmaṇique portant sur le sacrifice. On se situe donc à un moment où les locuteurs de l'époque spéculent et jouent sur la langue. Finalement, le ŚB n'ajoute rien au raisonnement. Les structures syntaxiques et les thèmes présentés concernent surtout le domaine rituel, avec très peu de justification mythologique. Le passage le plus énigmatique est le JB. Déjà dans la tradition du SV, on ne parvient pas à le situer avec exactitude par rapport au PB. Selon certains arguments présentés au point IV.2.2., il paraît plus pertinent de le considérer comme le plus ancien des textes commentariaux sāmavédiques. Cela ne peut être avancé que par des arguments thématiques ou linguistiques, mais l'étude portant uniquement *stutá-* et *stotrá-* semble infructueuse. En effet, bien qu'ici soit utilisé le mot *stotrá-*, et non le terme hérité

stutá-, il atteste de ce dernier terme dans certains passages, mais uniquement comme adjectif verbal de *STU-*, faisant dès lors référence à un hymne chanté, qui n'est pas toujours un stotra⁷⁹⁶.

6. Comparaison du matériel formulaire des différents brāhmaṇas

Le dernier point du présent travail s'occupe de comparer le matériel formulaire des brāhmaṇas. Ainsi, nous avons pu constater que la doctrine des différents textes correspond, s'accordant sur la nécessité de la combinaison des chants et des poèmes pour la procréation dans le sacrifice. Toutefois, tous diffèrent par certains termes techniques et structures syntaxiques particulières. Il n'y a donc pas de matériel formulaire quant à l'association du stotra et du śastra, mais, lorsqu'on observe des passages traitant d'aspects plus généraux du sacrifice, on se surprend à noter des passages textuels communs à différents brāhmaṇas. Certains érudits ont démontré qu'il y avait un fil conducteur dans chacun des brāhmaṇas : ils utilisent certaines anecdotes et certains mythes à un moment particulier de la description du sacrifice, ce dernier conservant le monopole des préoccupations⁷⁹⁷. C'est le cas de Bloomfield, qui étudie quelques fragments du mythe d'Indra et du démon Namuci⁷⁹⁸. Plus tard, Lévi approfondit cette étude comparative en consacrant son ouvrage majeur, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, à la description du sacrifice et de deux grandes figures divines adjointes, Prajāpati et Varuṇa. Kuiper eut également l'occasion d'en donner quelques commentaires. D'abord, dans une perspective indo-iranienne, il compare l'avestique Aša avec son pendant indien ṛtá- (dont il décrit la proximité avec Varuṇa, sa souveraineté et les eaux)⁷⁹⁹. Ensuite, dans son étude de la chronologie, et surtout du rapport qu'entretient le ṚV avec les brāhmaṇas, il se réfère aux études réalisées sur la mythologie védique et contribue à cette recherche en comparant les deux types de textes portant notamment sur le célèbre mythe de la création, où est conté le combat primordial opposant Indra au démon Vṛtra⁸⁰⁰. La dernière grande spécialiste des études védiques à s'être attelée à l'exercice est Jamison, qui a privilégié un corpus mythologique moins connu. Elle souligne l'importance d'analyser, non seulement les correspondances thématiques dans les différents textes commentariaux (ce que nous

⁷⁹⁶ Cf. JB I, 91.123.147.156.188.285, tous étant dotés de l'adjectif verbal *stuta-* fonctionnant avec le verbe *bhavati* (VIŚVA BANDHU 1973 : 1630-1631). Dans le premier livre du JB, une attestation est particulière : celle en JB I, 236, où *stuta-* est dans un composé nominal copulatif avec *śastra-* (*stutaśastrair*) et est compris comme référant au stotra (c'est ainsi que Bodewitz le traduit (1990 : 133). Cela rappelle évidemment l'extrait en AB II, 38, où le composé serait une relique archaïque utilisant *stuta-*, s'opposant aux structures plus naturelles et lâches utilisant *stotra-*. Il faudrait, bien sûr, approfondir et étudier toutes les attestations pour vérifier la cohérence de cet argument.

⁷⁹⁷ Cf. FERRARA 2013 : 28-29.

⁷⁹⁸ BLOOMFIELD 1893.

⁷⁹⁹ KUIPER 1964.

⁸⁰⁰ KUIPER 1970.

sommes parvenue à noter dans la première partie du chapitre IV.), mais aussi le langage utilisé pour narrer le mythe : « we need no further evidence than this verbal inflexibility to demonstrate that investigating its language is crucial to understanding a myth, that its language *is* the myth, in some sense, not an accidental form that the myth has assumed and can as easily abandon⁸⁰¹ ».

De cette manière, après avoir envisagé ce que les brāhmaṇas exposent, nous allons inspecter la manière dont ils exposent leurs commentaires. Pour ce faire, nous solliciterons différents passages traitant de trois grands thèmes : la création des louanges par Prajāpati, la composition de l’Agniṣṭoma en stomas et l’association des méthodes liturgiques aux éléments de la formule *bhūr bhuvah svar*. Ces thèmes plus généraux sont communs aux trois Védas, évoqués dans des contextes cérémoniels similaires.

6.1. La création des louanges par Prajāpati

Prajāpati est dit être l’origine de toute création. Ces créations prennent différentes formes, allant des créatures vivantes (humaines, animales, botaniques, etc.) aux louanges. Cela est exprimé ici par la reprise d’une formule, dont nous réalisons la structure schématique suivante : *prajāpatir vā(va) (idam) agra [AS-/YAJ-] prajāpatir/sa akāmayata (syām) prajāyeya iti*. Elle est notamment attestée en JB I, 68, en AB II, 33, 5, en TS VII, 1, 1, 4 et en ŚB XI, 5, 8, 1⁸⁰².

Concernant le JB, cette formule se situe en JB I, 68, dans le chapitre narrant l’origine mythique du rite qui se trouve dans la partie introductive de la description de l’Agniṣṭoma.

*prajāpatir vāvedam agra āsīt | jano ha vai prajāpatir devatā | so’kāmayata bahus syām
prajāyeya bhūmānaṃ gaccheyam iti | sa śīrṣata eva mukhataḥ trivṛtam stomam asṛjata
gāyatrīm chando rathantaram sāmāgniṃ devatām brāhmanam manusyam aḥam paśum |
tasmād brāhmaṇo gāyatrīchandā āgneyo devatayā | tasmād u mukham prajānām |
mukhād dhy enam asṛjata || so’kāmayata praiva jāyeyeti | sa bāhubhyām evorasah
pañcadaśam stomam asṛjata tristubham chando bṛhat sāmendraṃ devatām rājanyaṃ
manusyam aśvaṃ paśum | [...] ||⁸⁰³*

⁸⁰¹ JAMISON 1991 : 34.

⁸⁰² Nous ajoutons le gras pour signaler cette formule et le soulignement pour mettre en avant les similitudes de JB et TS.

⁸⁰³ « Prajāpati (and nothing else) existed here in the beginning. Now Prajāpati was the (vital) power mind. He desired: “May I become manifold. May I procreate. May I become abundant”. He created from his top, from his head, the Trivṛt laud, the Gāyatrī metre, the Rathantara melody, the deity Agni, the human being Brahmin, the animal goat. Therefore the Brahmin has the Gāyatrī as his metre and Agni as his deity. And therefore also he is the head of the creatures. For he (Prajāpati) created him from the head. He desired: “May I procreate”. He created from both his arms and from his breast the Fifteenfold laud, the Tristubh metre, the Bṛhat melody, the deity Indra, the human being Kṣatriya, the animal horse. [...] » (BODEWITZ 1990 : 38-39).

En AB II, 33, la formule est utilisée dans la description du service du matin de l’Agniṣṭoma. On y explique notamment l’idée que les louanges, ou ce qui se rapporte à la parole liturgique, permet d’engendrer des descendance. Ce passage décrit plus particulièrement le premier ājyaśāstra associé au bahiṣpavamānastotra.

[...] *prajāpatir vā idam eka evāgra āsa so ’kāmayata prajāyeya bhūyān syām iti sa tapo ’tapyata sa vācam ayacchat sa saṃvatsarasya parastād vyāharad dvādaśakṛtvo dvādaśapadā vā eṣā nivid etām vāva tām nividam vyāharat tām sarvāṇi bhūtāny anvasṛjyanta || 5 ||*⁸⁰⁴

En TS VII, 1, 1, 4, cette formule est employée dans les commentaires généraux portant sur les sacrifices qui durent un jour, la première partie s’occupant évidemment de l’Agniṣṭoma.

*prajāpatir vāvā jyēṣṭhaḥ | sā hy èténāgré ’yajata | prajāpatir akāmayata | prá jāyeyéti | sā mukhatās trivṛtam nír amimīta | tām agnir devātānv asṛjyata gāyatrī chāndo rathamtarām sāma brāhmanó manusyānām ajáh pasūnām | tasmāt te mukhyās | mukható hy asṛjyanta | úraso bāhúbhyām pañcadaśām nír amimīta | tām índro devātānv asṛjyata tristúp chāndo bṛhāt ||*⁸⁰⁵

En ŚB XI, 5, 8, 1, cette formule est énoncée dans les réflexions portant sur le sacrifice de manière générale, ici, en l’occurrence, une attention particulière est accordée à l’étude des Védas et de la triple science.

*prajāpatir vā ’id[á]m [á]gra ’āsīt | éka evá sò ’kāmayata syām prajāyeyéti sò ’srāmyat sā tápo ’tapyata tasmāc chrāntāt tepānāt tr[á]yo lokā asṛjyanta pṛthivy àntárikṣam dyaúḥ ||*⁸⁰⁶

Avant d’entamer l’analyse de cette comparaison, les autres textes méritent également d’être pris en considération. Le Kauṣītaki Brāhmaṇa étant dans un état fragmentaire, il est presque impossible de produire une étude comparative du matériel formulaire en le sollicitant. Ensuite, pour ce qui est des textes en prose du SV et du YVN, le choix de texte basée sur la chronologie mérite

⁸⁰⁴ « Prajāpati was here being one only in the beginning. He desired “May I be propagated and become greater” ; he practised fervour ; he restrained speech ; at the end of the year he uttered twelve times. The Nivid has twelve clauses ; it was just the Nivid that he uttered ; after it were all beings created » (KEITH 1920 : 158).

⁸⁰⁵ « Prajāpati indeed is the best, for he sacrificed with it first. Prajāpati desired, ‘May I have offspring.’ He meted out the Trivṛt from his mouth. After it the god Agni was created, the Gāyatrī metre, the Rathantara Sāman, of men the Brahman, of cattle the goat; therefore are they the chief, for they were produced from the mouth. From the breast and arms he meted out the Pañcadaśa Stoma. After it the god Indra was created, the Tristubh metre, the Bṛhat » (KEITH 1914 : 557-558).

⁸⁰⁶ « Verily, in the beginning, Prajāpati alone was here. He desired, ‘May I exist, may I be generated.’ He wearied himself and performed fervid devotions : from him, thus wearied and heated, the three worlds were created—the earth, the air, and the sky » (EGGELING 1900 : 102).

davantage de commentaire. Nous avons convenu de l'antériorité du JB par rapport aux autres textes du SV et de la postériorité de la TS quant aux deux autres. Toutefois, le JB et la TS sont bien les deux seuls corpus à présenter cette formule avec autant de concordance avec les autres textes. Si on regarde le PB, plus précisément PB VI, 1, 1, qui traite de l'origine de l'Agniṣṭoma (de même que le passage contenant la formule en JB), il présente une structure similaire à ce qui a été présenté dans les autres extraits, plus proche de JB : *prajāpatir akāmayata bahu syāṃ prajāyeyeti sa etam agniṣṭomam apaśyat tam āharat tenemāḥ prajā asṛjata*⁸⁰⁷. Quant au versant yajurvédique, si on regarde notamment la MS, qui semble être la plus ancienne des saṃhitās contenant des passages en prose, on note qu'il atteste plusieurs occurrences de cette formule, celle étant la plus proche des autres textes se trouve en MS IV, 2, 1⁸⁰⁸ : *prajāpatir vā éka āsīt | so 'kāmayata | bahúḥ syāṃ prajāyeyéti*. La forme conservée dans la MS est remarquable, car elle coïncide notamment avec le JB, surtout dans la deuxième partie *so 'kāmayata bahus syāṃ prajāyeya*. Ainsi, le JB conserve la structure ancienne de la formule, déjà attestée en MS, ce qui pourrait constituer un indice quant à son ancienneté.

