

LA RELIGION DU VÉDA



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

34367
No. _____ 1 _____
Inv. _____ No. _____
S. _____ D. _____ R. _____

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

Le Bouddha. *Sa vie. Sa doctrine. Sa communauté.* Deuxième édition française, traduite sur la troisième édition allemande, par A. FOUCHER, maître de conférences à l'École des Hautes Études, directeur-adjoint de l'École Française d'Extrême-Orient. Préface de SYLVAIN LÉVI, professeur au Collège de France. Un volume in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*..... 7 fr. 50

Inv. A. 17.532 LA

RELIGION DU VÉDA

PAR

H. OLDENBERG

Professeur à l'Université de Kiel

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR VICTOR HENRY

Professeur de Sanscrit et Grammaire comparée des Langues Indo-Européennes
à l'Université de Paris

AVEC PRÉFACE DU TRADUCTEUR



**DONAȚIUNEA
LECOMPTE DU NOUÏ**

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

Tous droits réservés

40041

CONTROI 1953

1961

356

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
"CAROL I" BUCUREȘTI
COTA 37364

PC 33/08

BCU-Bucuresti



C40041

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Un essai d'exposition de la religion védique suppose nécessairement de larges excursions dans le domaine de la mythologie du Véda. Tracer entre elles une limite précise, exclure d'emblée les faits et les questions d'ordre purement mythologique, ce serait tenter l'impossible, et l'on n'y a point songé. Mais on a fait un choix entre les mythes védiques, et seuls les plus saillants ont pris place dans cette étude. Quant à ceux dont il ne nous reste que d'indigentes bribes narratives et dont l'interprétation semble dès lors à jamais désespérée, la nature même de l'ouvrage en proscrivait l'intervention.

Kiel, août 1894.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Quiconque a lu, avec toute l'attention qu'il mérite, *le Bouddha* de M. Oldenberg dans la sincère et limpide traduction de M. Foucher¹, a dû se poser avec intérêt la question des origines du bouddhisme : non pas de ses origines immédiates, très nettement définies dans cet ouvrage ; mais de ses racines profondes, de ses antécédents sur le sol et dans l'esprit hindous. Stade déjà très avancé de l'évolution intellectuelle et morale de l'Inde, il implique évidemment des stades antérieurs, sans lesquels il demeure en partie lettre close : que saurions-nous du christianisme, si l'histoire en commençait à la prédication de Jésus ? Védisme, brahmanisme, bouddhisme : autant de croyances dont nous possédons au complet les Bibles ; autant d'anneaux d'une chaîne continue, que le philosophe ou l'historien doit suivre d'un bout à l'autre, s'il veut contempler dans toute son ampleur le travail mental qui fait sortir de la superstition la plus naïve la spéculation la plus élevée, de l'adoration d'un pouvoir arbitraire un idéal moral, de la rude écorce de l'égoïsme humain la fleur divine du sentiment religieux.

C'est donc surtout à titre de complément, d'introduction nécessaire au *Bouddha* de M. Oldenberg, que

1. *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. La 1^{re} édition est épuisée ; mais il y en a une seconde sous presse.

je présente aujourd'hui au public français *la Religion du Vêda* du même auteur, et il y a longtemps déjà que cette entreprise m'eût tenté, si je n'avais eu des raisons de m'y croire devancé. L'équivalent d'un pareil livre, où l'information n'offusque point l'agrément, n'existe, en effet, ni en France, ni même nulle part. *La Religion Védique* d'Abel Bergaigne est un prodigieux répertoire de textes et de faits, si détaillé, si scrupuleux que le Rig-Vêda presque tout entier — 10000 stances! — y a passé au crible; mais il n'a été écrit que pour les seuls védisans, et encore comme ouvrage de consultation courante beaucoup plus que de lecture. Quant aux ouvrages de vulgarisation, ils ne laissent filtrer quelque jour dans la forêt vierge du védisme qu'au prix d'un impitoyable élagage. M. Oldenberg nous laisse l'impression de ce chaos; mais il sait l'ordonner.

*
* *

Sans empiéter sur son œuvre, je crois utile de préciser ici en peu de mots la nature de la documentation sur laquelle elle repose. Ce que c'est que le Vêda, les spécialistes qui l'ont feuilleté dans le texte sont seuls à le savoir exactement; mais il n'est pas indispensable de lire le sanscrit pour s'en faire une idée plus approchée que n'en laissent généralement entrevoir les articles destinés au grand public.

Le mot *vêda* signifie tout uniment « science ». Il désigne la seule science qui importe aux yeux des brahmanes, — disons mieux, — la science unique; car leur théologie embrasse tout le faisceau des connaissances humaines de leur temps. Ce Vêda, transmis d'abord par voie de tradition orale, puis écrit à dater de l'époque incertaine où l'Inde reçut du dehors le

bienfait de l'écriture, comprend trois séries d'ouvrages, chronologiquement séparées par des intervalles de longueur indéterminée : les Védas proprement dits, au nombre de quatre ; les Brāhmanas, ou traités théologiques ; et les Sūtras, ou manuels liturgiques.

Des premiers je ne dirai rien, parce que l'auteur les a caractérisés avec toute la clarté désirable au début même de son introduction. Je me bornerai à constater que j'ai conservé au plus important d'entre eux, au *rgvēda* ou « Vēda des stances », — c'est-à-dire « Livre des hymnes », — son orthographe consacrée de Rig-Vēda, sous laquelle il est généralement cité en France¹.

Les Brāhmanas sont de volumineux écrits en prose. Il y en eut autant que d'écoles théologiques, et les écoles théologiques foisonnèrent dans l'Inde : c'est assez dire que tous ne nous ont pas été conservés ; il s'en faut même que tous ceux qui demeurent soient publiés *in extenso*. Mais l'inconvénient est médiocre ; car ils se répètent beaucoup, et les renseignements qu'ils nous apportent sont, toute proportion gardée à leur masse démesurée, assez clair-semés. C'est que les auteurs de ces recueils n'avaient ni ne pouvaient avoir le dessein d'enseigner au prêtre, qui déjà les connaissait à fond par tradition de famille, les éléments de sa religion et les rites de son culte. La liturgie, partout présumée comme allant de soi, n'y est que la trame

1. En conséquence, les abréviations R. V. et A. V. désignent respectivement le Rig-Vēda et l'Atharva-Vēda ; le chiffre romain qui suit indique le livre ; les chiffres arabes subséquents, l'hymne et la stance. A défaut d'initiales devant les chiffres, la référence vise toujours le R. V. Le Sāma-Vēda n'est jamais cité. Quant au Yajur-Vēda, il ne l'est jamais comme tel, mais sous le titre des trois recensions, sensiblement différentes, qui nous l'ont conservé, à savoir : pour le Yajur-Vēda Blanc, la Vājasaneyi-Saṃhitā ; pour le Yajur-Vēda Noir, la Maitrayaṇī-Saṃhitā et la Taittiriya-Saṃhitā.

sur laquelle l'exégète brode pour les initiés ses explications ésotériques et mystiques : il s'agit, tel rite étant donné, d'en déterminer l'origine et le sens profond ; et, comme rien n'est plus étranger aux écoles de brahmanes que la méthode historique, leurs développements artificiels — on le conçoit sans peine — nous renseignent infiniment plus sur leur propre psychologie que sur la nature réelle des dogmes et des pratiques qu'ils sont censés éclaircir. Ce n'est point à dire que cette psychologie soit négligeable : elle aussi fait partie intégrante de la longue lignée intellectuelle qui relie le védisme au bouddhisme ; et d'ailleurs il y a presque toujours un grain de vérité à dégager de la verbeuse abondance des commentaires. Mais, comme ils font un choix entre les rites, ne mettent en relief que les plus importants, et ne les décrivent que par voie de brève allusion, nous serions, si nous ne possédions que les Brāhmaṇas, fort empêchés de retracer l'ordre et la marche de la moindre ou de la plus haute des nombreuses cérémonies du culte védique¹.

Heureusement les Sūtras comblent la lacune. Composés à une époque plus tardive, où peut-être la mémoire était devenue plus rebelle, où en tout cas la complexité croissante et véritablement terrifiante du rituel risquait de la trop surcharger, ils suivent pas à pas les

1. Les Brāhmaṇas qu'on trouvera le plus souvent cités dans cet ouvrage sont : le Çatapatha-Brāhmaṇa, texte détaché du Yajur-Véda Blanc ; et l'Aitarēya-Brāhmaṇa, qui appartient au cycle du Rig-Véda. Les deux recensions du Yajur-Véda Noir sont à elles-mêmes leurs propres Brāhmaṇas, c'est-à-dire que vers, formules liturgiques et texte explicatif y figurent pêle-mêle ; toutefois la compilation des Taittiriya comprend de surcroît un Brāhmaṇa et un Āraṇyaka, auxquels l'auteur a fait quelques emprunts, ainsi qu'au Pañcaviṃṣa-Br., qui se rattache à une école du Sāma-Véda. Il n'y a rien à tirer de l'unique Brāhmaṇa de l'A. V.

lents méandres de l'office divin : selon qu'ils appartiennent au cycle du Rig-Véda, du Yajur-Véda ou du Sāma-Véda, ils prescrivent, à l'usage de chacune des catégories de prêtres officiants, les récitation, les manipulations et les chants qui s'y succèdent et s'y entrelacent; et, grâce à eux, le culte de l'Inde antique nous est sans comparaison plus accessible, jusque dans ses plus minutieux détails, que celui d'aucune autre nation de l'antiquité, sans en excepter le peuple d'Israël. On les distingue en Çrauta-Sūtras, « manuels doctrinaux », qui décrivent les grands offices desservis par un chœur de prêtres aux fonctions variées, et Gṛhya-Sūtras, « manuels domestiques », relatifs aux menues cérémonies qui se célèbrent soir et matin, aux lunaïsons, à d'autres époques fixes, ou dans des occurrences extraordinaires, au sein de chaque famille ou sacerdotale ou laïque¹. Les uns et les autres, à la différence des Brāhmaṇas, sont fort courts, mais gros de choses; car ils sont écrits en un style *sui generis*, si concis, si économe des mots, si télégraphique, oserai-je dire, qu'ils nous seraient demeurés absolument inintelligibles sans le secours des abondants commentaires qui les accompagnent d'ordinaire, et qu'avec cet adjuvant même ils ne laissent pas de présenter parfois de sérieuses difficultés².

1. Les Sūtras auxquels se réfère le plus souvent M. O. sont classés suivant les écoles : 1° pour le R. V., Aṣvalāyana (Çrauta et Gṛhya), et Çāṅkhāyana (Çr. et Gṛ.) ; 2° pour le Y. V. Blanc, Kātyāyana (Çr.) et Pāraskara (Gṛ.) ; 3° pour le Y. V. Noir, Āpastamba. (Çr.) et Hiraṇyakeṣin (Gṛ.) ; 4° pour le Sāma-Véda, Lātyāyana (Çr.) et Gōbhila (Gṛ.) ; 5° pour l'A. V., Kauçika, important manuel de magie. On reconnaîtra sans peine les abréviations de ces divers titres, ainsi que le sigle « Dh. » qui désigne les traités de morale (*Dharmasūtra*, *Dharmaśāstra*). Les autres ouvrages sont généralement cités sans abréviation.