Si on compare les extraits, on remarque qu'ils concordent sur l'énonciation d'une formule inaugurale. Selon Jamison, c'est elle qui englobe la totalité du mythe en seulement quelques mots. Les détails qui suivent, bien qu'ils varient, ne sont que de peu d'importance, car ce sont des éléments sélectionnés par chacune des recensions pour que le mythe s'accorde au mieux avec le rite⁸⁰⁹. C'est bien ce que nous observons ici : la formule, qui renvoie à l'acte primordial de l'engendrement de Prajāpati, est utilisée pour expliquer différents aspects de l'Agniṣṭoma. Seul l'AB l'utilise dans la description d'une louange, celle du bahiṣpavamānastotra, les autres traitent de la cérémonie dans sa globalité, notamment de son origine, ce qui a du sens, puisque la formule renvoie au mythe de la création par Prajāpati.

Donc, les textes ne s'accordent jamais complètement : l'une ou l'autre tournure change selon les recensions, mais le nom de Prajāpati se poursuit, de même que la contextualisation temporelle par *agre* « au début » et l'expression du désir de Prajāpati d'avoir une descendance (*akāmayata prajāyeya*). Le tout est également défini comme une formule énoncée dans un discours (qui est dit ou pensé), puisque la particule *iti* est utilisée. La TS est celle qui montre le plus d'innovations. Le

⁸⁰⁷ « Prajāpati desired: “may I be more (than one), may I be reproduced.” He saw that agniṣṭoma and practised it; by it he created the creature » (CALAND 1931 : 97).

⁸⁰⁸ On la note également en MS I, 9, 3 : *prajāpatir vā éka āsīt | so 'kāmayata | yajñó bhūtvā prajāḥ sṛjeyéti |*.

⁸⁰⁹ « The first sentence will be identical for different Śākhās of the same Veda and for Brāhmaṇas belonging to different Vedas. In other words, not merely the narrative kernel of the story but the exact wording of it predates the Brāhmaṇas » (JAMISON 1991 : 34).

choix de la racine *YAJ-*, plutôt que *AS-* dans le contexte temporel permet de mettre en avant l'existence de Prajāpati depuis les temps immémoriaux : soit les deux racines sont équivalentes, soit il y a eu une volonté de préciser l'action mise en œuvre afin de pouvoir engendrer (puisque c'est cet acte qui est décrit dans la suite des extraits). Il n'est en tous cas pas concevable que cette modification soit un archaïsme, car la MS utilise *AS-* (cf. *supra*), de même que les autres corpus. La deuxième modification de la TS est l'explicitation de *prajāpatir*, sujet de *akāmayata* : les autres textes y font référence en utilisant le démonstratif anaphorique *sá-*. Ensuite, on y note l'absence de l'optatif *syām* : JB et AB font accompagner ce verbe d'un complément, *bahus* pour le premier et *bhūyān* pour le second. De l'autre côté, le JB innove en ajoutant quelques syntagmes explicatifs. On remarque également que le JB et la TS présentent davantage d'affinités, car ils s'accordent tous deux sur les caractéristiques générales de l'Agniṣṭoma, ainsi que sur la description interne du passage, donc la description des différentes louanges et leur création par Prajāpati.

6.2. La composition de l'Agniṣṭoma en stomas

L'ensemble des brāhmaṇas étudiés ont également la particularité d'évoquer la présence des stomas dans l'Agniṣṭoma, ce qui montre l'importance du chant dans la cérémonie. Dans cette présentation, ce sont le JB et la TS qui attestent du plus grand nombre de correspondances par l'utilisation d'un assez long matériel formulaire commun : les passages concernés sont JB I, 66 avec TS VII, 1, 1, 1 et TS VII, 1, 2. Les extraits du JB se situent dans la description des caractéristiques générales de l'Agniṣṭoma, plus précisément de son nom ; ceux de la TS sont dans la description des sacrifices d'un jour, dont une partie est dédiée à l'Agniṣṭoma : les deux concordent donc par leur thématique. Les deux passages s'occupent de décrire la structure générale de la cérémonie et expliquent le nom de la cérémonie, par la divinité centrale, qui est Agni, et par l'idée de la lumière, indispensable dans la réalisation du sacrifice. Ensuite, ils mentionnent les différents types de stomas : ils sont « trivṛt » (donc ils comportent neuf vers), « pañcadaśa » (ils en ont quinze), « saptadaśa » (ils en ont dix-sept) ou « ekaviṃśa » (ils en ont vingt-et-un) (cf. III.1.1.1.).

La première partie de JB I, 66 se présente comme suit :

*prajananaṃ jyotiḥ | agnir devatānāṃ jyotiḥ | virāṭ chandasāṃ jyotiḥ | virāḍ vācy
agnau saṃtiṣṭhate | virājaṃ saṃpadyate | tasmād eṣa jyotir ucyate | dvau stomau
prātassavanaṃ vahato yathā cakṣuś ca prāṇas ca tathā tat | dvau stomau*

*mādhyamdinam savanam vahato yathā śrotram ca bāhū ca tathā tat | dvau stomau
trīyasavanam vahato yathā madhyam ca pratiṣṭhā ca tathā tat [...] ||⁸¹⁰*

Elle concorde avec TS VII, 1, 1, 1 :

*prajānanam jyōtir agnir devātānām jyōtir virāṭ chāndasām jhōtis | virāḍ vācò 'gnāu
sām tiṣṭhate | virājam abhī sām padyate | tasmāt tāj jyōtir ucyate | dvāu stōmau
prātaḥsavanām vahato yāthā prāṇās cāpānās ca | dvāu mādhyamdinam savanam
yāthā cākṣus ca śrótram ca | dvāu trīyasavanām yāthā vāk ca pratiṣṭhā ca |
puruṣasammito vā eṣā yajñó 'sthūriḥ ||⁸¹¹*

La seconde partie de JB I, 66 présente :

*himkāreṇa vai jyotiṣā devās trivṛte brahmavarcasāya jyotir adadhuḥ | trivṛtā
brahmavarcasena pañcadaśāyaujase vīryāya jyotir adadhuḥ | pañcadaśenaujasā
vīryeṇa saptadaśāya prajāyai paśubhyaḥ prajānanāya jyotir adadhuḥ | saptadaśena
prajāyā paśubhiḥ prajānenaikaviṁśāya pratiṣṭhāyai jyotir adadhuḥ [...] ||⁸¹²*

Elle concorde avec TS VII 1, 2 :

*prātaḥsavané vai gāyatrēṇa chāndasā trivṛte stōmāya jyōtir dādhad eti | trivṛtā
brahmavarcasēna pañcadaśāya jyōtir dādhad eti | pañcadaśénaujasā vīryeṇa
saptadaśāya jyōtir dādhad eti | saptadaśēna prājāpatyéna prajānanenaikaviṁśāya
jyōtir dādhad eti [...] ||⁸¹³*

On remarque d'emblée que le JB énonce l'ensemble du matériel de manière succincte, alors que ce n'est pas le cas de la TS. Entre la description de la lumière et d'Agni et la distinction des différents stomas, la TS renvoie au mythe de la création des louanges, ou plutôt des stomas par Prajāpati depuis les différentes parties de son corps. Dans ces passages, très peu d'éléments varient :

⁸¹⁰ « Agni is the generative light (*jyoti*) among the gods, the Virāṅ the light < among the metres, the Virāṅ is the light of speech >. In Agni it (i.e. the Agniṣṭoma) ends. It is (also) correlated with the Virāṅ. Therefore this (sacrifice) is called the Jyoti (*ṣṭoma*). Two Stomas (lauds) draw the (chariot of the) morning pressing, like sight and breath, two Stomas draw the midday pressing, like hearing and the two arms, two Stomas draw the afternoon pressing, like the middle and the foundation (i.e. the two feet) » (BODEWITZ 1990 : 37).

⁸¹¹ « Production of offspring is light. Agni is the light of the gods ; the Virāṅ is the light of the metres. The Virāṅ of speech ends in Agni ; it is produced according to the Virāṅ. Therefore it is called light. Two Stomas bear the morning pressing, like expiration and inspiration ; two the midday pressing, like eye and ear ; two the third pressing, like speech and support. This sacrifice is commensurate with man, and is perfect » (KEITH 1914 : 557).

⁸¹² « With light in the form of the exclamation *him* the gods gave light to the Trivṛt (Stoma), (which is) splendour obtained by wisdom. With the Trivṛt splendour they gave light to the Fifteenfold (Stoma), (which is) force and strength. With the Fifteenfold (Stoma), with force and strength they gave light to the Seventeenfold (Stoma), (which is) offspring, cattle and procreation. With the Seventeenfold (Stoma), with offspring, cattle and procreation, they gave light to the Twenty-onefold (Stoma), (which is) support. Thus each Stoma continually places light in another Stoma » (BODEWITZ 1990 : 37).

⁸¹³ « At the morning pressing he keeps glorifying the Trivṛt Stoma by the Gāyatrī metre ; the Pañcadaśa Stoma by the Trivṛt, which is splendour; the Saptadaśa by the Pañcadaśa which is force and strength; the Ekaviṁśa by the Saptadaśa which is connected with Prajāpati and causes begetting » (KEITH 1914 : 558).

il y a quelques ajouts dans les deux textes et la modification du sandhi et de certaines formes verbales. Bien qu'il soit difficile de dégager une interprétation concluante de cette comparaison, une si grande proximité entre deux textes issus de deux écoles sacerdotales védiques est loin d'être anodine.

Pour ce qui est de l'AB et du ŚB, ils évoquent ces mêmes stomas, mais aucun passage ne reprend ce même matériel formulaire. Nous mentionnons simplement l'existence du passage en AB III, 42 et de celui en ŚB XII, 3, 1, 2.5-6.

Le premier, AB III, 42 :

taṃ te trivṛtā stomenāstuvāṃs, tān stuto 'tyārjata, te yathālokam agachāṃs. | [...] taṃ te pañcadaśena stomenāstuvāṃs, tān stuto 'tyārjata, te yathālokam agachāṃs | [...] taṃ te saptadaśena stomenāstuvāṃs, tān stuto 'tyārjata, te yathālokam agachāṃs | [...] taṃ ta ekaviṃśena stomenāstuvāṃs, tān stuto 'tyārjata, te yathālokam agachann | ekaikena vai taṃ devāḥ stomenāstuvāṃs, tān stuto 'tyārjata, te yathālokam agachann | [...] ||⁸¹⁴

Et le second, ŚB XII, 3, 1, 5-6 :

*trivṛtprāyāḥ | satpadaśābhikṣpt[ā]s trayās trīṃ śāntāś caturuttarēṇa | kathāṃ svit té pūruṣam ā viśanti kathāṃ prāṇaiḥ sayūjo bhavantīti || 5 ||
śīras trivṛt | pañcadaśo 'sya grīvā 'ura āhuḥ saptadaśābhikṣpt[ā]m | ekaviṃśām udāraṃ kalpayanti pārśvé pārśūs triṇavēnābhī kṣpte || 6 ||⁸¹⁵*

6.3. L'association des méthodes liturgiques aux éléments de la formule *bhūr bhuvah svar*

Une autre thématique partagée par la plupart des brāhmaṇas est la description de la triple science, et l'association de cette dernière à différentes triades. Après le désir d'engendrement de Prajāpati, on décrit le processus de sa création : Prajāpati crée les trois mondes terrestre, atmosphérique et céleste ; de ces trois mondes, il produit les dieux : Agni est donc associé à la terre, Vāyu à l'atmosphère et Āditya au ciel ; à partir de ces divinités, sont créés les Védas : ainsi, ṚV

⁸¹⁴ « They praised him with the Trivṛt Stoma ; being praised he let them through ; they went to their due place. [...] They praised him with the Pancadaśa Stoma ; being praised, he let them through ; they went to their due place. [...] They praised him with the Saptadaśa Stoma ; being praised, he let them through ; they went to their due place. [...] They praised him with the Ekaviṃśa Stoma ; being praised, he let them through ; they went to their due place. With each Stoma the gods praised him ; them praised he let through ; they went to their due places. [...] » (KEITH 1920 : 192).

⁸¹⁵ « Setting out with the Trivṛt, fitted out with the (Pañcadaśa and) Saptadaśa, and ending with the Trayastriṃśa ; with (the series of stomas increasing) successively by four (syllables) :—how do these enter man, and how do they become united with the vital airs? » || 5 || The Trivṛt is his head, the Pañcadaśa his neck; and the chest, they say, corresponds to the Saptadaśa; the Ekaviṃśa they make the belly, and the two sides, by means of the Triṇava, correspond to the ribs. || 6 || » (EGGELING 1900 : 166-167).

vient d’Agni, le YV de Vāyu et le SV d’Āditya ; enfin, de ces textes sacrés, sont dérivés les trois mots de la formule *bhūr bhuvaḥ svar* : *bhūr* du ṚV, *bhuvaḥ* du YV et *sva* du SV. Cette tripartition sert à représenter la vieille doctrine de la triple science. Les passages comparés se trouvent en JB I, 357, en AB V, 32, et en ŚB XI, 5, 8, 1-4⁸¹⁶. Les trois textes concordent sur la thématique des expiations générales portant sur l’Agniṣṭoma. La TS ne semble pas contenir de passage équivalent (de même que la MS et le PB) : la formule *bhūr bhuvaḥ svar* se trouve en TS I, 6, 2, 2 (sur la destruction du mal dans le Darśapūrnamāsa), en TS V, 5, 5, 3 (sur l’empilement des briques pour l’autel du feu), en TS VII, 3, 12, 1 et en TS VII, 4, 20, 1 (tous deux portant sur le sacrifice du cheval). Dans le chapitre sur les expiations dans l’Agniṣṭoma, le passage le plus intéressant est TS III, 2, 5, qui fait référence aux trois Védas de même que les extraits tirés des autres textes. Toutefois, aucun de ces extraits ne contient de matériel comparable.

JB I, 357 :

atha prajāpatih prājijaniṣata | sa tapo ’tapyata | sa ekṣata hanta nu pratiṣṭhām janaye tato yāḥ prajāś sṛkṣye tām etad eva pratiṣṭhāsyanti nāpratiṣṭhāś carantīḥ pradarpiṣyanti iti | sa imaṃ lokam ajanayad antarikṣalokam amuṃ lokam iti || tān imāṃś trīn lokān janayitvābhyaśrābhyat | tān samatapat | tebhyas samtaptebhyas trīṇi śukrāṇy udāyann agnih pṛthivyā vāyur antarikṣād ādityo divaḥ || sa etāni śukrāṇi punar abhy evātapat | tebhyas samtaptebhyas trīṇy eva śukrāṇy udāyann ṛgveda evāgner yajurvedo vāyos sāmaveda ādityāt || sa etāni śumkrāṇi punar abhy evātapat | tebhyas samtaptebhyas trīṇy eva śukrāṇy udāyan bhūḥ ity evargvedāt bhūvaḥ iti yajurvedāt svaḥ iti sāmavedāt | tad dha vai trayyai vidyāyai śukram | etāvad idaṃ sarvam | sa yo vai trayīm vidyāṃ viduṣo lokas so ’sya loko bhavati ya evaṃ veda ||⁸¹⁷

AB V, 32 :

prajāpatir akāmayata prajāyeya bhūyān syām iti sa tapo ’tapyata sa tapas taptvemāṃllokān asṛjata pṛthivīm antarikṣaṃ divaṃ tāṃllokān abhyatapat tebhyo

⁸¹⁶ Nous utilisons le gras pour mettre en évidence le matériel formel partagé par les trois textes, et le soulignement pour la matériel qui est uniquement contenu dans l’AB et le ŚB.

⁸¹⁷ « Prajāpati desired to procreate. He practised austerity. He wished : “Come, let me create a firm foundation. Then the creatures, who I will create, will here have a firm footing and they will not, walking around without a firm foothold, become confused”. He created this world. Having created these three worlds he exerted himself on them. When they had become heated, three essences arose out of them : Agni from the earth, Vāyu from the intermediate world, Āditya from heaven. He now heated these essences. When they had become heated, three essences arose out of them : the Ṛgveda from Agni, the Yajurveda from Vāyu, the Sāmaveda from Āditya. He now heated these essences. When they had become heated, three essences arose out of them : the Ṛgveda from Agni, the Yajurveda from Vāyu, the Sāmaveda from Āditya. He now heated these essences. When they had become heated three essences arose out of them : *bhūs* from the Ṛgveda, *bhuvas* from the Yajurveda, *sva* from the Sāmaveda. That was the essence of the threefold wisdom. So great is this all. He who knows thus obtains the world of someone who knows the threefold wisdom » (BODEWITZ 1990 : 204-205).

*'bhitaptebhyas trīṇi jyotīmsy ajāyantāgnir eva pṛthivyā ajāyata vāyur antarikṣā
 ādityo divas tāni jyotīmsy abhyatapat tebhyo 'bhitaptebhyas trayo vedā ajāyanta
 ṛgveda evāgner ajāyata yajurvedo vāyoḥ sāmaveda ādityāt tān vedān abhyatapat
 tebhyo 'bhitaptebhyas trīṇi śukrāny ajāyanta bhūr ity eva ṛgvedād ajāyata bhūva iti
 yajurvedāt svar iti sāmavedāt ||⁸¹⁸*

ŚB XI, 5, 8, 1-4 :

*prajāpatir vā 'id[á]m [á]gra 'āsīt | éka evá sò 'kāmāyata syām prajāyeyéti sò 'srāmyat sá
 tāpo'tapyata tásmāc chrāntāt tepānāt tr[á]yo loká asṛjyanta pṛthivy àntárikṣaṃ dyaúḥ
 || 1 ||*

*sá imāṃs trīṃ lokān abhí tatāpa | tébhyas tapt[é]bhyas trīṇi jyótīmsy ajāyantāgnir
 yò 'yāṃ pávate sūryaḥ || 2 ||*

*sá imāni trīṇi jyótīmsy abhí tatāpa | tébhyas taptébhyas tráyo vedā ajāyantāgnér
 ṛgvedó vāyór yajurvedáh sūryāt sāmavedáh || 3 ||*

*sá imāṃs trīn vedān abhí tatāpa | tébhyas taptébhyas trīṇi śukrāny ajāyanta bhūr ity
 ṛgvedād bhūva iti yajurvedāt svār iti sāmavedāt [...] || 4 ||⁸¹⁹*

Ainsi, l'AB et le ŚB semblent témoigner davantage de correspondances qu'avec le JB. Les passages en commun concernent la structure générale du récit, à savoir l'engendrement de Prajāpati et la création de trois éléments à partir des trois autres. Les variations ne sont que sporadiques et ne modifient pas la teneur du mythe, mais elles méritent d'être soulignées pour mettre en avant les liens étroits qu'entretiennent les brāhmaṇas principaux du ṚV et du YVB ; le JB, qui appartient au corpus du SV, a un statut particulier. L'argument de la chronologie pour expliquer cette différence ne fonctionne pas, puisque le ŚB, qui est le plus récent, coïncide avec l'AB, considéré comme l'un des plus anciens textes brāhmaṇiques. On peut suggérer une différence de focalisation et une variation dans le choix des certains mots pour décrire le mythe général, cette variation étant alors spécifique à l'école du SV.

⁸¹⁸ « Prajāpati desired 'May I be propagated ; may I be multiplied.' He practised fervour ; having practised fervour he created these worlds ; the earth, the atmosphere, the sky. He brooded over these worlds ; from these worlds when brooded over these luminaries were born ; Agni was born from the earth, Vāyu from the atmosphere, Āditya from the sky. He brooded over these luminaries. From these brooded over the three Vedas were born ; the Ṛgveda was born from Agni, the Yajurveda from Vāyu, the Sāmaveda from Āditya. He brooded over these Vedas ; from these (Vedas) when brooded over three pure (sounds) were born ; bhūh from the Ṛgveda was born, bhuvah from the Yajurveda, svar from the Sāmaveda » (KEITH 1920 : 256).

⁸¹⁹ « Verily, in the beginning, Prajāpati alone was here. He desired, 'May I exist, may I be generated.' He wearied himself and performed fervid devotions : from him, thus wearied and heated, the three worlds were created—the earth, the air, and the sky. || 1 || He heated these three worlds, and from them, thus heated, three lights (jyotis) were produced—Agni (the fire), he who blows here (Vāyu), and Sūrya (the sun). || 2 || He heated these three lights, and from them, thus heated, the three Vedas were produced—the Rig-veda from Agni, the Yajur-veda from Vāyu, and the Sāma-veda from Sūrya. || 3 || He heated these three Vedas, and from them, thus heated, three luminous essences were produced—'bhūh' from the Ṛg-veda, 'bhuvah' from the Yajur-veda, and 'svar' from the Sāma-veda. [...] || 4 || » (EGGELING 1900 : 102-103).

6.4. Synthèse de la comparaison des brāhmanas

Depuis les considérations générales portant sur l'Agniṣṭoma jusque l'exposé de ses différentes caractéristiques et composantes (dans le cas présent, les stomas), les textes formulent leur doctrine selon leurs diverses particularités, tant formelles (comme l'utilisation de l'accent ou non) que sémantiques (l'utilisation de mots différents, ou d'un même mot à une analyse différente). Ces différences ont déjà fait l'objet d'une étude dans la première partie du chapitre IV. portant sur la relation entre le chant et la récitation. Toutefois, si l'on scrute des thématiques plus générales sur l'Agniṣṭoma dans sa globalité, les discordances entre les textes se réduisent : elles ne portent plus sur les explications du mythe et du rite, mais sur de simples mots ou syntagmes.

Le premier point, qui a illustré le mythe de la création de Prajāpati, a souligné la conservation de la formule inaugurale. S'en est suivi de l'interprétation du mythe, qui fut propre à chacun des textes, selon les préoccupations et fonctions de celui qui doit avoir connaissance et utiliser le texte dans le cadre liturgique : le JB, ainsi que la TS, fait allusion aux stomas, les louanges chantées, et aux mélodies ; l'AB se concentre sur les nivids, formules introduisant les śāstras ; le ŚB reste dans la globalité, en mentionnant les différentes triades créées par Prajāpati (les mondes, les textes sacrés, etc.), cette triade rappelant la triple science et les trois Védas que doit connaître le brahman. L'attestation de cette formule référant au célèbre mythe de la création est donc partagé par les textes issus de différentes écoles et dont l'ancienneté varie, ce qui montre qu'il s'agit d'une formule très ancienne. On le justifie également par le fait que ces textes sont considérés comme les plus anciens. D'autre part, les variations peuvent s'expliquer par le fait qu'elles soient utilisées pour décrire différents rites ou différentes parties de la cérémonie. En effet, les passages plus longs discutent des mêmes préoccupations, ce qui a été soulevé dans les trois points, et surtout les deux derniers. Encore une fois, l'argument de la chronologie est difficile à prendre en compte pour motiver cette variation.

Ainsi, aucun texte n'est parfaitement identique à un autre, ce qui nous conforte dans l'idée que le thème faisant l'objet de la réflexion brāhmaṇique, ainsi que le matériel formulaire employé pour l'exprimer, est originellement commun à chacune toutes les écoles sacerdotales. Mais chacune a réinterprété ce thème selon ses préoccupations propres et les besoins des rites. Pour conclure ce chapitre, soulignons simplement quelques similitudes. Tous les textes contiennent la formule très répandue de la création primordiale par Prajāpati, bien qu'elle varie selon l'un ou l'autre : le JB et la TS présentent davantage de correspondances formulaires par rapport aux autres (cf. 6.1., 6.2.). Les trois brāhmaṇas plus tardifs partagent également quelques extraits similaires, mais on voit que l'AB et le ŚB coïncident sur un plus grand nombre de phrases et syntagmes qu'avec le JB, ce dernier

innove donc par rapport à ce nucléus. Les trois thèmes restent toutefois assez généraux, mais contiennent une même exposition en ce qui concerne le chant.

Avec le début du chapitre IV., cette étude donne les arguments nécessaires pour affirmer que la relation entre le chant et la récitation est très ancienne. En effet, les textes ont réinterprété ce thème selon ses propres mots et structures syntaxiques, bien qu'il manque un matériel formulaire commun à tous. Ces formules se retrouvent dans la description de thèmes plus généraux, montreraient une innovation plus tardive (mais tout de même ancienne, puisque des textes anciens, comme la MS l'attestent également). En comparant les structures formulaires, il est manifeste que le chant soit réputé pour tenir une place importante dans le sacrifice, ce qu'exposent les trois Védas principaux. Bien que la relation spécifique de la récitation et du chant ne soit pas explicitée ici, l'association de chacun des Védas dans une triade est mentionnée dans tous les textes, témoignent ainsi de son archaïsme.