2. A ceux qui seraient curieux d'un spécimen de cette mnémotechnie étrange et raffinée, je signale l'excellente traduction du cha-

*
* *

Ce tableau de la littérature védique est fidèle, quoique sommaire; mais j'ai peur qu'il n'en donne pas une idée bien attrayante. On se tromperait fort, pourtant, à la croire sans mérite. Trop exaltée jadis, au moment où elle se révéla à l'Europe étonnée et ravie, elle a depuis porté la peine d'un engouement irréfléchi qui admirait avant de bien comprendre: il est devenu de mode aujourd'hui de la rabaisser au delà de toute mesure, et le débutant qui s'y engage malgré les aspérités de l'abord peut craindre, le but atteint, de n'être point payé de sa peine. Tous ceux qui liront le présent livre ne sont pas destinés à devenir des védicants; mais ceux à qui il en inspirerait la pensée et le goût, on peut d'avance et hardiment les rassurer sur le résultat de leur effort. Passons condamnation sur les Brāhmanas et les Sūtras: quel agrément exiger de ces compilations techniques? Les deux principaux Védas, le Rig et l'Atharva, renferment, — le premier surtout, — soit comme idées, soit comme tour de style et de poésie, de grandes, de nombreuses, d'incomparables beautés¹.

J'ai peine, je l'avoue, à comprendre qu'on se réclame de « la critique sévère des Bergaigne et des Oldenberg »², pour faire justice des enthousiasmes qu'elles

pitre V de l'Āçval. Çr. S. qu'a publiée M. P. Sabbathier sous le titre: *l'Agnishṭōma*, Paris, Imp. Nat., 1890, et *Journal Asiat.*, 8^e sér., XV, p. 5 sqq.

1. Voir ce qu'en dit M. Oldenberg, p. 394.

2. Cf. *Recue critique*, LIII (1902), p. 3. Mon cher collègue M. Sylvain Lévi voudra bien me pardonner cette mise au point tout amicale. Sa critique ne vise, je le sais, que les illusions où s'est complu jusqu'à son dernier jour le grand Max Müller. Mais ces illusions elles-mêmes, il le reconnaît, ont beaucoup mieux servi la science à ses débuts que n'eût fait une exégèse correcte et froide. Surtout il ne faudrait pas laisser croire aux jeunes adeptes, — ce qui certaine-

suscitent encore. Bergaigne, à coup sûr, connaissait le Vêda comme pas un; mais, de plus, il l'aimait, et nul ne savait comme lui trier et enchâsser dans le discours les perles dont il foisonne. Quant à M. Oldenberg, qui n'est point suspect d'admiration de parti pris, il a su trouver des accents émus pour célébrer l'idéal moral auquel se sont élevés ces prêtres-poètes (p. 251). Si parfois ses réserves semblent excessives (p. 250 et 252), c'est qu'il compare cet idéal au nôtre et place celui-ci trop haut. Aujourd'hui même, après l'Évangile et l'Imitation, n'y a-t-il donc plus de dévots cupides, de sectaires fanatiques et persécuteurs, de casuistes retors, d'hommes de proie? et, après une victoire injuste et sanglante, quel peuple conquérant ne se targue de la complicité du Très-Haut?

Il en est du style comme du fond. Comparer le Vêda à l'Iliade serait se faire la partie trop belle, surtout si l'on oubliait qu'il arrive à Homère de sommeiller. D'ailleurs les deux quantités ne sont pas commensurables: l'esthétique littéraire des Āryas n'est point celle de leurs frères occidentaux; mais elle la vaut. Leur poésie manque de souffle: elle procède par envolées courtes et brusques; et, si l'on voulait pousser à bout l'effet qu'elle produit, on pourrait dire que

Chaque stancé en la pièce est une pièce entière;

mais il faudrait, pour être juste, ajouter que cette pièce est souvent d'une perfection achevée. M. Oldenberg (p. 6 et 18) définit à merveille ces sobres esquisses, ces images rapides, qui passent en éclairs de vie sous les yeux du lecteur.

« Le feu qu'allument les hommes s'éveille attisé par

ment dépasserait la portée de sa propre pensée, — qu'on ne pût goûter, choyer le Rig-Vêda, qu'à la condition d'en solliciter délicatement les termes et d'y trouver ce qu'on y cherche.

la bûche nouvelle : il regarde venir la vache laitière Aurore ; comme de jeunes oiseaux prennent l'essor vers une branche, les rayons se coulent au sommet de la voûte céleste. » (R. V. V. 1. 1.)

« O Rudra, celui qui s'approche à la dérobée et cherche à t'assaillir, tu le tournes, tu le rejoins par derrière, comme la trace de sang qui suit un blessé. » (A. V. XI. 2. 13.)

« Quand la pierre dressée bruit et vous parle, la sainte pierre du pressoir, ô jumeaux splendides, puissent les libations du prêtre vous amener à nous ! » (R. V. VII. 68. 4.)

« Votre magie, ô Mitra et Varuṇa, réside au ciel ; le soleil marche, arme étincelante ; mais vous l'enveloppez de la nuée humide, le ciel est désert, et alors Parjanya déchaîne ses ondées de miel. » (R. V. V. 63. 4.)

Et, puisque le nom du dieu des tempêtes est venu sous ma plume, comment ne rappellerais-je point qu'un des hymnes qui lui sont adressés (R. V. V. 83) est tout autre chose et mieux qu'une série de tableaux : un tableau complet où le réalisme s'allie au lyrisme ; une saisissante peinture de la magnifique horreur de l'orage tropical ?

Qu'on se représente, enfin, cette poésie servie par une versification qui n'est monotone que d'apparence, un rythme tantôt fougueux tantôt berceur, si soutenu qu'il emplit à lui seul l'oreille et l'esprit, à ce point qu'il m'est souvent arrivé, après avoir lu une page du Rig-Véda, de me demander ce que j'avais lu ; entraîné par le mouvement de la strophe, j'avais cessé de prendre garde au sens des mots.

1. Voir les extraits qu'en donne l'auteur, p. 190 ; et lire un peu plus haut (p. 113) le superbe hymne à Indra qu'il cite *in extenso*.

*
* *

Mais, à suivre cette pente, on aurait tôt fait de s'égarer, de perdre de vue le but essentiel de sa lecture, ou de s'illusionner sur la valeur probante des documents, qui n'est pas toujours en raison directe de leur valeur littéraire. M. Oldenberg le sait bien, et maintes fois il se tient en garde, il nous prémunit contre cette erreur : il s'agit de distinguer, dans cette idéologie très spéciale, ce qui n'est que phraséologie, produit momentané de l'imagination individuelle d'un poète (p. 11), et de l'isoler du fonds authentique et permanent de la croyance générale ; dans ce fonds, il faut reconnaître les parties anciennes et les couches postérieures incessamment surajoutées ; il faut, en dernière analyse, l'antiquité de tel ou tel élément religieux étant dûment reconnue, le ramener, s'il se peut, à ses origines premières, et trancher à chaque fois le débat qui divise encore sur cette question épineuse, dont elles ne sont pas près de formuler la synthèse, les écoles rivales des mythologues et des ethnographes.

Il est à peine besoin de définir ces deux doctrines. Dans la première, la religion est née du mythe, et le mythe, de l'observation rudimentaire des phénomènes de la nature, de l'impression lentement gravée dans le cerveau humain par leur périodicité régulière ou leur déconcertante soudaineté, du langage dans lequel les hommes ont essayé de se communiquer ces émotions ou de s'expliquer ces mystères, des jeux d'esprit naïfs où ils se sont complu à leur sujet. A ce point de vue, une phrase aussi simple que « le soleil se couche » recèle en puissance tout un mythe, puisqu'elle peut s'entendre d'un personnage vivant qui s'étend sur un

lit. A plus forte raison, si la formule première a été compliquée à dessein, si l'on s'est ingénié à traduire un événement d'observation courante en devinette plus ou moins bizarre : « il plonge dans l'eau et ne peut pas boire », c'est le reflet du soleil dans une flaque, et c'est le noyau du mythe de Tantale.

Pour les ethnographes, habitués à porter leurs regards sur toute l'étendue du globe et à y retrouver dans toutes les races qui le peuplent un fonds de croyances analogues, — croyances aux esprits des morts, aux démons des arbres et des sources, aux incantations de magie blanche et noire, — le mythe n'est dans la religion qu'un élément adventice, et la religion elle-même qu'une survivance de ces antiques terreurs ; car il est bien certain que tous les civilisés ont commencé par être des sauvages. Dès lors, le tabou, ou ensemble d'interdictions injustifiées que frappe une sanction mystérieuse et effroyable, n'est pas restreint à la seule Polynésie ; le totem, ou croyance à la descendance animale de l'homme, passe bien par delà les pauvres Peaux-Rouges disparus qui nous ont légué son nom ; et il devient légitime de créer le mot « totémisme » pour désigner une sorte de superstition systématisée, dont on recherchera les traces dans les institutions et les doctrines religieuses des Sémites, des Hellènes et des Hindous. D'expliquer ces absurdités primordiales, il n'en saurait être question : ce sont des faits constatés et qui s'imposent ; il suffit¹.

La vérité n'est pas simple : ni l'un ni l'autre sys-

1. Les deux ouvrages où les arguments de ces deux écoles s'opposent avec le plus de netteté sont : A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier, 1896 ; M. Müller, *Nouvelles Études de mythologie*, trad. Job, 1898 ; tous deux de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*.

tème ne saurait la contenir. A l'un on a pu reprocher plaisamment de supposer que nos premiers pères passaient leur vie à parler de la pluie et du beau temps. Mais le second — défaut plus grave! — repose tout entier sur l'hypothèse du « sauvage en soi », abstraction composée du total de toutes les races sauvages actuellement survivantes, et notablement différente de chacune d'elles. Ils ne valent tous deux qu'à titre de tendances divergentes et pourtant conciliables, entre lesquelles le choix se détermine par la tournure d'esprit et la nature des études antérieures. Avec une impartialité rare et louable, M. Oldenberg, bien qu'essentiellement philologue, fait la part très large à la tendance ethnographique; et, totémisme à part, je crois qu'il a raison. Mais je crains que cette belle courtoisie scientifique ne l'ait amené parfois à restreindre outre mesure le domaine de l'interprétation naturaliste; et, sans revenir ici sur les quelques réserves dont il a bien voulu m'autoriser à parsemer le bas de ses pages, je voudrais montrer par un exemple typique en quoi et pourquoi je suis, selon qu'il en jugera, ou plus téméraire ou plus conservateur que lui.