Conclusion

Pour conclure, le présent travail a eu pour objectif principal d'étudier la relation entre la récitation et le chant dans le cadre de la liturgie en sollicitant les samhitās et les brāhmaṇas. Dans le premier chapitre, ainsi que dans les parties introductives relatives aux hymnes (cf. I., III.1.1. et III.2.1.), cette relation est postulée comme évidente : dans l'Agniṣṭoma, à chaque stotra correspond un śastra. Ils concordent du point de vue du nombre et de l'emplacement : la cérémonie comporte douze louanges de chaque type, chacune étant organisée dans la succession du stotra suivi du śastra. Le troisième chapitre, qui s'est concentré sur les hymnes chantés et récités, tels qu'utilisés dans la cérémonie, nous a permis de démontrer que la relation entre la récitation et le chant y est moins perceptible. Tout d'abord, nous avons souligné la particularité de la première paire de louanges. Alors que les divinités invoquées doivent être les mêmes dans le stotra et dans le śastra, ce n'est pas le cas du premier ājyastotra et du praūgaśastra, qui énumèrent une variété de divinités. De plus, alors qu'il est d'usage pour le śastra de répéter les vers du stotra qui l'a précédé (comme c'est le cas de la deuxième paire de louanges), ce n'est pas non plus le cas de ce praūgaśastra. D'un point de vue interne, il est difficile d'admettre une relation entre ces deux louanges en étudiant les hymnes par les données grammaticales et poétiques. Seules quelques références à la dimension orale de la liturgie peuvent être suggérées, parfois en lien avec les thèmes de puissance et de souveraineté divines. Toutefois, certains mots font explicitement allusion au chant, mais jamais dans le but de le dissocier de la récitation et de mettre les deux en regard : il s'agit surtout de respecter la visée poétique et mythologique voulue par les poètes. De plus, ainsi que bon nombre de spécialistes n'ont pas manqué de le rappeler, la visée des hymnes du ṚV n'était pas rituelle, bien que certaines composantes de ces hymnes renvoient explicitement au rituel. De cette manière, puisque l'association de la récitation et du chant est une réalité liturgique, le fait qu'on n'y fasse pas allusion dans les hymnes peut être concevable, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'existait pas dans l'imaginaire des poètes de l'époque.

Dès lors, puisqu'il s'agit d'une réalité très ancrée dans le contexte rituel, il est nécessaire de consulter les brāhmaṇas, qui décrivent les diverses cérémonies védiques. Ces textes sont effectivement bien plus loquaces sur cette association des louanges. En outre, ils ne s'accordent pas seulement sur l'existence de ce rapport dans les louanges, mais aussi sur la manière de l'interpréter : tous sollicitent la métaphore de la procréation et de l'engendrement d'un nouvel être, notamment pour expliquer la nécessité de la dualité de la récitation et du chant. Cette métaphore est très répandue dans la littérature brāhmaṇique pour expliquer les différentes composantes du sacrifice et,

plus généralement, pour justifier les conditions de son succès. Enfin, dans une perspective d'extension, après avoir observé les concordances thématiques et explicatives, nous avons mis en regard différents passages brāhmaṇiques afin d'examiner les limites de leurs correspondances formulaires. Parmi les passages sélectionnés, l'idée d'un rapport entre la récitation et le chant n'est pas illustrée avec le même matériel, contrairement au seul chant liturgique du stoma et à la tripartition des Védas principaux.

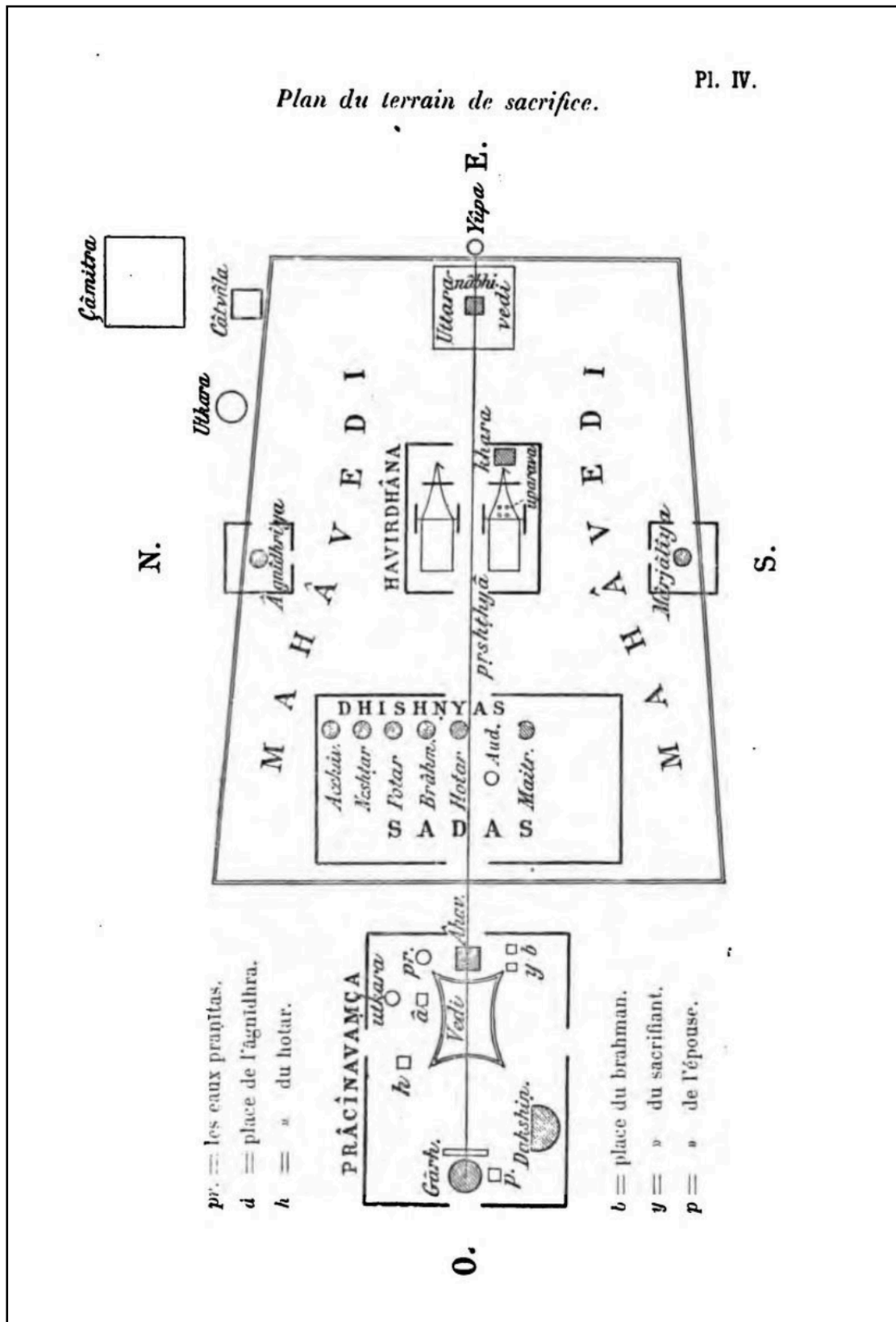
En somme, la relation entre la récitation et le chant est une conception très archaïque fortement intriquée dans le contexte rituel. Le pendant védique en rend compte dans les corpus de textes qui expliquent plus longuement cette réalité, donc les brāhmaṇas. C'est également le cas des sūtras, d'autres textes védiques qui prescrivent la forme correcte du sacrifice. Caland et Henry dans leur description de l'Agniṣṭoma, ainsi que Staal dans sa présentation de l'Agnicayana, évoquent bon nombre de ces sūtras. Ces textes retracent le parcours du rituel dans ses moindres détails, et y explicitent et interprètent la relation entre la récitation et le chant de la même manière que les brāhmaṇas. Le cas le plus explicite est le Baudhāyana Śrautasūtra, qui présente à trois reprises la formule qui lui est propre : *ṛksāmāyor upastaraṇam asi mithunasya prajātyai iti* (cf. III.1.1.1.).

L'ancienneté de cette relation peut remonter jusqu'à l'époque indo-iranienne, voire même indo-européenne. Pour ce qui est du côté iranien, la cérémonie présentée comme équivalente à l'Agniṣṭoma, le Yasna, comprend le feu, le pressurage de la boisson sacrée du haoma (équivalent du soma indien) et les chants des Gāṇās. Ils sont également comparables sur bon nombre d'autres aspects, comme par exemple certains officiants, les louanges destinées aux dieux et quelques opérations d'ordre plus matériel. Ce qui est certain, c'est que l'aveistique et la grande cérémonie qu'il décrit dans son texte sacré de l'Avesta montrent que l'iranien aussi perçoit cette association du chant et de la récitation comme très ancienne, puisque les vers des Gāṇās semblent être liés avec la prose du Yasna Haptaṅhāiti, formant ensemble le corpus vieil-aveistique : bien que les deux ne soient pas sur un même pied d'égalité comme en indien, il semblerait que les Gāṇās soient organisées autour du Yasna Haptaṅhāiti, ce dernier formant le noyau central de la cérémonie. L'ancienneté de la relation entre la récitation et le chant va même plus loin, puisqu'il est possible de noter que, même en hittite, différents mots sont utilisés pour désigner l'une ou l'autre méthode d'énonciation liturgique : on a mentionné les termes *arku-* et *išhamāi-*, le premier faisant référence à la récitation et le second au chant, ainsi que la répétition de la louange par une chorale de prêtres qui chantent dans une langue « inintelligible », ce qui fait écho au caractère obscur et altéré du chant sāmavédique en indien (cf. p. 17, n. 85).

De cette manière, la musique serait perçue par toute civilisation qui la pratique comme dotée d'un pouvoir psychique qui transporte le corps vers une dimension hors du sensible. À l'époque védique, cela est mis en exergue, d'une part, par son association avec la plante aux vertus psychotropes du soma et, d'autre part, par le développement de son système de sept notes depuis les trois notes de la récitation, visant alors à aller au-delà des limites de cette dernière. Cette combinaison d'éléments variés est ce qui donne à la cérémonie un sens particulier : nous l'avons évoqué par les diverses cérémonies intriquées les unes dans les autres, et le présent travail l'a confirmé en démontrant le rapport de la récitation avec le chant. Si ce dernier est parvenu à rendre compte de l'importance de la musique dans la liturgie, son étude mériterait davantage d'attention, notamment dans le but d'affiner la connaissance et la compréhension du fonctionnement de la liturgie védique. Pour clôturer ces réflexions, nous citerons les paroles du maître des élucubrations sibyllines, Arthur Rimbaud. Il écrit dans l'un de ses poèmes que « la musique savante manque à notre désir », car, en effet, c'est la mélomanie de tout un chacun, avec sa sensibilité propre, qui parvient à diversifier, bouleverser et révolutionner l'histoire de cet art. Ainsi, la diversité des regards portés sur la musique, mais aussi sur la civilisation védique, permet de la contempler et de l'apprécier davantage pour ce qu'elle a à offrir : une clé vers la félicité éternelle, ce que les poètes védiques avaient déjà compris en leur temps.

Annexes

Fig. 1 – Schéma de l'espace sacré selon Caland et Henry⁸²⁰ :



⁸²⁰ CALAND, HENRY 1906 : planche IV.

Fig. 2a – Schéma de la chironomie selon les écoles de Jaiminiya (A) et de Kauthuma (B) par Burnell⁸²¹ :

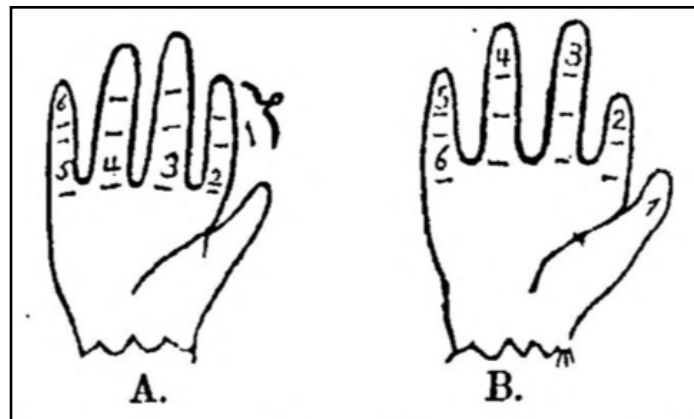


Fig. 2b – Photographies de la chironomie selon l'école de Kauthuma par Howard⁸²² :

Note 1 : prathama



Note 2 : dvitīya



Note 3 : ṛtīya



Note 4 : caturtha



⁸²¹ BURNELL 1878 : xv.

⁸²² HOWARD 1977 : 79-85.

Note 5 : mantra



Note 6 : atisvārya



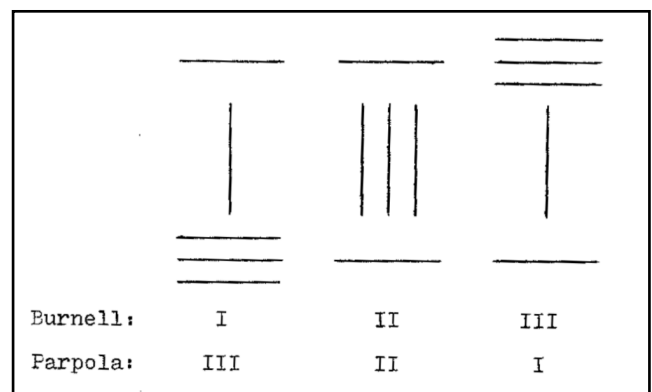
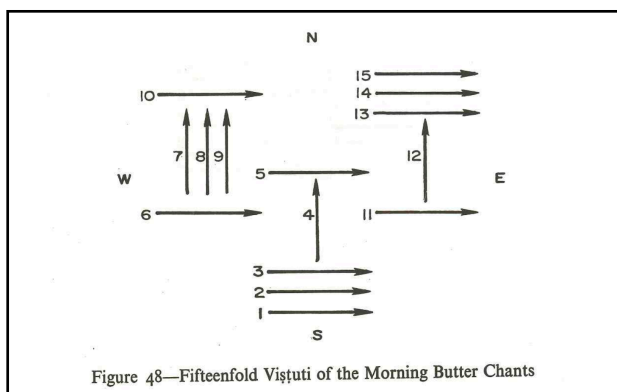
Note 7 : pariṣvārya



2̄ : preṅkha



Fig. 3 – Représentation des bâtons posés sur la viṣṭuti selon Staal⁸²³ (gauche) et Howard⁸²⁴ (droite) :



⁸²³ STAAL 1983a : 627.

⁸²⁴ HOWARD 1977 : 9.

Bibliographie

Éditions des textes sanskrits

- AUFRECHT 1879 AUFRECHT Theodor, *Das Aitareya Brāhmaṇa*, Bonn, Adolph Marcus, 1879.
- AUFRECHT 1877 [1968] AUFRECHT Theodor, *Die Hymnen des Rigveda*, 2 vol., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968 (réédition de 1877).
- DHARMADHIKARI 2014 DHARMADHIKARI Tatyasaheb, *Taittirīya Saṁhitā : with the Padapāṭha and the commentaries of Bhaṭṭa Bhāskara Mīśra and Sāyaṇācārya*, vol. II, part. II, New Delhi, Adarsha Sanskrit Shodha Samstha, 2014.
- 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. Vol. 1, Sanscrit text, with preface, introductory essay, and a map of the sacrificial compound at the soma sacrifice*, Bombay, Government Central Book Depot, 1863.
- LOKESH, RAGHU,
RENOU 1986 LOKESH Chandra, RAGHU Vira, RENOU Louis, *Jaiminīya-Brāhmaṇa of the sāmaveda*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- MÜLLER 1890-1892 MÜLLER Friedrich Max, *Rig-Veda-Samhitā. The sacred hymns of the Brāhmans together with the commentary of Sāyanākārya*, Londres, Henry Frowde, 1890-1892.
- SĀMAŚRAMĪ 1876 SĀMAŚRAMĪ Satyavrata, *Sama Veda Sanhita with the Commentary of Sāyaṇa Āchārya*, Calcutta, Bibliotheca Indica, vol. 3, 1876.
- WEBER 1964 WEBER Albrecht, *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākha with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvideganga*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.

Traductions et notes

- BODEWITZ 1990 BODEWITZ Hendrik Wilhelm, *The Jyotiṣṭoma Ritual. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364: Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, E. J. Brill, 1990.

- CALAND 1915 CALAND Willem, « Over en uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa », in *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, Johannes Müller, vol. 5, n° 1, 1915, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.105830/page/n2/mode/1up>.
- CALAND 1919 CALAND Willem, *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl : Text, Übersetzung, Indices*, Amsterdam, Johannes Müller, 1919.
- EGGELING 1885 EGGELING Julius, *The Satapatha-Brāhmaṇa. According to the text of the Mādhyandina school, Part. II : Books III and IV*, Oxford, The Clarendon Press, 1885.
- EGGELING 1900 EGGELING Julius, *The Satapatha-Brāhmaṇa. According to the text of the Mādhyandina school, Part. V : Books XI, XII, XIII, and XIV*, Oxford, The Clarendon Press, 1900.
- 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, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/hymnsrigveda02grifgoog/page/n6/mode/2up>.
- 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, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/hymnsrigveda00grifgoog/page/n7/mode/1up>.
- 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, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/hymnsrigveda01grifgoog/page/n7/mode/1up>.
- JAMISON, BRERETON 2014 JAMISON Stephanie, BRERETON Joël, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, New-York, Oxford University Press, 2014.
- KEITH 1914 KEITH Arthur Berriedale, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*, 2 vol., Cambridge, Harvard University Press, 1914.

- KEITH 1920 KEITH Arthur Berriedale, *Rigveda Bragmanas : The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the original sanskrit*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- OERTEL 1896 OERTEL Hanns, « The Jāiminiya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa : text, translation, and notes », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 16, 1896, pp. 79-260, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/jstor-592488/page/n1/mode/2up>.

Description des données liturgiques et littéraires

- BAILEY 1979 BAILEY Harold Walter, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- BAKE 1954 BAKE Arnold Adriaan, « Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte eines Modus », in *Bericht über den Internationalen Musikwissenschaftlichen Kongress Bamberg 1953*, Bamberg, KB, 1954, pp. 184-187, [en ligne] URL : <https://slub.qucosa.de/landing-page/https://slub.qucosa.de/api/qucosa%3A38818/mets/?cHash=bb816fdaca3709e6d1846db096ae84f7&L=1>.
- BAKE 1962 BAKE Arnold Adriaan, « La musica dell'India », in WELLESZ Egon (ed.), *Musica antica e orientale*, Vienne, Alfred Hölder, Band 7, 1962.
- BARTH 1914 BARTH Auguste, *Œuvres*, vol. I, Paris, Ernest Leroux, 1914.
- BEEKES 2010 BEEKES Lucien van, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- BENEDETTI, TONIETTI 2009 BENEDETTI Giacomo, TONIETTI Tito, « Sulle antiche teorie indiane della musica. Un problema a confronto con altre culture », in *Rivista di Studi Sudasiatici*, vol. 4, 2009, pp. 75-108, [en ligne] URL : https://www.academia.edu/3767650/Sulle_antiche_teorie_indiane_della_musica_Un_problema_a_confronto_con_altre_culture.
- BERGAIGNE 1886 BERGAIGNE Abel, « La saṃhitā primitive du Ṛig-veda », in *Journal Asiatique*, vol. 7, 1886, pp. 193-271.

- BERGAIGNE 1889 BERGAIGNE Abel, « Recherches sur l'histoire de la liturgie védique », in *Journal Asiatique*, vol. 13, 1889, pp. 5-32.
- BIARDEAU, MALAMOUD 1976 BIARDEAU Madeleine, MALAMOUD Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- BLOOMFIELD 1903 BLOOMFIELD Maurice, « The god Indra and the Sāma-Veda », in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 17, 1903, pp. 156-164.
- BOYCE 1970 BOYCE Mary, « Haoma, Priest of the Sacrifice », in BOYCE Mary, GERSHEVITCH Ilya (eds.), *W.B. Henning Memorial Volume*, Londres, Lund Humphries, 1970, pp. 62-80.
- BURNELL 1869 BURNELL Arthur Coke, *Catalogue of a collection of Sanskrit Manuscripts : Part. I. Vedic manuscripts*, Londres, Trübner & Co., 1869, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/b30094288/page/44/mode/1up>.
- BURNELL 1878 BURNELL Arthur Coke, *The Jaiminīya text of the Arsheyabrāhmaṇa of the Sāma Veda*, Mangalore, Basel Mission Press, 1878.
- CALAND 1905 CALAND Willem, *De literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigrhyasūtra*, Amsterdam, Johannes Müller, 1905.
- CALAND 1907 CALAND Willem, *De wording van den Sāmaveda*, Amsterdam, Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1907.
- CALAND 1908 CALAND Wilhem, « Zur Frage über die Entstehung des Samaveda », in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Band 22, 1908, pp. 436-438.
- CALAND 1931 CALAND Willem, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of Twenty five chapters*, Calcutta, Asiatic society of Bengal, 1931.
- CALAND, HENRY 1906 CALAND Willem, HENRY Victor, *L'Agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, Paris, Ernest Leroux, vol. 1, 1906.
- CALAND, HENRY 1907 CALAND Willem, HENRY Victor, *L'Agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, Paris, Ernest Leroux, vol. 2, 1907.

- CHANTRAINE 1999 CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.
- CHRYSANDER 1885 CHRYSANDER Friedrich, « Über die altindische Opfermusik », in *Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1885, pp. 21-34, [en ligne] URL : <https://urresearch.rochester.edu/institutionalPublicationPublicView.action;jsessionid=1673CCDC7D3299943CBE28CB269B34CA?institutionalItemId=14225>.
- CŒURDEVEY 1998 CŒURDEVEY Annie, *Histoire du langage musical occidental*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- CORTÉS CISNEROS,
RENTERÍA ALEJANDRE
2019 CORTÉS CISNEROS Óscar Andrés, RENTERÍA ALEJANDRE Sergio Armando, « Sobre la teoría musical en India antigua. Análisis del concepto de sruti en los sistemas tonales índicos », in *Estudios de Asia y África*, vol. 54, n° 3, 2019, pp. 561-583, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26666205>.
- DANIÉLOU 1959 DANIÉLOU Alain, *Traité de musicologie comparée*, Paris, Hermann, 1959.
- DANIÉLOU 1966 DANIÉLOU Alain, *Inde du Nord. Les traditions musicales*, Paris, Buchet/Chastel, 1966.
- FADDEGON 1951 FADDEGON Barend, *Studies on the Sāmaveda. Part I*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1951.
- FELBER 1912 FELBER Erwin, *Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studie zur Geschichte der Rezitation*, Band 7, Vienne, Alfred Hölder, 1912.
- FOX STRANGWAYS 1914 FOX STRANGWAYS Arthur Henry, *The music of Hindostan*, Oxford, Clarendon Press, 1914, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.283525/page/n3/mode/2up>.
- FRANCESCHINI 2007 FRANCESCHINI Marco, *An updated Vedic Concordance. Part I: a - na*, Cambridge, Harvard University, 2007.
- FRISK 1970 FRISK Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1970.

- GERETY 2016a GERETY Finnian, « Melody, Mantra, and Meaninglessness. Toward a History of OM », in *On Meaning and Mantras*, 2016, pp. 185-225, [en ligne] URL : https://www.academia.edu/32247654/Melody_Mantra_and_Meaninglessness_Toward_a_History_of_OM.
- GERETY 2016b GERETY Finnian, « Survivals & Revivals : the Transmission of Jaiminīya Sāmaveda in Modern South India », in HOUBEN Jan, ROTARU Julieta, WITZEL Michael (eds.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge, Harvard University, 2016, pp. 633-664.
- GONDA 1975a GONDA Jan, *A History of Indian Literature : Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975.
- GONDA 1975b GONDA Jan, *Vedic Literature, A History of Indian Literature*, vol. 1, Fasc. 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 1975.
- GONDA 1981 GONDA Jan, *The Praūgaśāstra*, Amsterdam-Oxford-New-York, North-Holland Publishing Company, 1981.
- GOSVAMI 1957 GOSVAMI O., *The Story of Indian Music. Its Growth and Synthesis*, Bombay, P. S. Jayashinghe, Asia Publishing House, 1957, [en ligne] URL : <https://musicresearchlibrary.net/omeka/items/show/436>.
- GOTŌ 2016 GOTŌ Toshifumi, « A survey of new evidence as to the formation of the Yajurveda and Brāhmaṇa texts. –With special reference to recent Vedic studies in Japan– », in HOUBEN Jan, ROTARU Julieta, WITZEL Michael (eds.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge, Harvard University, 2016, pp. 541-558.
- HAUG 1874 HAUG Martin, *Ueber das Wesen und den Werth des wedischen Accents*, Munich, Akademie der Wissenschaften, 1874, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/dli.granth.53361/page/2/mode/2up/> <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11135164?page=5>.
- HILLEBRANDT 1897 HILLEBRANDT Alfred, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1897.