Il me reproche (p. 60, n. 2) de m'appuyer sur un texte unique de l'Atharva-Véda pour reconnaître dans le demi-dieu Aja ēkapād une personnalité solaire; et c'est là, en effet, une bien faible garantie. Il lui préfère un autre témoignage, unique également, celui que lui apporte la comparaison ethnographique. « Pourquoi le ciel ne tombe-t-il pas sur la terre? — Parce qu'un grand bouc à une seule patte lui sert de pilier. — Quoi de plus conforme, en effet, à la cosmologie des premiers âges? » — A la bonne heure; mais ce pilier, cet étai, il faut, en bonne logique, en-

fantine aussi bien que virile, qu'il soit visible quelque part, s'il s'élève entre ciel et terre. Or il l'est, au moins partiellement; car ce pilier qui soutient le ciel, — aucun mythographe ne me contredira, — c'est le même le long duquel monte quotidiennement le soleil, et qui le guide et l'étaie dans sa périlleuse course aérienne; et dès lors, le sommet du pilier, la tête du bouc, qu'est-ce autre chose que le soleil? Ce point gagné, nous en gagnons un autre. M. Oldenberg déclare sans ambages ne pas savoir pourquoi on a choisi pour cet office un bouc plutôt que tel autre animal, et il est évident que l'ethnographie à elle seule ne peut rien lui en dire; mais la mythographie, elle, le sait et ne s'avance qu'à coup sûr. L'animal dont les cornes saillantes symbolisent les rayons du soleil, bélier, bouc, antilope ou taureau, lui est trop familier, comme à tous les zodiaques, pour qu'elle hésite à le reconnaître dans le chapiteau de la colonne céleste.

Mais ce sont là simples nuances de pensée et d'interprétation. Au fond, l'impression qui se dégage de la lecture du livre de M. Oldenberg, c'est que la religion védique est naturaliste, essentiellement et même presque exclusivement naturaliste, puisque la plupart des grands dieux, ceux que vraiment l'on fête et l'on adore, se ramènent à des êtres ou à des phénomènes naturels¹. Il est un point même sur lequel il a encouru

1. Ceux qui ne s'y ramènent pas, du moins dans sa doctrine, — et je répète qu'en principe le naturalisme lui est plutôt suspect, — ne sont pas pour cela, sauf le seul Rudra, des monstres échappés à un pandémonium de sauvages: il en fait, tout au contraire, les créations plus modernes d'un âge plus réfléchi, des abstractions divinisées. Qu'il soit allé trop loin aussi dans cette voie, que M. Barth ait pu à bon droit revendiquer contre lui le caractère primitif et solaire de Vishnu, de Pūshan, de Savitar, c'est, je crois, ce dont il sera difficile de douter après avoir lu les solides articles du *Journal des Savants*

le reproche de dépasser le parti pris de l'ancienne école : tandis qu'elle s'abstenait de définir la nature des sept Ādityas, et se bornait à entrevoir dans leurs chefs de file, Mitra et Varuṇa, des entités assez vagues du ciel respectivement diurne et nocturne, il n'hésite point à soutenir que Mitra est le soleil, — c'est le point le moins contestable, — Varuṇa la lune, et leurs cinq suivants les planètes ; et, comme par ailleurs les notions astronomiques du Vēda sont des plus indigentes, c'est à un emprunt sémitique d'immémoriale antiquité qu'il se voit contraint de recourir pour expliquer l'existence de ce groupe de déités communes à la religion de l'Inde et à celle de l'Éran. Cette thèse ingénieuse et cohérente, il l'appuie de considérations d'une indéniable valeur : je m'attarderai d'autant moins à les discuter, que, j'en dois convenir, elles m'ont à demi convaincu ; mais il faut bien avertir le lecteur qu'elles sont loin d'avoir rallié tous les suffrages, et que M. Barth en particulier a ramassé dans une magistrale argumentation les nombreuses raisons de douter qui les contrebalancent¹.

Ces controverses sont d'ordre secondaire : on n'écrira pas de longtemps, peut-être n'écrira-t-on jamais l'ouvrage définitif sur la religion védique ; il serait aussi puéril qu'injuste de chercher de menues querelles à l'auteur qui nous en donne, sous une forme élégante et harmonieuse, l'idée d'ensemble la plus conforme à l'état présent des connaissances philologiques, historiques et ethnographiques dont elle implique la fusion.

(avril et juin-août 1896) qu'on ne saurait assez recommander comme correctif à ce que les assertions de M. O. ont d'un peu exclusif et hasardé. En ce qui concerne la personnalité originaire de Vāc, « la Parole divine », je me permets de renvoyer à mon article *Minerve dans l'Inde*, publié dans la revue *Minerva*, t. I^{er}, p. 344.

1. Voir la référence à la note précédente.



Quelques mots encore à l'usage de ceux qui tiendraient à prononcer correctement les mots sanscrits ou pâlis dont le texte est nécessairement émaillé.

Les voyelles, brèves ou longues, sont les mêmes que les nôtres, à cela près que l'*u* sonne comme en italien ou en allemand. L'*r* (pointé) est une voyelle, une vibration de la langue, sensiblement équivalente à la finale du mot *arbre*.

Les consonnes aspirées (suivies d'un *h*) et les consonnes pointées (*t*, etc.) se distinguent de leurs similaires respectives par des nuances d'articulation qui n'intéressent que les sanscritistes. J'en dirai autant des diverses sortes de nasales, remarquant toutefois qu'en général, sauf l'*m* (pointé), elles ne nasalisent pas la voyelle qui les précède.

Le *c* se prononce, en toute position, comme le *c* italien devant *e* ou *i*, soit donc à peu près *tch*. Le *j*, de même, à la sonorité près, soit donc *dj*. Le *sh* est le *sh* anglais ou *ch* français. L'*s*, même entre deux voyelles, n'est jamais douce, et *asura* se prononce *açoura*. Le *ç* diffère de l'*s* et se rapproche davantage du *sh*, avec lequel on est exposé à le confondre : on l'articulera ad libitum. L'*y* est une consonne et ne forme jamais syllabe.

J'avertis enfin que j'ai usé d'un expédient orthographique pour différencier matériellement les deux sens du mot védique *brâhman* (masculin), qu'il est essentiel de ne jamais confondre. J'affecte l'orthographe usuelle « brahmane » à la signification usuelle et connue de tous : prêtre en général, ou membre de la caste sacerdotale. Mais lorsqu'il s'agit de l'acception technique, de l'officiant qui, dans les sacrifices solen-

nels, remplit une certaine fonction à lui propre et nettement déterminée¹, je serre de plus près l'épellation sanscrite et j'écris « brahman ». On appréciera en temps et lieu la valeur pratique de cette distinction.

Sceaux (Seine), 10 octobre 1902.

1. Pour la définition de cet office spécial, voir plus bas p. 337 et 338, n. 1.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE DE L'AUTEUR	v
PRÉFACE DU TRADUCTEUR.....	vii
TABLE DES MATIÈRES..	xxiii
INTRODUCTION. — Les Sources	1
L'Inde ancienne et le Rig-Véda	1
Le Yajur-Véda.....	12
L'Atharva-Véda	14
Littérature Néo-Védique et Post-Védique.....	19
Le Véda et l'Avesta	22
De la Méthode comparative dans l'Histoire des Religions Indo-Européennes et des Religions en général.....	28
PREMIÈRE PARTIE. — Les Divinités Védiques en général	33
Les Divinités Védiques dans leur Relation avec la Nature et les Phénomènes sur lesquels repose le Mythe.....	33
Divinités naturalistes et anthropomorphisme, 33.— Obscurcissement de l'idée primitive et concepts nou- veaux, 40. — Mythes naturalistes et autres éléments des mythes, 44. — Les démons inférieurs et l'ani- misme, 48. — Divinités plus modernes, 52. — Zoolá- trie, 56. — Symboles inanimés, 73.	
DEUXIÈME PARTIE. — Les Divinités Védiques envisagées dans leurs attributions respec- tives	85
Agni.....	85
Le dieu du feu avant et d'après le Véda, 85. — Les diverses naissances d'Agni, 87. — La descente d'Agni, 100. — Agni père de la race humaine, 104. — Agni et les hommes, 106.	

	Pages
Indra	111
La défaite de Vṛtra, 112. — La défaite des Paṇis et la conquête des vaches, 119. — La conquête de la lumière, 125. — Indra vainqueur des Dāsas, 126. — Les Asuras, 135. — Autres mythes relatifs à Indra, 141. — Indra et Vṛshākapi, 144. — Le caractère d'Indra, 146. — Sōma, la boisson divine, 147.	
Varuṇa, Mitra et les Ādityas.....	155
Le R̥ta, 163. — Varuṇa dieu des eaux, 169. — Aditi, 170.	
Les deux Aṅvins	173
Rudra.....	181
Autres Divinités	188
Les Maruts, 188. — Vāyu et Vāta, Parjanya, 189. — Vishṇu, 190. — Pūshan, 193. — Savitar, Bṛhaspati, Tvashṭar, 196. — Les R̥bhus, 198. — Déeses, Ushas, 199. — Autres déesses, 201. — Ciel et Terre, Soleil et Lune, 202. — Eaux et Rivières, 203. — Gandharvas et Apsaras, 205. — Dêités du sous-sol, du sol et des montagnes, 214. — Dêités des arbres, 215.	
Esprits malins.....	221
Les Hommes. Héros sacerdotaux et guerriers.....	230
APPENDICE. — Dieux bons et Dieux méchants. Le monde divin et le monde moral.....	237
TROISIÈME PARTIE. — Le Culte.....	
Aperçu général.....	257
Sacrifice et Charmes expiatoires.....	257
Part respective du Sacrifiant et des Officiants dans les mets du sacrifice.....	278
Feu magique. Jonchée sacrée et feu sacré. La Triade des feux sacrés.....	287
Mets et Breuvages du sacrifice	301
Le Sacrifiant et les Prêtres.....	315
Le Purōhita, 319. — Les Prêtres officiants, 326.	
La Dikshā et le Bain sacrificiel.....	339
Observances culturelles.....	350
Jeûne et abstinence, 351. — Dangers divers, contact des morts, 356. — Influence de la pluie et du soleil, 358. — Le bain et la toilette, 361.	

La Prière.....	367
Détail des Sacrifices et Fêtes..	374
<p>Oblations quotidiennes, mensuelles et annuelles, 374 (le Mahāvratā, 379). — Le Pravargya, 382. — Le Sacrifice de Sōma, 385. — Rites de la vie domestique : les noces, 394; rites de l'enfance et de l'adolescence, 397; upanayana, 399. — Rites de la vie publique, 402 (rājasūya, 403; vājapēya, aṣvamēdha, 404).</p>	
Magie et quasi-magie.....	406
<p>Généralités, 406. — Bannissement des agents hostiles, 414. — Évocation des esprits et opérations similaires, 424. — Envoûtements et charmes similaires, 431. — Divination, 434. — Amulettes et remèdes, 437. — La formule magique, 438. — Exécration et serment, 441. — La sorcellerie sous les espèces du sacrifice, 444.</p>	
QUATRIÈME PARTIE. — Animisme et Culte des	
Morts	447
L'âme. Le ciel et l'enfer.....	447
<p>L'âme, 447. — Le ciel, 452. — L'enfer, 457. — La vie future, 463.</p>	
Survivances de formes plus anciennes de la croyance aux âmes.....	464
<p>Le sacrifice aux morts, 468. — Revenants et fantômes, 473. — Incarnation des âmes : animaux, plantes, étoiles, 480.</p>	
Les Morts et les Vivants.....	482
Les Funérailles.....	487
CONCLUSION.....	507
INDEX ALPHABÉTIQUE.....	513

LA RELIGION DU VÉDA

INTRODUCTION

LES SOURCES

L'INDE ANCIENNE ET LE RIG-VÉDA.