- HOOGT 1929 HOOGT Jacobus Marinus van der, *The Vedic Chant studied in its textual and melodic form*, Wageningen, H. Veenman & Sons' Press, 1929.
- HOWARD 1977 HOWARD Wayne, *Sāmavedic Chant*, New Haven and London, Yale University Press, 1977.
- HUBERT, MAUSS 1899 [2016] HUBERT Henri, MAUSS Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016 (réédition de 1899).
- JAMISON 1991 JAMISON Stephanie, *The Ravenous Hyenas and the wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1991.
- JONES 1784 [2013] JONES William, « On the Musical Modes of the Hindus », in TEIGNMOUTH Lord (ed.), *The Works of Sir William Jones: With the Life of the Author by Lord Teignmouth*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (réédition de 1784), pp. 166-210, [en ligne] URL : <https://www.cambridge.org/core/books/hindu-music-from-various-authors/on-the-musical-modes-of-the-hindus/0A293E89DD8DE46B2F2947227DB93BBE>.
- KANE 1941 KANE Pandurang Vaman, *History of Dharmaśāstra (ancient and medieval religious and civil law)*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Instituts, vol. 2, part. 2, 1941.
- KASHIKAR 2003 KASHIKAR C.G., *The Baudhāyana Śrautasūtra*, vol. 2, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2003.
- KEITH 1925 KEITH Arthur Berriedale, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Harvard University Press, 1925.
- KEITH 1932 KEITH Arthur Berriedale, « Review : CALAND Willem, *Pañcavimśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of Twenty-five Chapters* », in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1932, n° 3, pp. 697-700, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/25194587>.
- KLOEKHORST 2008 KLOEKHORST Alwin, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

- LÉVI 1898 LÉVI Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, Ernest Leroux, 1898.
- MELCHERT 1998 MELCHERT Craig, « Hittite *arku-* “chant, intone” vs. *arkuwā(i)-* “make a plea” », in *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 50, 1998, pp. 45-51.
- MINKOWSKI 1991 MINKOWSKI Christopher, *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Vienne, Sammlung De Nobili, 1991.
- MÜLLER 1859 MÜLLER Max, *A History of ancient sanskrit literature, so far as it illustrates the primitive religion of the Brahmans*, Londres, Williams and Norgate, 1859.
- NYBERG 1995 NYBERG Harri, « The Problem of the Aryans and the Soma: The botanical evidence », in ERDOSY George (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 382-406.
- OERTEL 1897 OERTEL Hanns, « Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature », in *Journal of the American Oriental Society*, 1897, vol. 18, pp. 15-48, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/592298>.
- OERTEL 1899 OERTEL Hanns, « Review: La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas by Sylvain Levi », in *The American Journal of Philology*, vol. 20, n° 4, 1899, pp. 444-447, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/287794>.
- O’FLAHERTY 1985 O’FLAHERTY Wendy Doniger, *Tales of Sex and violence. Folklore, Sacrifice and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- OLDENBERG 1884 OLDENBERG Hermann, « Ṛigveda-Saṃhitā und Sāmavedārcika. Nebst Bemerkungen über die Zerlegung der Ṛigveda-Hymnen in Theilhymnen und Strophen sowie über einige verwandte Fragen », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 38, n° 2, 1884, pp. 439-480.

- OLDENBERG 1908 OLDENBERG Hermann, « Indische Forschungen. Review: Die Jaiminīya-Samhitā mit einer Einleitung über die Sāmavedaliteratur, von Prof. Dr. W. Caland », in *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1908, pp. 711-737.
- PERINU 1982 PERINU Roberto, *La musica indiana. I fondamenti teorici e le pratiche vocali e strumentali attraverso i tempi*, Padova, G. Zanibon, 1982.
- PINAULT 2001 PINAULT Georges-Jean, « Indra présent dans la strophe et dans le chant », in *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 19, 2001, pp. 251-266.
- PINAULT 2019 PINAULT Georges-Jean, « Exploring the language layer of the dānastuti genre », in *Lingua Posnaniensis*, 2019, vol. 61, n° 2, pp. 83-105, [en ligne] URL : <https://hal.science/hal-03906142v1/document>.
- POPLEY 1921 POPLEY Herbert, *The Music of India*, Calcutta, Associated Press, 1921, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/musicofindia00popl/page/n3/mode/2up>.
- QUILLET 2015 QUILLET Anne-Marie, *Le Sāmavidhānabrāhmaṇa dans la tradition sāmavédique*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2015, [en ligne] URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02099688>.
- RAGHAVAN 1952 RAGHAVAN Venkataraman, « An outline literary history of Indian music », in *The Music Academy Journal*, vol. 23, 1952, pp. 64-74, [en ligne] URL : <https://issuu.com/themusicacademy/docs/1952>.
- RENOU 1947 RENOU Louis, *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, Imprimerie Nationale, 1947.
- RENOU 1962 RENOU Louis, « Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-Veda dans l'ordonnance du Culte », in *Journal Asiatique*, vol. 250, 1962, pp. 161-184.
- RENOU, FILLIOZAT 1985 RENOU Louis, FILLIOZAT Jean, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, vol. I, Paris, Jean Maisonneuve, 1985.
- ROWELL 1981 ROWELL Lewis, « Early Indian Musical Speculation and the Theory of Melody », in *Journal of Music Theory*, vol. 25, n° 2, 1981, pp. 217-244, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/843650>.

- ROWELL 1992 ROWELL Lewis, *Music and Musical Thought in Early India*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1992.
- SACHS 1943 SACHS Curt, *The rise of music in ancient world : East and West*, New-York, W. W. Norton, 1943.
- SCHEFTELOWITZ 1919 SCHEFTELOWITZ Isidor, « Die Nividas und Praiṣās, die ältesten vedischen Prosatexte », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 73, 1919, pp. 30-50.
- SCHEFTELOWITZ 1920 SCHEFTELOWITZ Isidor, « Die sieben Purorucas », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 74, 1920, pp. 204-207.
- SCHEFTELOWITZ 1966 SCHEFTELOWITZ Isidor, *Die Apokryphen des Ṛgveda*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- SCHROEDER 1970 SCHROEDER Leopold von, *Maitrāyaṇī Saṃhitā. Die Saṃhitā der Maitrāyaṇī-Śākhā. Erstes Buch*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1970.
- SENART 1930 SENART Emile, *Chāndogya-Upaniṣad*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- ŚEṢAGIRI ŚĀSTRĪ 1901 ŚEṢAGIRI ŚĀSTRĪ M., *A descriptive catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscript Library, Madras, Vol. I : Vedic Literature*, Madras, Government Press, 1901, [en ligne] URL : <https://indianculture.gov.in/rarebooks/descriptive-catalogue-sanskrit-manuscripts-government-oriental-manuscripts-library-29>.
- SHASI 1997 SHASI Shyam Singh, « Samaveda », in *Encyclopaedia Indica*, vol. 13, New Delhi, Anmol publications, 1997.
- SIMON 1913 SIMON Richard, « Die Notationen der vedischen Liederbücher », in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 27, 1913, pp. 305-346, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/23863860>.
- STAAL 1983a STAAL Frits, *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, vol. I, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1983.

- STAAL 1983b STAAL Frits, « Ritual Structure », in STAAL Frits (ed.), *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*, vol. II, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1983, pp. 127-134.
- STAAL 1989 STAAL Frits, *Rules Without Meaning : Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New-York, Peter Lang Publishing, 1989.
- STAAL 2008 STAAL Fritz, *Discovering the Vedas : Origins, Mantras, Rituals, Insights*, Londres, Penguin Books, 2008.
- VIRET 1986 VIRET Jacques, *Le chant grégorien, musique de la parole sacrée*, Lausanne, Age d'Homme, 1986.
- WACKERNAGEL 1896 WACKERNAGEL Jakob, *Altindische Grammatik, I : Lautlehre*, Göttingen, Dandenhoed und Ruprecht, 1896.
- WEBER 1863 WEBER Albrecht, *Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums*, Berlin, Harrwitz und Gofsmann, vol. 8, 1863, [en ligne] URL : <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10250843?page=,1>.
- WENNERBERG 1981 WENNERBERG Claes, *Die altindischen Nominalsuffixe -man- und -iman- in historisch-komparativer Beleuchtung: I. Wortanalytischer Teil – Wörterbuch*, Göteborg, Pāṇini, 1981.
- WHITNEY 1885a WHITNEY William Dwight, « On the Jāiminīya- or Talavakāra-Brāhmaṇa », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 11, 1885, pp. CXLIV-CXLVIII, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/592210>.
- WINTERNITZ 1909 WINTERNITZ Moriz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Band. 1, Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1909, [en ligne] URL : <https://archive.org/details/geschichtederind01wintuoft/page/n5/mode/2up>.
- WINTERNITZ 1927 WINTERNITZ Moriz, *A History of Indian Literature. Vol. I : Introduction, Veda, National Epics, Purāṇas, and Tantras*, Calcutta, University of Calcutta, 1927.
- WITZEL 1989 WITZEL Michael, « Tracing the Vedic Dialects », in CAILLAT Colette (ed.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Collège de France, 1989, pp. 97-265.

Étude du corpus textuel

- AHMADI 2018 AHMADI Amir, « On the coherence of Yasna: a critical assessment of recent arguments », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 81, n° 1, 2018, pp. 57-82.
- AIRI 1977 AIRI Raghunath, *Concept of Sarasvatī*, Rohtak, Munshiram Manoharlal Publishers, 1977.
- APTE 1942 APTE Vinayak Mahadev, « All about 'vratá' in the Rgveda », in *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute*, vol. 3, n° 4, 1942, pp. 407-488.
- ARNOLD 1905 ARNOLD Vernon, *Vedic Metre in its historical development*, Cambridge, University Press, 1905.
- BADER 1990 BADER Françoise, « Le liage, la peausserie et les poètes-chanteurs Homère et Hésiode. La racine *seh₂- 'lier' », in *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, vol. 85, 1990, pp. 1-59.
- BALI 1978 BALI Saraswati, *Bṛhaspati in the Vedas and the Purāṇas*, Delhi, Nag Publishers, 1978.
- BARTH 1877 BARTH Auguste, « Review : BURNELL Arthur Coke, *The Ārsheyabrâhmaṇa of the Sâma Veda* », in *Revue Critique d'Histoire et de littérature*, tome IV, n° 29, 1877, pp. 17-27, [en ligne] URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k92894p>.
- BARTHOLOMAE 1904 BARTHOLOMAE Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1904.
- BENFEY 1848 BENFEY Theodor, *Die Hymnen des Sâma-Veda*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1848.
- BENFEY 1866 BENFEY Theodor, *A Sanskrit-English dictionary : with references to the best editions of Sanskrit authors and etymologies and comparisons of cognate words chiefly in Greek, Latin, Gothic, and Anglo-Saxon*, Londres, Longmans, Green, and Co., 1866, [en ligne] URL : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/BENScan/2020/web/index.php>.

- BENFEY 1872 BENFEY Theodor, *Ueber die Entstehung des Indogermanischen Vokativs*, Göttingen, Dieterichschen Buchhandlung, 1872, [en ligne] URL : https://archive.org/details/bub_gb_CHAAS9wpcuWC/mode/2up.
- BENVENISTE 1954 BENVENISTE Emile, « Études hittites et indo-européennes », in *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, vol. 50, 1954, pp. 29-43.
- BENVENISTE 1960 BENVENISTE Emile, « Mithra aux vastes pâturages », in *Journal Asiatique*, 1960, pp. 421-429.
- BERGAIGNE 1884 BERGAIGNE Abel, « Études sur le lexique du Ṛig-Veda », in *Journal Asiatique*, vol. 8, n° 3, 1884, pp. 188-252.
- BERGAIGNE 1895 BERGAIGNE Abel, *Quarante hymnes du Rig-véda*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1895.
- BERGAIGNE 1963a BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, Paris, Librairie Honoré Champion, vol. 1, 1963.
- BERGAIGNE 1963b BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, Paris, Librairie Honoré Champion, vol. 2, 1963.
- BERGAIGNE 1963c BERGAIGNE Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, Paris, Librairie Honoré Champion, vol. 3, 1963.
- BLOOMFIELD 1893 BLOOMFIELD Maurice, « Contributions to the Interpretation of the Veda », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 15, 1893, pp. 143-188, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/592353>.
- BODEWITZ 1977 BODEWITZ Hendrik Wilhelm, « Notes on the Jaiminīya Brāhmaṇa », in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 109, n° 2, 1977, pp. 150-157.
- BÖHTLINGK, ROTH 1861 BÖHTLINGK Otto von, ROTH Rudolf, *Sanskrit-Wörterbuch*, St. Petersburg, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1861.
- BRADKE 1891 BRADKE Peter, « Ueber Vorvedisches im Veda », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 45, n° 4, 1891.
- BRERETON 1981 BRERETON Joël, *The Ṛgvedic Ādityas*, Connecticut/New Haven, American Oriental Society, 1981.

- BRUGMANN 1904 BRUGMANN Karl, *Kurze Vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1904.
- BUDDRUS 1985 BUDDRUS Georg, « Zu Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 14.6.6 », in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, vol. 44, 1985, pp. 9-14.
- BURROW 1965 BURROW Thomas, *The Sanskrit Language*, Londres, Faber and Faber, 1965.
- CALAND 1890 CALAND Willem, « Beiträge zur kenntniss des Avestâ », in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, vol. 30, n° 5, 1890, pp. 534-547, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/40845844>.
- DANDEKAR 1992 DANDEKAR Ramchandra Narayan, « Vedic Mythology: A Rethinking some dual divinities in the R̥gveda », in HOEK A. W. van der, KOLFF Dirk H. A, OORT M. S. (eds.), *Ritual, state, and history in South Asia. Essays in honour of J.C. Heesterman*, Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 65-75.
- DELBRÜCK 1879 DELBRÜCK Berthold, *Die Grundlagen der Griechischen Syntax*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1879, [en ligne] URL : <https://www.cambridge.org/core/books/die-grundlagen-der-griechischen-syntax/41FF0DD10B18EF61928EDADDF288AF16>.
- DELBRÜCK 1888 DELBRÜCK Berthold, *Altindische Syntax*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1888.
- DELBRÜCK 1893 DELBRÜCK Berthold, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen. Erste Theil*, Strasbourg, Trübner, 1893.
- DUMÉZIL 1939 DUMÉZIL Georges, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, Ernest Leroux, 1939.
- DUMÉZIL 1969 DUMÉZIL Georges, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969.
- EDGREN 1885 EDGREN Hjalmar, « On the Verbal Roots of the Sanskrit language and of the sanskrit grammarians », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 11, 1885, pp. 1-55, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/592187>.
- EHLERS 1988 EHLERS Gerhard, *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa*, Bonn, Indica et Tibetica, 1988.

- ELIZARENKOVA 1995 ELIZARENKOVA Tatyana, *Language and Style of the Ṛṣis*, Albanie, State University of New-York Press, 1995.
- FERRARA 2013 FERRARA Marianna, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni, categorie, metodologie nello studio dell'India antica*, Rome, Bulzoni Editore, 2013.
- FERRARA 2016 FERRARA Marianna, « One yajña, Many Rituals: How the Brahmanical Ritual Practices Became the 'Vedic Sacrifice' », in *Annali Sezione Orientale*, vol. 76, n° 1-2, 2016, pp. 166-198, [en ligne] URL : https://www.researchgate.net/publication/318446868_One_yajna_Many_Rituals_How_the_Brahmanical_Ritual_Practices_Became_the_Vedic_Sacrifice.
- GELDNER 1907 GELDNER Karl, *Der Rigveda in Auswahl. Erster Teil : Glossar*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1907.
- GELDNER 1951 GELDNER Karl, *Der Rig-Veda : aus dem Sanskrit ins Deutsche übers. und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Cambridge, Harvard University Press, vol. 1, 1951.
- GONDA 1950 GONDA Jan, *Notes on Brahman*, Utrecht, J.L. Beyers, 1950.
- GONDA 1954 GONDA Jan, *Aspects of early Viṣṇuism*, Utrecht, N.V. A. Oosthoek's uitgevers MIJ, 1954.
- GONDA 1957 GONDA Jan, « The use of the particle *ca* », in *Vak*, vol. 5, 1957, pp. 1-73.
- GONDA 1959 GONDA Jan, *Epithets in the Ṛgveda*, The Hague, Mouton & Co., 1959.
- GONDA 1963 GONDA Jan, *The Vision of the Vedic poets*, The Hague, Mouton & Co., 1963.
- GONDA 1965 GONDA Jan, « Adhvará- and Adhvaryū- », in *VIIJ*, n° 3, 1965, pp. 163-177.
- GONDA 1974 GONDA Jan, *The dual deities in the religion of the Veda*, Amsterdam, Londres, North-Holland Publishing Company, 1974.
- GONDA 1985 GONDA Jan, *Pūṣan and Sarasvatī*, Amsterdam, Oxford, New-York, North-Holland Publishing Company, 1985.
- GONDA 1986 GONDA Jan, *Prajāpati's rise to higher rank*, Leiden, E.J. Brill, 1986.

- GONDA 1989 GONDA Jan, *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, Amsterdam/Oxford/New-York, North-Holland Publishing Company, 1989.
- GOTŌ 1987 GOTŌ Toshifumi, *Die "I. Präsensklasse" im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1987.
- GOTŌ 2009 GOTŌ Toshifumi, « *Ásvín- and Násatya- in the Ṛgveda and their Prehistoric Background* », in OSADA Toshiki (ed.), *Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia*, New Delhi, Manohar, 2009, pp. 199-226.
- GOTŌ 2013 GOTŌ Toshifumi, *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.
- GRASSMANN 1873 GRASSMANN Hermann Günther, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873.
- GÜNTERT 1919 GÜNTERT Hermann, *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*, Halle a. S., Max Niemeyer, 1919.
- HAUDRY 1977 HAUDRY Jean, *L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en Indo-européen*, Lyon, L'Hermès, 1977.
- HAUDRY 1988 HAUDRY Jean, « Les Ásvins dans le Ṛgveda et les Jumeaux divins indo-européens », in *Bulletin d'études indiennes*, n° 6, 1988.
- HEENEN 2006 HEENEN François, *Le désidératif en védique*, Amsterdam, Rodopi, 2006.
- HENNING 1944 HENNING Walter Bruno, « Bráhmaṇ », in *Transactions of the Philological Society*, vol. 43, n° 1, 1944, pp. 108-118.
- HILLEBRANDT 1891 [1980] HILLEBRANDT Alfred, *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, vol. 1, 1980 (réédition de 1891).
- HILLEBRANDT 1899 [1999] HILLEBRANDT Alfred, *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, vol. 2, 1999 (réédition de 1899).

- HINTZE 2007 HINTZE Almut, *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters (Yasna 35–41)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.
- HOFFMANN 1969 HOFFMANN Karl, « Materialien zum altindischen Verbum », in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. 83, 1969, pp. 193-215.
- HOFFMANN 1975 HOFFMANN Karl, *Aufsätze zur Indoiranistik. Herausgegeben von Johanna Narten*, Band. 1, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 1975.
- HOFFMANN 1976 HOFFMANN Karl, « Die Aoristbildungen von ved. *vṛt* », in *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band 2, 1976, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, pp. 589-592.
- HOFFMANN, NARTEN 1989 HOFFMANN Karl, NARTEN Johanna, *Der Sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 1989.
- HOLDREGE 1994 HOLDREGE Barbara, « Veda in the Brāhmaṇas: Cosmogonic Paradigms and the Delimitation of Canon », in PATTON Laurie (ed.), *Authority, Anxiety, and Canon: Essays in Vedic Interpretation*, Albanie, State University of New-York Press, 1994, pp. 35-66.
- INSLER 1975 INSLER Stanley, *The Gāthās of Zarathustra*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1975.
- JAMISON 1983 JAMISON Stephanie, *Function and Form in the -aya- Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- JAMISON 1988 JAMISON Stephanie, « Vāyav Indraś ca Revisited », in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, n° 49, München, R. Kitzinger, 1988, pp. 13-59.
- JAMISON, BRERETON 2014 JAMISON Stephanie, BRERETON Joël, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, New-York, Oxford University Press, 2014.
- JOHANSSON 1898 JOHANSSON Karl Ferdinand, « Indische Etymologien », in *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde*, vol. 8, 1898, pp. 160-188.

- JOSHI 1972 JOSHI J.R., « Prajāpati in Vedic Mythology and Ritual », in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 53, n° 1/4, 1972, pp. 101-125, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/41688766>.
- KELLENS 1984 KELLENS Jean, *Le verbe avestique*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984.
- KELLENS, PIRART 1988 KELLENS Jean, PIRART Eric, *Les textes vieil-avestiques*, vol. 1, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988.
- KELLENS, PIRART 1990 KELLENS Jean, PIRART Eric, *Les textes vieil-avestiques*, vol. 2, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1990.
- KELLENS, PIRART 1991 KELLENS Jean, PIRART Eric, *Les textes vieil-avestiques*, vol. 3, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1991.
- KLEIN 1981 KLEIN Jared, « The Origin of the Rigvedic *vāyav indraś ca* Construction », in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, n° 40, München, R. Kitzinger, 1981, pp. 73-91.
- KLEIN 1985 KLEIN Jared, *Toward a Discourse Grammar of the Rigveda. Vol. I: Coordinate Conjunction*, Heidelberg, Carl Winter, 1985.
- KONOW 1893 KONOW Sten, *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa. Ein altindisches Handbuch der Zauberei*, Halle, Max Niemeyer, 1893.
- KUIPER 1961 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « Remarks on *The Avestan Hymn to Mithra* », in *Indo-Iranian Journal*, vol. 5, 1961, pp. 36-60.
- KUIPER 1964 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « The Bliss of Aša », in *Indo-Iranian Journal*, vol. 8, n° 2, 1964, pp. 96-129.
- KUIPER 1970 KUIPER Franciscus Bernardus Jacobus, « Cosmogony and conception », in *History of Religions*, vol. 10, n° 2, 1970, pp. 91-138, [en ligne] URL : <https://www.jstor.org/stable/1061905>.
- KULIKOV 2012 KULIKOV Leonid, *The Vedic -ya- presents. Passives and intransitivity on Old Indo-Aryan*, Amsterdam, New-York, Rodopi B.V., 2012.
- KÜMMEL 2000 KÜMMEL Martin, *Das Perfekt im Indoiranischen: Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*, Wiesbaden, Reichert, 2000.

- KURYŁOWICZ 1927 KURYŁOWICZ Jerzy, « *a* indo-européen et *h* hittite », in *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, vol. 1., 1927, pp. 95-104.
- LAROCHE 1963 LAROCHE Emmanuel, « La prière hittite : vocabulaire et typologie », in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 72, 1963, pp. 3-29.
- LEUMANN 1893 LEUMANN Julius, *Etymologisches Wörterbuch der Sanskrit-sprache. Teil I: Einleitung und vocale*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1893.
- LEUMANN, LEUMANN 1917 LEUMANN Manu, LEUMANN Ernst, *Die lateinischen Adjektiva auf -lis*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1917.
- LOMMEL 1927 LOMMEL Herman, *Die Yāst's des Awesta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.
- LUBIN 2001 LUBIN Timothy, « *Vratā* divine and Human in the Early Veda », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 121, n° 4, 2001, pp. 565-579.
- LÜDERS 1951 LÜDERS Heinrich, *Varuṇa I. Varuṇa und die Wasser*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- LÜDERS 1959 LÜDERS Heinrich, *Varuṇa II. Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- LUNDQUIST 2021 LUNDQUIST Jesse, « Does *tvátpitārah* = εὐπάτωρ ? Accents, amphikinetics, and compounds in Sanskrit, Greek, and Indo-European », in *Indo-European Linguistics*, vol. 9, 2021, pp. 128-170, [en ligne] URL : https://www.academia.edu/49590874/Does_tvátpitārah_εὐπάτωρ_Accents_Amphikinetics_and_Compounds_in_Sanskrit_Greek_and_Indo-European.
- MACDONELL 1897 MACDONELL Arthur, *Vedic Mythology*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1897.
- MACDONELL 1910 MACDONELL Arthur, *Vedic Grammar*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1910.
- MACDONELL 1917 MACDONELL Arthur, *A Vedic Reader for students*, Oxford, Clarendon Press, 1917.