Au temps où nous reportent les documents les plus anciens, soit peut-être, — car nous en sommes réduits sur ce point à des approximations bien fragiles, — vers 1000 ou 1200 avant notre ère¹, les sectateurs des croyances et du culte védiques, qui font l'objet du présent livre, étaient établis sur les bords de l'Indus et dans la contrée dite aujourd'hui le Penjab. Ils se répartissaient en une multitude de petits clans, gouvernés par des rājas, c'est-à-dire, en général, de simples roitelets, assistés d'une noblesse guerrière et d'une classe sacerdotale déjà organisée en manière de caste héréditaire. Ils s'y groupaient en agglomérations rurales : de ville et de vie urbaine il n'y a aucune trace dans la littérature des premiers âges. L'élevage du bétail, de la race bovine surtout, gardait encore sur l'agriculture une prépondérance décisive, qui se reflète sous mille formes jusque

1. M. Jacobi (*Festgruss an Roth*, p. 68 sqq.), en se fondant sur des considérations astronomiques, assigne au Rig-Véda une date sensiblement plus reculée ; mais il m'est impossible de le suivre dans cette voie.

dans le domaine religieux. L'écriture était inconnue : les écoles de prêtres y suppléaient par l'effort d'une mémoire qui pour nous tient du prodige.

Venus du nord-ouest, les immigrants qui envahirent l'Inde ancienne s'étaient séparés des Éraniens, — les derniers de leurs frères indo-européens avec qui ils cohabitèrent, — à une époque qui, même pour les plus anciens documents littéraires, recule en lointaine perspective, mais qui toutefois ne semble pas même admettre la comparaison avec les profondeurs de passé que nous laissent entrevoir les chronologies de l'Égypte et de la Babylonie¹. Ces colons que tenta la route du sud-est franchirent le pas qui définitivement les isolait, à l'écart du vaste champ de bataille où les nations de l'Occident devaient exercer et mûrir leur virilité. Ces Aryas, qui comptent dans leur parenté ce que l'Europe a de plus génial, ont, dans le calme et l'abondance de leur nouvelle demeure, et à la faveur du mélange avec les aborigènes au teint sombre, revêtu peu à peu les traits caractéristiques de l'Hindou moderne : alanguissant effet du climat, auquel la race, formée dans une zone tempérée, ne put s'adapter sans dommage ; inertie et passivité favorisées par la richesse d'un pays trop aisément conquis sur de pauvres sauvages incapables de résistance ; habitudes de vie d'où furent absents les grands devoirs, les souffrances qui trempent l'âme, les dures et fortes contraintes. L'œuvre intellectuelle de ce peuple n'accuse qu'à peine cette lutte acharnée au prix de laquelle il est donné à l'homme de pénétrer à fond l'univers extérieur, et d'épanouir lui-même au dehors, en une robuste allégresse, son univers intime. Ici la fantaisie exubérante enfante une succession spontanée d'images, qui se jouent à la surface des objets, tantôt gracieuses et tantôt bizarres, riches de coloris et pauvres de contours, tantôt fondues l'une dans l'autre, tantôt reprenant leur individualité, au hasard de leurs formes incessamment mouvantes.

1. A titre d'exemple, un seul fait à l'appui : l'usage du char de guerre était déjà connu, alors qu'Indiens et Éraniens ne formaient encore qu'un seul et même peuple.

Cette dégénérescence mentale, plus tard si rapide, se trahit déjà jusque dans le plus antique témoin de la littérature et de la religion de l'Inde : le Rig-Véda, ce recueil de chants et de litanies dont les prêtres des Āryas védiques accompagnaient leurs sacrifices, célébrés à ciel ouvert, devant les jonchées de gazon et les foyers d'oblation où ils conviaient leurs dieux ; prêtres barbares de dieux barbares, que des chars attelés de chevaux amenaient à travers le ciel et l'espace, au festin de gâteau, de beurre et de viande, à l'ivresse du sōma qui leur infusait vigueur et vaillance.

Tout aperçu des sources où nous puisons la connaissance de la religion védique doit nécessairement débiter par une vue précise du caractère très particulier de la poésie que nous a conservée le Rig-Véda.

C'est sur les errements d'une antique tradition, c'est pour le grand et somptueux sacrifice où figure le complexe appareil des trois feux, pour le sacrifice de sōma tout particulièrement, que sont composés les hymnes de ce recueil. Les auteurs ne prétendent pas raconter la vie du dieu qu'ils fêtent, mais le glorifier. Ils n'ont point affaire d'auditeurs humains : l'auditeur, c'est, avant tout, le dieu lui-même qu'ils supplient d'agréer leur offrande. Ils le comblent donc de toutes les épithètes louangeuses dont dispose une faconde de lourde adulation mise au service d'une imagination portée à l'outrance. Rien ici qui ressemble au dieu suprême qui fait trembler les cimes de l'Olympe au clignement de ses yeux, au flottement de son ambrosienne chevelure sur sa tête immortelle ; mais une longue file de dieux, dont chacun à son tour, quand le chanfre l'invoque, est très grand ou le plus grand de tous, étincelant, formidable, resplendissant de beauté, prodigue de ses dons pour l'homme pieux ; il anéantit tous les ennemis, réduit en poudre toutes leurs citadelles ; ses bras puissants ont étayé les extrémités de la terre et étendu au dessus d'elle la voûte des cieux. Partout des superlatifs, nulle part un concept formel et défini : c'est à peine si, dans le nimbe imprécis où flotte le monde divin, se laissent entrevoir, vagues et fuyants, les contours qui

différencient l'une de l'autre les formes des personnages.

Dans cette poésie d'exaltation perpétuelle, le procédé à effet qu'on escompte le plus volontiers repose sur les mystères et les jeux d'esprit auxquels ils se prêtent. Il y aurait exagération à dire que tout le Rig-Véda en soit pénétré. Pour célébrer Ushas, l'aimable et radieuse Aurore, Indra le dompteur universel, qui broie les ennemis, les démons et les monstres, Agni, l'hôte et l'ami qui luit dans les demeures humaines, maint hymne et même de longues suites d'hymnes ont des accents que vivifie encore le souffle inaltéré de la simple nature. Mais on compte par centaines les morceaux imprégnés d'un tout autre esprit. Pour plaire au dieu qu'il glorifie, le poème doit être beau, c'est-à-dire composé avec art; et le comble de l'art, c'est l'œuvre de l'initié, intelligible au seul initié, où l'allusion discrète voile à demi la pensée et la laisse à demi transparente. La naissance d'une semblable poésie ne se conçoit qu'en des écoles organisées de techniciens du sacerdoce et du sacrifice, grands amateurs d'énigmes mystiques qu'à tour de rôle ils se posaient et résolvaient par jeu. Inspiré par ses prêtres, le dieu n'a point failli à contracter leurs goûts : « les dieux sont amis du mystère », formule qui revient souvent dans les textes de la seconde période védique, « ce qui est clairement exprimé leur déplaît ». L'immortel fait ses délices des ténébreuses subtilités où il s'enveloppe, de l'adressé que son adorateur mortel déploie à s'y mouvoir, et la satisfaction qu'elles lui causent est la clef de ses faveurs. Les poètes, soit qu'ils les comprennent ou non, reproduisent donc à l'envi les allusions, les paradoxes, les devinettes du temps jadis, ou s'ingénient à trouver du nouveau, à enchérir sur l'ancien. Des formules toutes faites se fixent, d'une mysticité chatoyante, soit profonde, soit puérile, il n'importe, pourvu qu'elle prête à l'équivoque : le « nombril de l'immortalité », le « nom secret des vaches », le « premier-né du bien », le « ciel suprême de la parole », voilà des clichés courants. On aime à suivre dans ses métamorphoses et ses séjours divers l'être qu'on décrit, la divinité qu'on fête, mais

surtout à faire fuir en arrière-plan son « séjour suprême qui demeure caché ». Du lait, c'est « des vaches » ; un seau de bois, « la forêt » ; et les épithètes qui conviennent à l'objet, transportées au produit qui en est issu, deviennent thèmes à conceitti. Dans ce monde divin, l'on rencontre des pères qui sont fils de leurs fils, des fils qui ont engendré leurs pères, des filles ou des sœurs à qui s'unit leur père ou leur frère ; et le goût de ces complications généalogiques ravive l'antique motif de l'inceste inhérent, semble-t-il, à la mythologie primitive. Il y a des hymnes que remplissent d'un bout à l'autre les monstruosité, les insanité voulues et les énigmes de ce genre, enchainées ou accumulées.

A une virtuosité sacerdotale qui s'exerce de la sorte sur les matières divines, il manquera des cordes, il manquera l'éloquence de la passion dans la peinture de l'âme humaine et de ses destinées ; la ferveur intime et les secrètes palpitations d'un cœur épris de piété lui seront lettre close. La poésie védique n'évoque que bien rarement les abîmes de la misère ou du péché : la parole y appartient avant tout aux riches, aux heureux de ce monde, qui offrent aux dieux l'abondant sacrifice, pour recevoir en échange bœufs et chevaux, longue vie et postérité. Et ces sacrifiants eux-mêmes n'adressent point directement leurs vœux à la divinité : ils ont pour porte-parole les chantres à gages, qui ont fait leurs preuves en l'emportant au concours sur tels collègues intrigants ou jaloux de leurs honoraires, et qui maintenant s'acquittent consciencieusement et froidement de leur tâche professionnelle ; le sacrifice à lui seul, d'ailleurs, par son effrayante complexité, devait enrayer tout élan spontané. D'où viendraient ici les accents vrais, intimes et profonds ? d'où, le large et subtil regard qui scrute les contingences et en démêle les lois ? d'où enfin, dans la plate étroitesse de ces petites cours de petits dynastes rivaux, la grave fierté d'une conscience nationale reflétée par un culte national ?

Cette composition toute d'artifices, mais d'artifices enfantins, est servie par une forme dont la simplicité ne détonne pas avec elle. La langue du Rig-Véda ne dispose encore que

d'une syntaxe élémentaire; elle n'a point acquis la souplesse qui permet de suivre un flux de pensée jusque dans ses détours et ses remous. La brièveté de la stance où doit s'enfermer une phrase — le mètre de gāyatrī, le plus usité pour les textes chantés, ne comporte que trois fois huit syllabes — ne s'opposait pas moins à l'élaboration de périodes étendues, que le poète eût été fort empêché d'organiser et de régir à sa guise. Chainon à chainon, et non sans redites, les idées se suivent, comme le hasard les amène, effleurée chacune d'une allusion laudative, jamais développée dans toute son ampleur. Du jour où la langue poétique s'écarta de cette simplicité première, elle préféra à la variété féconde d'une amplification bien ordonnée celle du labyrinthe de subtilités où elle se perdit. Du moins, dans cette monotone alternance de louanges et de formules mystérieuses, les comparaisons, très fréquentes, empruntées à tous les domaines de la vie de l'homme et de la nature, ouvrent à tout moment des jours délicieux : le soleil radieux et la voûte céleste semée d'étoiles, le vent à la course inlassée et le torrent qui presse ou ralentit ses ondes bouillonnantes, le berger qui mène son troupeau et le joueur qui sait aider la fortune, la vierge qui court au rendez-vous ou qu'on pare pour l'hyménée et l'épouse sans tache aimée de son époux, le père plein de sollicitude et l'enfant qui se suspend au pan de son habit; images vives et rapides, souvent répétées, qui font passer sous nos yeux un peu de vie vraie; si éloignées soient-elles, dans leur concision un peu sèche, de l'abondance fleurie que prêteront plus tard à ces mêmes comparaisons les sermons et les poèmes de la prédication bouddhique.