- MAYRHOFER 1963 MAYRHOFER Manfred, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Band 2, Heidelberg, Carl Winter, 1963.
- MAYRHOFER 1976 MAYRHOFER Manfred, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Band 3, Heidelberg, Carl Winter, 1976.
- MAYRHOFER 1992 MAYRHOFER Manfred, *Etymologisches Wörterbuch Des Altindoarischen*, Heidelberg, Carl Winter, vol. 1, 1992, [en ligne]
URL : <https://archive.org/details/EtymologischesWrterbuchDesAltindoarischenMayrhoferEWA11992/page/n1/mode/2up>.
- MAYRHOFER 1996 MAYRHOFER Manfred, *Etymologisches Wörterbuch Des Altindoarischen*, Heidelberg, Carl Winter, vol. 2, 1996, [en ligne]
URL : <https://archive.org/details/EtymologischesWrterbuchDesAltindoarischenMayrhoferEWA21992/page/n1/mode/2up>.
- MEILLET 1907 MEILLET Antoine, « Le dieu indo-iranien Mitra », in *Journal Asiatique*, vol. 10, 1907, pp. 143-159.
- MINARD 1949 MINARD Armand, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins : Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Tome I, Paris, Société d'édition *Les Belles Lettres*, 1949.
- MINARD 1963 MINARD Armand, « Review : RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, tome VIII et IX. Publications de l'Institut de Civilisation indienne, Série in-8°, Fascicules 14 et 16 », in *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, vol. 58, n° 2, 1963, pp. 57-65.
- MINARD 1987 MINARD Armand, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins: Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Tome II, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1987.
- MONIER-WILLIAMS, CAPPELLER 1964 MONIER-WILLIAMS Monier, CAPPELLER Carl, *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford, The Clarendon Press, 1964.

- MUCCIARELLI 2014 MUCCIARELLI Elena, *Changes in the Semantics between the Ṛgveda Saṃhitā and the Brāhamaṇas*, Tübingen, Universitätsbibliothek, 2014.
- MYLIUS 1995 MYLIUS Klaus, *Wörterbuch des altindischen Rituals*, Wichtrach, Institut für Indologie, 1995.
- NARTEN 1986 NARTEN Johanna, *Der Yasna Haptaṅhāiti*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1986.
- NEISSER 1891a NEISSER Walter, « Vorvedisches im Veda », in *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 17, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1891, pp. 244-256.
- NEISSER 1891b NEISSER Walter, « Vedica », in *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 18, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1891, pp. 301-324.
- NEISSER 1966 NEISSER Walter, *Zum Wörterbuch des Ṛgveda. Erstes Heft (a–ausāna)*, Nendeln, Kraus Reprint, 1966.
- OBERLIES 1998 OBERLIES Thomas, *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil : Das religiöse System des Ṛgveda*, Vienne, Institut für Indologie der Universität Wien, 1998.
- OBERLIES 2012 OBERLIES Thomas, *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2012.
- OERTEL 1937 OERTEL Hanns, *Zu den Kasusvariationen in der vedischen Prosa*, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1937.
- OLDENBERG 1896 OLDENBERG Hermann, « Vedische Untersuchungen », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 50, 1896, pp. 423-462.
- OLDENBERG 1900 OLDENBERG Hermann, « Vedische Untersuchungen », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 54, 1900, pp. 49-78.
- OLDENBERG 1901 OLDENBERG Hermann, « Ṛgveda VI, 1–20 », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 55, 1901 pp. 267-330.

- OLDENBERG 1903 OLDENBERG Hermann, *La Religion du Véda*, Paris, Félix Alcan, 1903.
- OLDENBERG 1905 OLDENBERG Hermann, *Vedaforschung*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1905.
- OLDENBERG 1909a OLDENBERG Hermann, *Ṛgveda: Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909.
- OLDENBERG 1909b OLDENBERG Hermann, « Vedische Untersuchungen », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 63, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1909, pp. 287-302.
- OLDENBERG 1912 OLDENBERG Hermann, *Ṛgveda: Textkritische und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- OSTHOFF 1899 OSTHOFF Hermann, « Allerhand zauber etymologisch beleuchtet », in *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 24, 1899, pp. 109-173.
- PANAINO 2022 PANAINO Antonio, « Le collègue sacerdotal mazdéen entre tradition et innovation : des origines de l'organisation rituelle avestique à sa décadence », in *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, vol. 129, 2022, pp. 189-214 [en ligne] URL : <http://journals.openedition.org/asr/4079>.
- PINAULT 2016 PINAULT Georges-Jean, « On Bṛhaspati's name », in HOUBEN Jan, ROTARU Julieta, WITZEL Michael (eds.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop Bucharest 2011*, Cambridge, Harvard University, 2016, pp. 993-1008.
- PIRART 1995 PIRART Éric, *Les Nāsatya*, vol. 1, Genève, Librairie Droz, 1995.
- PISCHEL, GELDNER 1889 PISCHEL Richard, GELDNER Karl, *Vedische Studien*, vol. 1, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1889.
- PISCHEL, GELDNER 1901 PISCHEL Richard, GELDNER Karl, *Vedische Studien*, vol. 3, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1901.

- PORZIG 1924 PORZIG Walter, « Bedeutungsgeschichtliche Studien », in *Indogermanische Forschungen*, vol. 42, n° 1, 1924, pp. 221-274.
- PROFERES 2007 PROFERES Theodore, *Vedic ideals of sovereignty and the poetics of power*, New Haven-Connecticut, American Oriental Society, 2007.
- PUHVEL 1984 PUHVEL Jaan, *Hittite Etymological Dictionary. Vol. 1 Words beginning with A, Vol. 2 Words beginning with E and I*, Berlin, New-York, Amsterdam, Mouton Publishers, 1984.
- RADICCHI 1962 RADICCHI Anna, *Confronti Gathico-Rigvedici: Aša-Rtā*, Florence, Leo S. Olschki, 1962.
- REICHELT 1909 REICHELT Hans, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1909.
- RENOU 1936 RENOU Louis, « Dénominateurs du Ṛgveda en -aryati, -anyati », in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, n° 37, 1936, pp. 17-39.
- RENOU 1937 RENOU Louis, « Adverbes sanskrits en -sāt et base radicale *sā- », in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 9, n° 1, 1937, pp. 43-53.
- RENOU 1939 RENOU Louis, « L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda », in *Journal asiatique*, vol. 231, 1939, pp. 161-235.
- RENOU 1952 RENOU Louis, *Grammaire de la langue védique*, Lyon, IAC, 1952.
- RENOU 1953 RENOU Louis, « Études védiques », in *Journal Asiatique*, 1953, vol. 241, pp. 167-183.
- RENOU 1954 RENOU Louis, *Vocabulaire du Rituel védique*, Paris, C. Klincksieck, 1954.
- RENOU 1955 RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. De Boccard, vol. 1, 1955.
- RENOU 1958a RENOU Louis, *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1958.
- RENOU 1958b RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. De Boccard, vol. 4, 1958.
- RENOU 1959 RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. De Boccard, vol. 5, 1959.

- RENOU 1960 RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. De Boccard, vol. 7, 1960.
- RENOU 1964 RENOU Louis, « Sur deux mots du Ṛgveda », in *Journal Asiatique*, vol. 252, 1964, pp. 159-167.
- RENOU 1966 RENOU Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, Paris, E. De Boccard, vol. 15, 1966.
- RENOU 1978 RENOU Louis, « Védique ṛtu- », in *L'Inde Fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Paris, Hermann, 1978, pp. 117-126.
- RÖNNOW 1937 RÖNNOW Kasten, « Ved. barhāṇā- », in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 9, n° 1, 1937, pp. 55-68.
- ROTH 1847 ROTH Rudolph, « Brahma und die Brahmanen », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 1, 1847, pp. 66-86.
- SCHARFE 1985 SCHARFE Harmut, « The Vedic Word for “King” », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, 1985, pp. 543-548.
- SCHLERATH 1960 SCHLERATH Bernfried, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda : ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte*, Wiesbaden, Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, 1960.
- SCHLERATH 1986 SCHLERATH Bernfried, « Die Problematik von Metaphern in den Gathas », in *Studien zur Indologie und Iranistik*, vol. 11/12, 1986, pp. 193-201.
- SCHMIDT 1958 SCHMIDT Hanns-Peter, *Vedisch vratá und awestisch urvāta*, Hambourg, Cram, De Gruyter & Co., 1958.
- SCHMIDT 1968 SCHMIDT Hanns-Peter, *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968.
- SCHMITT 1987 SCHMITT Rüdiger, « Arachosia », in *Encyclopædia Iranica*, vol. II, n° 3, 1987.
- SILBURN 1955 SILBURN Lilian, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955.
- STRAUSS 1905 STRAUSS Otto, *Bṛhaspati im Veda*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1905.

- SWENNEN 2015 SWENNEN Philippe, « Indo-iranien **niṷaj̥daja-* : le mécanisme de l'annonce liturgique », in *Estudios Iranios y Turanios*, n° 2, 2015, pp. 209-217, [en ligne] URL : https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/192751/1/Separata_Swennen.pdf.
- SWENNEN 2016 SWENNEN Philippe, « Xavier Tremblay et la liturgie longue proto-indo-iranienne », in PIRART Eric (ed.), *Etudes de linguistique iranienne in memoriam Xavier Tremblay*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2016, pp. 1-87.
- TEDESCO 1960 TEDESCO Paul, « Notes to Mayrhofer's Etymological Sanskrit Dictionary », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 80, 1960, pp. 360-366.
- 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, Max Niemeyer Verlag, 1948.
- THIEME 1957a THIEME Paul, *Mitra and Aryaman*, Londres, Yale University Press, 1957.
- THIEME 1957b THIEME Paul, « Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 107, 1957, pp. 67-104.
- THIEME 1967 THIEME Paul, « *kṛṣṭi* und *carṣaṇi* », in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, vol. 81, 1967, pp. 233-244.
- UHLENBECK 1898-1899 UHLENBECK Christianus Cornelius, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, Amsterdam, Johannes Müller, 1898-1899.
- VISHVA BANDHU 1955 VISHVA BANDHU Acharya, *A Vedic Word-Concordance. Vol. I: Saṃhitās, Part. II: आ-ऋ*, Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1955.
- VISHVA BANDHU 1960 VISHVA BANDHU Acharya, *A grammatical word-index to the four Vedas*, Hoshiarpur, V.V.R. Institute, 1960.

- VISHVA BANDHU 1962 VISHVA BANDHU Acharya, *A Vedic Word-Concordance. Vol. I: Samhitās, Part. V: व-स*, Hoshiarpur, V.V.R. Institute, 1962.
- VISHVA BANDHU 1973a VISHVA BANDHU Acharya, *A Vedic Word-Concordance. Vol. II: Brāhmaṇas, Part. I: अ-न*, Hoshiarpur, V.V.R. Institute, 1973.
- VISHVA BANDHU 1973b VISHVA BANDHU Acharya, *A Vedic Word-Concordance. Vol. II: Brāhmaṇas, Part. II: ऩ-ह*, Hoshiarpur, V.V.R. Institute, 1973.
- WACKERNAGEL 1878 WACKERNAGEL Jakob, « Die epische Zerdehnung », in *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 4, 1878, pp. 259-312, [en ligne] URL : <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11373864?page=296>.
- WACKERNAGEL DEBRUNNER 1954 WACKERNAGEL Jakob, DEBRUNNER Albert, *Altindische Grammatik. Band II, 2 : Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- WACKERNAGEL DEBRUNNER 1957a WACKERNAGEL Jakob, DEBRUNNER Albert, *Altindische Grammatik. Band II, 1 : Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- WALDE, POKORNY 1927 WALDE Alois, POKORNY Julius, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Band II, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1927.
- WALDE, POKORNY 1930 WALDE Alois, POKORNY Julius, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Band I, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1930.
- WATKINS 1995 WATKINS Calvert, *How to kill a dragon : aspects of Indo-European poetics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- WEBER 1862 WEBER Albrecht, *Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums*, vol. 5, Berlin, Harrwitz und Gofsmann, 1862.
- WERBA 1997 WERBA Chlodwig, *Verba Indoarica : Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache, Pars I: Radices Primariae*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- WHITNEY 1885b WHITNEY William Dwight, « On the Etymology of the Sanskrit noun *vratá* », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 11, 1885, pp. CCXXIX-CCXXXI.

- WIESEHÖFER 1980 WIESEHÖFER Josef, « Die “Freunde” und “Wohltäter” des Grosskönigs », in *Studia iranica*, vol. 9, 1980, pp. 7-21.
- ZWOLANEK 1970 ZWOLANEK Renée, *Vāyav indraśca : Studien zu Anrufungsformen im Vedischen, Avestischen und Griechischen*, München, R. Kitzinger, 1970.