Cette poésie auxiliaire du sacrifice touche à sa fin vers le déclin de l'âge du Rig-Véda; dans les pièces les moins anciennes de cette imposante compilation, la forme traditionnelle n'en est déjà plus bien vivante¹. La technique rituelle va se précisant de plus en plus jusqu'à la raideur; à chaque phase de la liturgie du sacrifice elle adapte impérativement

1. Voir mon ouvrage : *Hymnen des Rgveda*, I, p. 267.

tels fragments des vieux hymnes : il ne reste plus de place, dès lors, pour une composition de même genre, qui a cessé de répondre à aucun besoin¹. La poésie se tourne vers la spéculation, soit philosophique, soit surtout cosmogonique : on voit se multiplier le type, également fort ancien, du morceau narratif entrecoupé de prose et de vers². Puis, de menues cérémonies, jadis muettes, ou accompagnées de brèves formules qui ne se sont point fait jour dans la littérature³, se compliquent de chants analogues à ceux qui solennisaient exclusivement le sacrifice de sōma, ou de longues séquences de prose en arrangement poétique. Ainsi font les opérations magiques, exorcismes, guérisons et charmes domestiques. La magie elle-même date de loin ; mais les hymnes ou les stances qui s'y rattachent ne commencent à poindre que dans l'ultime période du Rig-Véda, pour envahir ensuite progressivement toute la littérature védique postérieure. Les quelques spécimens que nous en offre le Rig-Véda peuvent, selon toute vraisemblance, être tenus pour les premiers essais de ce style nouveau ; car autrement l'on ne concevrait pas qu'il ne nous en eût préservé tout au moins quelques traces dans ses couches plus profondes⁴. La sorcellerie des premiers temps dut, en principe, se contenter de courtes conjurations en vile prose, et rien n'est moins surprenant ; car, si le vers et la pompe de son langage visent à flatter l'oreille du dieu pour gagner ses bonnes grâces, les menaces dont on accable un démon pour le mettre en fuite n'ont que faire de cette parure.

L'intervention de la poésie n'est donc ici qu'un procédé secondaire : de l'impression esthétique du mètre on a conclu

1. Comparer : Oldenberg, *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, XLII, p. 246 ; Geldner, *Vedische Studien*, II, p. 151.

2. De ces morceaux le Rig-Véda ne nous a conservé que les parties versifiées. La prose intercalaire n'avait pas de forme fixe : on la restitue tant bien que mal.

3. Le mariage, par exemple, et surtout, — fait de première importance pour nos recherches, — les funérailles.

4. La preuve, c'est que le fonds ancien du Rig-Véda contient quelques textes narratifs, encore que ce genre soit également étranger à la poésie proprement liturgique.

à une vertu surnaturelle ; à telles enseignes qu'aux plus beaux temps de la floraison de cette poésie conjuratoire, les formules magiques en prose n'ont pas laissé de subsister. Ça et là on rencontre un vers, qui n'est visiblement que prose remaniée dont la forme originaire saute encore aux yeux. Bien mieux : la prose nue s'est maintenue intacte, ou peu s'en faut, dans les formules dont s'accompagnaient les pratiques magiques usitées au cours des sacrifices solennels¹ ; l'esprit conservateur de la tradition liturgique les a garanties, au moins dans une large mesure, de la contamination poétique envahissante. Mais il faut réserver, pour l'étude de l'Atharva-Véda et la description des cultes magiques, le détail de cette littérature spéciale, qui ne méritait ici qu'une mention.

Étant donnés les caractères spécifiques de la poésie du Rig-Véda que nous avons essayé de définir, nous devons nous demander quelle est pour nous la valeur de cette unique source directe, et comment il convient de l'appliquer à notre objet : l'Inde védique, ses croyances et son culte.

Pareille œuvre implique, par sa nature même, un fort inégal développement des divers domaines de la religion et de la mythologie. La lumière s'y concentre sur les dieux principaux, qui tiennent la tête dans le sacrifice de *sōma*, dans les fêtes défrayées par les princes, les gens de distinction, les riches pieux. La physionomie de ces dieux, les relations qui les unissent aux hommes, telles que les chantes les ont conçues, sont fort claires et aisées à définir : si parfois les traits demeurent flottants, ce n'est point la faute des documents, mais de l'objet lui-même ; et notre science serait inexcusable, de faillir à en retracer un tableau précis et sûr. Mais, des exploits de chacun de ces dieux, abstraction faite des plus saillants, comme le triomphe d'Indra sur *Vṛtra*, nous sommes beaucoup moins, parfois infiniment moins informés. Dans une épopée, le moindre de

1. Ce sont les formules qui portent le nom technique de *yajus*. Cf. infra p. 12.

ces exploits se ferait jour au moins une fois et viendrait en plein relief. Dans le cadre resserré de l'hymne, les louanges stéréotypées et le récit des plus hauts faits prennent toute la place : les faits secondaires n'apparaissent que sous forme de brèves allusions, de longues et sèches énumérations. Maints passages concordants du vaste recueil insistent sur un point, un seul, toujours le même, et laissent dans l'ombre tout l'accessoire, indispensable pourtant à l'intelligence de l'ensemble. Et, comme ces mythes ont été, pour la plupart, oubliés des générations suivantes¹, il faut renoncer à l'espoir de les restituer, à plus forte raison de les interpréter.

Les rites des oblations présentées à ces dieux ne sont pas moins inégalement partagés. Les hymnes du Rig-Véda constituent en très grande partie le rituel du sacrifice de sōma ; d'autre part, nous possédons des textes plus récents qui décrivent en détail ce sacrifice : il est donc relativement aisé de reconstituer l'ordre du rituel et, par suite, dans les grandes lignes, celui des divinités successivement appelées au banquet de sōma des temps védiques. Mais encore n'est-ce là qu'une des faces d'une seule des solennités qu'ils connurent. Celle-ci comportait nombre de pratiques accessoires, notamment des opérations magiques, comme cette *dikshā* ou consécration préliminaire du sacrifiant, toute pénétrée de magie ; et sur tout cela, sur des observances d'importance souvent capitale pour l'histoire de la religion, le Rig-Véda est absolument muet. Muet aussi, sauf quelques vestiges épars, sur les sacrifices autres que celui de sōma : de l'oblation sanglante, par exemple, il ne paraît guère connaître que la forme la plus relevée, le sacrifice du cheval, auquel

1. Exceptionnellement quelques-uns ont survécu : le mythe de Namuci, par exemple, a été par hasard englobé dans un ensemble de rites de l'âge védique postérieur, en sorte que les textes du Yajur-Véda nous en instruisent avec assez de détail ; cf. Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society*, XV, p. 143 sqq., et mes observations, *Nachrichten der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1893, p. 342 sqq. Et ce sont précisément les exceptions de ce genre qui nous permettent de juger de l'insuffisance des rapides allusions du Rig-Véda.

il consacre en tout un ensemble de deux hymnes ; au demeurant, le Rig-Véda ne nous apprendrait rien davantage, sinon que l'Inde védique eut des sacrifices d'animaux, et en conscience nous aurions pu sans lui nous en douter. On ne saurait trop se persuader que ces lacunes de l'information fournie par le Rig-Véda relèvent essentiellement de la nature même de ce recueil : encore une fois, il ne s'applique presque qu'au sacrifice de sōma, qu'à une phase déterminée de ce sacrifice ; c'en est assez pour prémunir contre la tentation d'attribuer une origine plus récente à tout rite absent du Rig-Véda, tendance sur laquelle nous aurons mainte autre occasion de revenir.

Mais quittons les dieux du ciel et les formes supérieures du culte. Portons nos regards sur les petits démons, les lutins, les esprits malins, les loups-garous, les cultes inférieurs et magiques, les conjurations, les exorcismes. C'est ici surtout qu'éclate l'insuffisance de la documentation tirée du Rig-Véda ; ici, et dans le domaine animique, revenants, culte des morts : monde à part, entièrement étranger à la littérature du sacrifice de sōma. C'eût été même sans doute une souillure et un grave danger, que l'invocation ou la simple mention des âmes défuntes dans les hymnes du service divin¹. Sauf quelques morceaux de facture postérieure, le Rig-Véda s'en tait à ce point, qu'on a pu tenir Yama, le dieu de la mort, et le monde où les morts revivent sous sa loi, pour des conceptions inconnues du premier âge védique² : conclusion hâtive, que le Rig-Véda — on vient de le voir — ne saurait à lui seul autoriser, et qu'infirmement péremptoirement d'autres considérations.

Ces regrettables lacunes, l'histoire littéraire³ nous a déjà appris pourquoi les sections récentes du Rig-Véda les comblent en partie ; mais en partie seulement. Les matériaux, en très petit nombre, ne nous donnent pas, à beaucoup

1. Elle s'y rencontre pourtant, mais à titre tout exceptionnel : R. V. VI. 52. 4 ; VII. 35. 12 ; cf. aussi VIII. 48. 12.

2. O. Gruppe, *die griechischen Culte und Mythen*, I, p. 91 et 289.

3. Cf. supra, p. 7.

près, des superstitions mortuaires, démoniaques et magiques, une représentation si adéquate et vivante, qu'il nous soit permis de négliger les compléments dont nous sommes redevables aux Védas postérieurs. Le peu même que le Rig-Véda nous en révèle ne semble pas exempt d'alliage, et l'on y croit reconnaître l'influence du sentiment exclusif qui sévit dans ses couches sous-jacentes : ainsi, dans les chants funéraires du livre X et dernier, la croyance à l'immortalité de l'âme se nuance de l'orgueil propre à une aristocratie sacerdotale, sûre du haut accueil que préparent à ses membres leurs divins amis dans les palais célestes ; des âmes qui habitent les entrailles de la terre, de celles qui enveloppent du murmure de leur vol les tombes et les demeures humaines, de celles qui s'incarnent en des corps d'animaux, des apparitions spectrales, rien à peine ne transpire dans ces hymnes consacrés à la mort.

Un dernier mot sur le Rig-Véda : dans les myriades de concepts qui s'en dégagent, ceux qui procèdent authentiquement de la croyance populaire se mêlent, souvent sans distinction possible, à ceux qui relèvent de la spéculation artificielle des écoles sacerdotales ou, simplement, d'un accident de l'imagination du poète. La nature du travail littéraire tel qu'on l'a décrit plus haut, les rivalités entre poètes et familles de poètes, ce milieu, enfin, de surenchère mystique et verbale, tendaient à favoriser les fantaisies individuelles et les créations éphémères. Aux données anciennes, devenues banales, un groupement nouveau pouvait prêter un tour plus piquant ou plus mystérieux : reconnaître au passage ces éclairs de style, ce n'est pas toujours tâche possible ; et pourtant, c'est la condition fondamentale au défaut de laquelle nous devrions perdre l'espoir de jamais voir clair dans la mentalité religieuse des contemporains du Rig-Véda. L'historien a mieux à faire, que d'aligner, comme en un index, toutes les conceptions, soit courantes, soit isolées, qu'il rencontre à la lecture de ces hymnes¹ : ce

1. C'est là, si je ne me trompe, le défaut capital du grand ouvrage

qu'on exige de lui, c'est un dessin qui en marque la réelle perspective, qui ne confonde pas, dans un système arbitraire, le fond constant avec les jeux d'esprit issus par hasard d'un cerveau de poète. L'application de ces principes de méthode ressortira maintes fois, je l'espère, de mes recherches ultérieures.

LE YAJUR-VÉDA.

Ce sont les prêtres récitants et les chantres ; — le hōtar et ses acolytes, l'udgātar et son quatuor, — qui empruntent au Rig-Véda les stances par lesquelles ils célèbrent les dieux et les invitent au sacrifice. D'autres prêtres, voués aux fonctions matérielles du service divin, — l'adhvaryu et ses aides, — accompagnent leurs manipulations de formules en prose (*yajus*¹), bénédictions ou exorcismes. Le *yajus*, en général, ne s'adresse pas, du moins directement, aux dieux, mais à l'ustensile que l'officiant tient en main, à l'opération qu'il est en voie d'accomplir ; on y désigne les objets sous des noms mystiques, qui expriment leur vertu propre ou la grâce divine dont ils s'imprègnent ; on y envisage les phases du sacrifice comme des représentations symboliques de la vie de l'univers, à laquelle les unit un lien mystique ; on y applique en propres termes, au bien-être du laïque sacrificiant, à la ruine de celui « qui nous hait et que nous haïssons », tous les actes du drame qui se joue sur la scène du sacrifice. Si le prêtre s'empare de quelque accessoire,

de Bergaigne, *la Religion védique*. — [Le temps a manqué à Bergaigne pour ordonner les matériaux qu'il avait commencé par accumuler. — V. H.]

1. Sur le sens exact de ce terme, cf. *Zeitschrift der Morgenländ. Ges.*, XLII, p. 245, n. 2. Au surplus, il ne manque pas non plus de formules de ce genre dans le rituel des récitants et celui des chantres ; mais elles y sont visiblement bien moins nombreuses, et, comme les fonctions propres de ces deux sortes de prêtres les reléguaient au rang de simples accessoires, elles n'ont pas été littérairement fixées d'aussi bonne heure que la liturgie de l'adhvaryu.

c'est « à l'invitation du dieu Savitar, avec les bras des Açvins, par les mains de Pūshan ». Au van de roseau tressé il dit : « La pluie t'a fait croître. » Au grain qu'il y dépose pour le repas rituel : « Qu'il t'accueille, celui que la pluie a fait croître. » Et il en sépare la bale en disant : « Arrière le démon, arrière les monstres. » Après l'arrivée du chariot qui amène les éléments du repas, il touche l'épaulière du joug et murmure : « Tu es l'épaulière du joug (*dhur*) : nuis au nuiseur (*dhūrca dhūrvantam*) ; nuis à qui nous nuit ; nuis à qui nous nuisons. » En versant l'eau sur la farine pour l'apprêt du gâteau : « Les eaux se sont unies aux plantes¹, les plantes au suc. Que les riches s'unissent aux mobiles², les douces aux douces. » On comprend sans peine l'esprit de ces substitutions : en décrivant sous toutes ses faces l'essence intime des objets, elles accroissent l'efficacité du charme qui en doit émaner.

Il est fort probable que la liturgie des Indo-Éraniens avait déjà des formules de ce goût ; car l'Avesta nous en a conservé un bon nombre, de style absolument védique³. Que du moins elles fussent en usage dès le temps du Rig-Véda, c'est ce dont nous avons de sûrs garants⁴. Mais la comparaison des recueils même les plus anciens de *yajus*⁵ avec le Rig-Véda accuse un très frappant contraste : on y voit poindre des concepts nouveaux, foisonner tel mot que le Rig-Véda ne connaît point du tout, ou à peine dans sa dernière période⁶. A la différence du texte du Rig-Véda, dont la fixité nous étonne à bon droit, ces menues oraisons,

1. C'est-à-dire « avec la farine » qui est d'origine végétale.

2. Les « riches » ce sont les eaux ; quant aux « mobiles », il faut bien que le mot désigne la farine, mais comment ? — [D'habitude, en effet, ce sont les êtres animés qui seuls sont dits « mobiles », mais l'exception faite ici pour la farine se conçoit aisément — V. H.]

3. Cf. *infra*, p. 23, n. 2.

4. *Zeitschr. d. Morgenl. Ges.*, XLII, p. 244 sq.

5. Sur le mode de conservation de ces recueils dans les énormes compilations de textes qui forment le Yajur-Véda, voir mon essai d'exposition, *Hymnen des Rgveda*, I, p. 294 sq.

6. Cf. *Zeitschrift, etc.*, loc. cit., p. 245.

de teneur plus fluide¹, se prêtaient donc sans effort à un rajeunissement progressif.

Il va de soi que le contingent d'informations qu'elles nous apportent sur les dieux védiques est presque négligeable en regard de celui que fournit le Rig-Véda. Les dieux, c'est ici l'accessoire : ils donnent l'impression d'une simple figuration introduite çà et là comme au hasard, et les tâches qu'on leur assigne au petit bonheur dans les opérations du sacrifice ne paraissent guère en accord avec leur vraie nature, dont les auteurs de *yajus* n'avaient plus qu'une conscience assez confuse. D'autant plus grande est l'importance de cette littérature pour l'étude de la liturgie du sacrifice, qu'elle suit pas à pas jusqu'en ses rites les plus minutieux : sans elle, nous en serions presque réduits sur ce point au témoignage des Brâhmanas et des Sûtras, autorités de date sensiblement postérieure ; elle seule peut nous donner quelque idée de la façon dont les prêtres se représentaient le processus mystérieux, le jeu varié de vertus naturelles ou magiques dont ils douaient l'essence ou les entours du sacrifice, et des moyens que la technique du culte leur suggérait pour ranger ces puissances à leur obéir.

L'ATHARVA-VÉDA.

Le troisième des Védas qui nous intéressent², l'Atharva-Véda, de style plus souple, mais plus négligé aussi, que le Rig-Véda, ressemble fort à la dernière manière de ce recueil³ ; car les morceaux de magie et le rituel du culte domestique en constituent le fonds essentiel⁴. Le Rig-Véda

1. Pour plus de détail sur ce point, voir *Hymnen des Rigveda*, I, p. 352.

2. Il y a quatre Védas. Mais le Sama-Véda, ou recueil des mélodies appropriées au culte, est pour nous sans intérêt : les textes auxquels s'appliquent ces mélodies sont presque tous empruntés au Rig-Véda.

3. Cf. supra p. 7.

4. Les stances citées çà et là dans les Gṛhya-Sûtras, ou manuels du culte domestique, offrent les mêmes caractères extrinsèques et in-

renferme, on l'a vu, quelques groupes de stances nuptiales et funéraires ; dans l'Atharva-Véda, elles remplissent deux livres entiers sur vingt, outre quelques pièces isolées. Aux chants magiques du Rig-Véda, qu'il reproduit presque tous, il en ajoute lui-même une masse énorme : charmes de toute sorte, bénédictions pour gens et bêtes, exorcismes de guérison et autres, contre-conjurations de maléfices ennemis, etc. D'autres textes, parfois fort étendus, dominant de plus haut cette magie un peu vulgaire : ce sont les produits nouveaux d'une technique sacerdotale perfectionnée, qui s'ingéniait à tourner en pratiques magiques les manipulations, plus ou moins modifiées, du sacrifice solennel. Viennent enfin les nombreuses et prolixes variations sur un thème que le Rig-Véda n'aborde qu'avec une certaine réserve : les mérites acquis au dévot qui dote largement le clergé. Pour l'Atharva-Véda, le culte direct des dieux passe à l'arrière-plan : honorer le brahmane, l'inviter au festin, le combler de présents, voilà l'œuvre pie.

On doit, si je ne me trompe, maintenir sans hésitation que la collection des Atharvans est, dans les détails comme dans l'ensemble, plus récente que le Rig-Véda. Langue, métrique, idées, rien ne m'y semble justifier l'opinion de quelques exégètes, suivant laquelle certaines parties au moins de l'une seraient contemporaines de l'autre, en dehors des morceaux qu'elle lui a littéralement empruntés. Quant au fonds général de conceptions dont s'inspire cette poésie de conjurateurs, nous aurons en temps et lieu à nous demander dans quelle mesure elle peut remonter jusqu'à l'âge des hymnes de la grande liturgie, ou même par delà.

La chronologie n'est pas seule en cause dans la question de l'Atharva-Véda : le milieu de composition, lui aussi, paraît quelque peu différent ; il n'est plus, a-t-on dit, exclusivement sacerdotal, et l'on y surprend une collaboration populaire. Rien de plus concevable en fait : l'objet immédiat

trinsèques que la poésie de l'Atharva-Véda ; et la plupart, d'ailleurs, figurent déjà dans ce recueil plus ancien.

a changé; charmes, philtres, usages nuptiaux ont nécessairement un caractère beaucoup plus mondain que l'office solennel. Mais le lecteur ne saurait se défendre de l'impression d'un remaniement de ces éléments, même les plus populaires, par des mains sacerdotales. Le livre nuptial, par exemple, et toutes les stances du rite des noces débordent de style d'école et de symbolisme théologique; partout, les épithètes et les métaphores attestent l'horizon religieux où se meut la pensée de l'auteur. Le poète qui recourt à la magie pour acquérir la sagesse pieuse (*mēdhā*) appelle la sagesse « la riche en sainteté, incitée par la sainteté, que les Sages anciens ont louée, dont ont bu les pieux disciples » (VI. 108. 2). L'auteur d'une formule contre les insectes nuisibles leur ordonne d'épargner la moisson « comme le brahmane [dédaigne] les mets d'oblation qui ne sont pas à point » (VI. 50. 2). Vient-on à franchir le cercle des incantations : aussitôt s'offrent au regard les chefs-d'œuvre de raffinement scolastique dans le goût de l'hymne du « Relief de nourriture » (*ucchishṭa*, XI. 7) — s'agit-il de reliefs qu'on donnait au prêtre, ou qu'il souhaitait qu'on lui donnât? — ce relief contient en puissance tous les sacrifices : suit alors une longue énumération de toutes les formes possibles, principales et accessoires, des divers sacrifices, y compris les noms techniques des chants et des récitation qui les accompagnent; tout cela, toute la vertu mystique qui y réside, a passé dans le relief de nourriture. Qu'on songe, enfin, à cette béatitude céleste si verbeusement et pompeusement promise au laïque généreux en échange de ses largesses de bourse ou de table : on se convaincra que le milieu social des auteurs de l'Atharva-Véda ne devait pas différer beaucoup de celui des chantres du Rig.

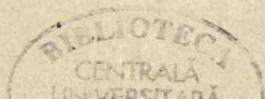
Il est superflu de dire que le recueil des Atharvans et son rituel¹ constituent un document de valeur incomparable pour l'étude de la plèbe infernale et des artifices imaginés par

1. On sait que ce rituel nous a été conservé dans le Kauçika-Sūtra.

l'humanité, soit pour l'apaiser ou gagner sa faveur, soit pour la vaincre par ruse ou violence. On conçoit aussi sans peine que les textes des hymnes ont avec les manipulations qu'ils accompagnent une relation beaucoup plus étroite, que n'en ont avec leur liturgie les stances du Rig-Véda, qui planent davantage dans l'abstraction. Dans les grandes lignes, l'image que ce rituel nous donne de la sorcellerie primitive est aussi exacte que pittoresque. Il se peut que, çà et là, les pratiques aient été sans rime ni raison superposées au texte, ou arbitrairement suggérées par une particularité insignifiante de la formule; mais cette réserve entache à peine l'autorité du document.

Quant au rôle des dieux suprêmes dans la poésie atharvanique, on en peut dire autant que de leur intervention dans le Yajur-Véda: souvent nommés, ils ne sont guère connus que de nom et de surface, et l'on chercherait souvent en vain un rapport essentiel entre leur nature propre et la prière qui leur est adressée. C'est qu'il s'agit ici d'événements de la vie quotidienne, de rites ou de charmes qui l'intéressent, toutes choses parfaitement étrangères à la personnalité du dieu de l'orage ou des dieux de la lumière, et sans nul doute, en partie du moins, plus anciennes qu'eux. On ne se faisait point faute, évidemment, de recruter au service du bonheur domestique le plus possible de ces auxiliaires célestes: aussi, tandis qu'en principe un hymne du Rig-Véda n'exalte jamais qu'une seule divinité, le caractère spécifique de l'Atharva est l'invocation en séquence. — « Le Ciel et la Terre m'ont oint, oint ici m'a Mitra; que Brahmanaspati m'oigne, m'oigne Savitar. » — « Daignent les Maruts m'arroser, Pūshan et Bṛhaspati; daigne Agni que voici m'arroser de postérité et de richesse. » — Mais, la plupart du temps, le choix de telle ou telle divinité tutélaire ne se justifie pas nettement, et l'on serait tenté d'en faire honneur aux exigences de la versification¹.

1. On ne saurait donc trop se garder d'une tendance qui a récemment trouvé des adeptes: de ce que l'Atharva-Véda porte une empreinte plus archaïque, — voir plus bas la description du culte vé-



Au contraire, les hymnes du type du Rig-Véda, tout entiers consacrés à la même personne divine, sont ici fort rares : on a vu¹ que l'organisation du sacrifice de sōma, qui leur avait donné naissance, en rendait désormais la composition inutile. Ceux qui s'y rencontrent, le long et bel hymne à la Terre (XII. 1), la séquence à Agni, Indra, Vāyu, etc. (IV. 23 sqq.), trahissent aussi une orientation nouvelle de la pensée religieuse : les dieux s'y nuancent de teintes jusque-là inconnues ; il y règne un ton qu'on oserait dire plus rationaliste ; les notions se font intelligibles ; le divin se rapproche du réel, entre en communion avec le monde des sens. L'hymne à la Terre énumère, avec une profusion qui serait inouïe pour le Rig-Véda, tout ce qui pèse sur son corps : montagnes, vallées et plaines, plantes aux vertus multiples, arbres majestueux et toujours vivaces, tiges d'orge et de riz qui sourdent du sol gonflé de pluie ; on y chante, on y danse, on y combat au grondement du tambour ; on y voit errer les grands fauves des bois, lions, tigres homicides, et aussi les malins esprits, voltiger les oiseaux rapides, et le vent Mātariçvan y promène les brumes, y secoue les vastes forêts.

Des exploits de ces dieux, racontés dans les mythes anciens, les hymnes nouveaux ne tarissent pas davantage, et même les monotones procédés du style antique y reviennent à mainte place ; mais, si le mythe est incomplet, ce n'est pas sur l'Atharva-Véda qu'il faut compter pour combler la lacune. C'en est fait désormais du vieux monde des dieux et des légendes : derrière ce décor, une génération plus réfléchie cherche à prendre sur le fait, à pénétrer dans ses replis la vie et la nature.

dique, — qui tient à son caractère populaire opposé au caractère sacerdotal du Rig-Véda, on en a conclu qu'il était mieux en mesure de nous renseigner sur la nature primitive de telle ou telle divinité, sur le folklore d'où elle était issue. C'est une erreur : autant il est certain que les conjurations de l'Atharva-Véda sont plus anciennes au fond que le sacrifice de sōma du Rig, autant est manifestement adventice le rôle qu'il fait jouer aux dieux dans ces exorcismes.

1. Cf. supra p. 6-7.

LITTÉRATURE NÉO-VÉDIQUE ET POST-VÉDIQUE.

Les textes védiques postérieurs, rédigés en prose (Brāhmaṇas et Sūtras), ne contiennent guère que du rituel. A la suite de la dernière période de la poésie védique, la liturgie encore flottante du sacrifice solennel, de l'office du sōma, s'est fixée et à peu près figée¹ : les détails diffèrent à l'infini suivant les diverses écoles ; mais toutes s'accordent sur l'ensemble, tel que le décrit cette nouvelle et abondante littérature. C'est à elle, on ne saurait trop le redire, que nous devons, à elle seule que nous pouvons demander la clef de la liturgie plus ancienne, plus simple et moins rigide, pour laquelle furent composés les hymnes du Rig-Véda. L'antinomie constante entre le but de l'histoire religieuse, qui vise à pénétrer la plus haute antiquité, et la documentation historique, d'autant plus riche qu'elle est plus récente, impose donc sans cesse au chercheur l'examen d'une question préjudicielle : est-ce d'innovation, est-ce de la tradition primitive que relève, en tel et tel point, l'abondance de l'information ?

Tout le problème de la religion védique git dans cette alternative fondamentale. Il s'abuserait fort, qui en espérerait jamais la solution complète ; mais, certitude ou simple vraisemblance, les résultats partiels combleront les efforts. L'innovation se trahira par son affinité avec le courant d'idées dont nous aurons appris à démêler le caractère adventice et secondaire ; car il ne manque pas de conceptions religieuses dont on puisse affirmer résolument que, si elles étaient anciennes, les sources anciennes, en dépit de leurs insuffisances, en montreraient au moins une trace. D'autre part, le silence des documents nouveaux sur certaines conceptions antiques nous apprendra qu'elles étaient devenues incompatibles avec les idées, de nous bien connues, qui

1. Cf. Oldenberg, *Zeitschrift der Morgenländ. Ges.*, XLII, p. 246.

dominaient la théologie plus moderne. Bien souvent, des survivances marquées d'un sceau indélébile, des affleurements de couches intellectuelles profondément enfouies, inexplicables pour l'âge néo-védique, se révéleront à l'œil exercé par l'analyse. Le témoignage comparé des autres nations, alliées ou même étrangères à la famille indo-européenne¹, pourra servir à confirmer le caractère primitif d'usages et de croyances encore que tardivement attestés².

Les Brāhmaṇas ne se bornent point à décrire les rites : ils prétendent les expliquer ; il va de soi que rarement ils y réussissent. Le sens originaire de la plupart de ces pratiques était perdu pour les théologiens, leur horizon avait changé, et au surplus ils étaient trop de leur race et de leur pays, pour ne point tourner en raffinements spéculatifs sur les forces de la nature ou les fonctions de l'organisme humain toutes les particularités de la liturgie traditionnelle. Mais, en constatant cette incapacité générale trop manifeste, il ne faut pas oublier que les Brāhmaṇas ont encore sur bien des points beaucoup à nous apprendre : ces prêtres qui passaient leur vie sur l'emplacement du sacrifice n'étaient pas devenus à ce point ignorants de la vieille logique de leur art, que leurs interprétations doivent nous paraître négligeables, à nous modernes qui cherchons notre voie à travers ces étrangetés. Nous nous efforcerons donc d'en tirer tout le parti possible.

L'office solennel fut codifié le premier. C'est plus tard seulement que le culte domestique, — mariage, sacrements pour l'enfant et l'adulte, bénédiction de la maison, des cul-

1. On reviendra plus bas (p. 31) sur la valeur et la portée de ces rapprochements.

2. A titre d'exemple de cette double induction antithétique, appliquée à un seul et même rite, je mentionne ici la consécration (*dikshā*) introductive du sacrifice de sōma : tout ce qui y gravite autour du couple divin Agni-Vishṇu est innovation pure ; mais le concept central, le *tapas* ou charme ascétique, avec les observances qui s'y rattachent, est d'antiquité immémoriale. Voir plus bas, dans la section du culte, la description de la *dikshā*.

tures, des troupeaux, — émergea dans la littérature¹, et nous n'en avons même aucune description technique en forme de Brāhmaṇa². Les livres qui traitent de ces matières, dits Gṛhya-Sūtras³, tiennent de fort près aux Dharma-Sūtras ou manuels de droit⁴ ; mais ceux-ci ont rompu tout lien avec le rituel proprement dit et se bornent à une exposition sommaire du droit et de la coutume, soit privés, soit publics, bien que toujours envisagés au point de vue théorique des écoles de brahmanes. Tous ces ouvrages sont de nature à apporter des éléments de solution aux problèmes qui vont nous occuper.

Malheureusement, jusqu'au siècle du Bouddha, l'Inde n'a point d'histoire ; à plus forte raison les divers documents énumérés ci-dessus n'en sauraient-ils avoir, à part quelques renseignements épars et pour nous presque sans valeur. Il est à peine besoin d'insister sur les déplorables conséquences d'une lacune aussi énorme, et par ailleurs si intéressante, en ce qu'elle projette un jour éclatant sur la nature spéciale du génie hindou : en chronologie, rien qui tienne debout ; dans l'histoire de la civilisation, aucun parallélisme à établir entre les institutions et les événements. Force est de se rabattre sur la littérature du vieux bouddhisme, qui raconte et souvent poétise la vie du Bouddha, de ses disciples et de ses contemporains, riche en récits où l'histoire s'enlace incessamment à la légende. Les grandes épopées, puis la litté-

1. Aussi bien les stances composées à l'intention de ces rites sont-elles plus modernes que celles du sacrifice de sōma : voir sur ce point, supra, p. 7, et Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. ix sq. M. Knauer (*Festgruss an Roth*, p. 64) a écrit que le rituel *gṛhya* ou du culte domestique « est, à n'envisager de part et d'autre que les grandes lignes, par la forme comme par le fond, antérieur au rituel du sōma » ou du grand sacrifice à trois feux ; mais, si la proposition doit s'entendre de la rédaction littéraire de l'un et de l'autre, je la tiens pour absolument erronée.

2. A très peu d'exceptions près : *Sacred Books of the East*, XXX, p. xviii sq.

3. Soit « Précis du rituel domestique ».

4. *Sacred Books of the East*, XXX, p. xxxiv.

rature narrative et le théâtre, fournissent aussi leur contingent à cette restitution de l'esprit religieux de l'Inde.

On ne s'attardera point à définir ici la part de chacun de ces derniers ouvrages dans l'ensemble de la tâche : elle ressortirait du présent livre tout entier, s'il avait été donné à un seul auteur de parcourir en plus d'un sens un domaine d'une aussi considérable étendue. Un exemple entre cent : rien n'éclaire mieux la question de la survivance après le trépas, que la croyance aux esprits ; or, sur cette croyance, que saurions-nous, si nous nous en tenions au Vêda ? Il faut descendre jusqu'aux recueils bouddhiques de contes de revenants (*Pêtavatthu*) et similaires, mais, — bien entendu, — ne jamais oublier dans cette extrémité que ces témoins déposent plusieurs siècles après l'événement et que leur autorité est sujette à caution.

LE VÉDA ET L'AVESTA.

La littérature avestique est trop proche parente de celle du Vêda, pour qu'on se flatte d'être complet sur l'une sans avoir au moins donné un coup d'œil à l'autre.

On constate aujourd'hui, à la fois dans ces deux domaines scientifiques, une assez forte tendance à les tenir séparés : la langue seule en fait l'unité, si l'on en croit certaine école¹, et la langue est, de tous les éléments de la vie d'un peuple, incontestablement le plus tenace ; quant à la littérature, elle doit s'expliquer indépendamment et par elle-même, le Vêda par le Vêda, l'Avesta par l'Avesta. Appelée à réagir contre les excès d'une comparaison hâtive et superficielle, qui réalise l'unité en négligeant les particularités nationales, on doit s'attendre à ce que cette doctrine à son tour, comme toutes les doctrines de réaction, pêche gravement par l'excès contraire.

A n'envisager d'abord que la langue, il n'est pas exagéré de

1. Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I, p. xxix.

dire que tels chapitres de l'Avesta ressemblent plus à la première manière du Véda, que celle-ci à la langue du Mahābhārata. Le sanscrit et le zend ne sont, phonétiquement, guère plus éloignés l'un de l'autre, que deux dialectes grecs, ou le français du provençal ; les relations grammaticales, la syntaxe encore fort simple, le vocabulaire sont essentiellement identiques ; bien plus, certains tours d'expression sont en faveur dans le Véda et l'Avesta, qui ne se retrouvent plus dans le sanscrit postérieur. Ce n'est pas assez de dire qu'on peut traduire mot pour mot, rien qu'en observant les substitutions constantes de voyelles et consonnes, une strophe avestique en védique¹ : il faut ajouter que le résultat de ce petit travail est souvent une strophe védique aussi juste de correction et de style que conforme à l'esprit général de la poésie des Védas².

1. Bartholomæ, *Handbuch der altiranischen Dialekte*, p. v. Cf. Mills, *Festgruss an Roth*, p. 193 sq.

2. Les formules de prose qui, dans l'un et l'autre culte, accompagnent les bénédictions et les exorcismes, me paraissent également se ramener à un même type originaire. Le prêtre avestique, en puisant l'eau bénite (*zaothra*) au moyen du double vase affecté à cet usage, récite : « Pour donner paix aux saints et aux justes, je te puise » (fragment 7 Westergaard). A l'arbre où il va cueillir les branches pour le baresman, il dit : « Hommage à toi, bon et saint arbre, que Mazda créa » (Vend. 19. 18). En apprêtant le haoma, il frappe successivement du pilon les quatre faces du mortier et dit : « Un coup contre le maudit Angra-Mainyu... Un coup contre Aeshma à l'arme meurtrière... Un coup contre les démons de Māzana... Un coup contre tous les démons et malins ennemis de Vareṇa » (Yasna 27. 1). Quiconque s'est rendu familière la langue des *yajus* védiques la reconnaîtra d'emblée dans cette phraséologie : cf. supra, p. 13. En voici d'abondant quelques spécimens empruntés à diverses phases de la liturgie védique. — « En vue de l'inépuisable de la mer, je vous puise. » — « Tu es protection, donne-moi protection ; hommage à toi, ne me fais point de mal. » — « Brûlé est le démon, brûlés les esprits impurs. » — « Banni est Araru de la terre, de l'emplacement du sacrifice des dieux. » — J'irai plus loin : il se pourrait même à la rigueur, soit dit en passant, que les énumérations doctrinales ci-dessous et similaires relevassent d'une même forme d'exposition primitive. Avesta (Yasna 10.16) : « A cinq choses j'appartiens, à cinq choses je n'appartiens pas ; à la bonne pensée j'appartiens, à la mauvaise pensée je n'appartiens pas ; à la bonne parole j'appartiens,

Mais la forme n'est pas seule en cause, et les concordances de fond, soit mythologiques, soit religieuses, lui cèdent à peine en précision. Quoi de plus naturel ? Admettons un instant, dans toute sa radicale crudité, la proposition de nos contradicteurs : le Vêda et l'Avesta nous attestent chacun une nation distincte, un caractère national parfaitement tranché ; mais, là même où l'isolement historique imprime à un peuple une orientation nouvelle, a-t-on jamais vu ce mouvement aboutir à quelque création *ex nihilo* d'un patrimoine intellectuel tout entier ? Fatalement les débris ou les vestiges du passé, soit épars, soit encore agglomérés, surnageront dans le présent. Si considérable que nous apparaisse la révolution religieuse qui pour nous, à tort ou à raison, se rattache au nom de Zarathushtra, elle ne doit pas nous faire méconnaître le fond inébranlable de conceptions mythiques et de rites traditionnels qui en fait l'assise, et qui, dans les profondeurs d'un lointain passé, constitue l'unité primitive de la religion de Zarathushtra et des croyances védiques. On s'en convaincra par quelques exemples.

Indra, dira-t-on, le protagoniste de la mythologie antique, a presque disparu de l'Avesta. Il est vrai ; mais Verethraghna tient sa place, et mieux que sa place, puisque son nom même

à la mauvaise parole je n'appartiens pas ; » etc. Livres bouddhiques (*Vinaya-Piṭaka, Mahācagga* I. 36) : « Un moine affecté de cinq qualités ne doit pas accomplir la consécration : sa moralité n'est point parfaite, sa contemplation n'est point parfaite... Un moine affecté de cinq qualités peut accomplir la consécration : sa moralité est parfaite ; » etc. Ou bien encore (*Cullavagga* IX. 3) : Il y a un refus illégitime de confession, un légitime ; il y a deux... trois (ainsi de suite jusqu'à dix) refus illégitimes de confession, dix légitimes (suit l'énumération, toujours avec juxtaposition des contraires). Ces cas sont légion : citons-en un encore. Vendidad 13. 44 : Un chien a l'essence de huit sortes de gens : l'essence d'un prêtre, l'essence d'un guerrier, etc. (suit le détail). Livres bouddhiques (cf. Oldenberg, *Bouddha*, trad. Foucher, p. 102 : Il y a sept sortes d'épouse qu'un homme peut avoir ; qui sont ces sept ? celle qui ressemble à une homicide, celle qui ressemble à une femme de rapine, celle qui ressemble à une grande dame, etc.

1. Pischel et Geldner *op. et loc. citt.*

reproduit le surnom du formidable dieu de l'orage, Indra Vṛtrahan, « meurtrier de Vṛtra ».

Que dire du grand Asura, dieu et roi, que l'Inde révère sous le nom de Varuṇa, et dont l'Avesta a fait le dispensateur de tout bien, le dieu par excellence, Ahuramazda ? De part et d'autre, il garde, jusqu'au détail infime, ses traits caractéristiques. De part et d'autre, il règne sur la vérité ou l'ordre suprême (en védique *ṛta*, en zend *asha*, c'est le même mot). Comme Varuṇa, l'Ahura des Perses est en connexion intime avec le dieu Mitra ; comme lui, il tient la tête d'une famille de sept dieux lumineux. Varuṇa retient le soleil, l'empêche de tomber du ciel (*ava-pad*), lui trace sa route dans les espaces ; Ahura retient la terre, l'empêche de tomber (*ava-pad*), fraie la route au soleil et aux constellations¹. Est-ce tout ? Non : le type même de tous ces dieux², qui traversent les cieux sur leurs chars de combat attelés de chevaux, — étincelants et loyaux, presque exempts des tares de perfidie, de cruauté ou de licence dont d'autres mythologies les entachent, mais étrangers aussi à l'idéal de beauté qui relève le panthéon olympique, — ce type splendide de l'Ārya divinisé n'a point dans la poésie avestique moins de relief que dans le Vēda.

Communes aux deux peuples, au point de se compléter mutuellement, sont aussi les conceptions relatives à la mort, au premier homme qui en passa le seuil redoutable et devint roi des morts : ici, Yama, fils de Vivasvant ; là, Yima, fils de Vivañhvant. Commun, enfin, le sacrifice. Leur oblation la plus précieuse, c'est le *sōma* védique, le *haoma* avestique, que de part et d'autre leurs prêtres appellent « le roi des plantes, qui croît dans la montagne, que la pluie céleste a nourri, que l'aigle ou les

1. R. V. I. 105. 3 ; car c'est évidemment à Varuṇa que songe le poète ; et voir d'autres passages dans Bergaigne, *Rel. Védique*, III, p. 118. — Yasna 44. 3-4 ; et cf. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 51.

2. Notons à ce propos que l'Avesta, tout comme le Vēda, a conservé le nombre traditionnel de 33 dieux : J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 39, n. 5.

aigles ont apporté » : on en extrait le suc par pressurage, on le passe au filtre de laine, on y mêle du lait. Il ne manque vraiment à l'Éran que le buveur de sōma, le dieu Indra : il a dû disparaître dans le caractère spiritualiste que Zarathushtra a imprimé à sa religion, et son banquet d'ivrogne a fait place à des consécérations vagues, à des survivances appâties et tournées au symbolisme ; mais l'identité des deux rituels n'en est pas moins manifeste, ici et partout ailleurs. L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbe, qui est censé le siège de la divinité : en védique, c'est le *barhis* ; dans l'Avesta, le *baresman*¹ ; et, quoique celui-ci en ait changé l'aspect extérieur, il le dit *stereta* « jonché », tout comme l'Inde l'appelle *stīrṇa* ; l'homme pieux se désigne par la même périphrase, « celui dont la jonchée est parée ». C'est le même prêtre, ici le hōtar, là le zaotar, qui récite les prières dont la forme poétique est, dans les deux recueils, si concordante. Et ces prières portent sur les mêmes objets, reflétant ainsi les vœux naïfs des croyants de l'antique unité indo-éranienne : puissons-nous franchir victorieusement les haines, échapper au loup et au larron ! puissent les gens et le bétail prospérer, le cheval se ruer fougueux au combat, une descendance drue et forte perpétuer la race ! ou bien encore — abandon serein de la piété dans les mains de la divinité — que la volonté d'en haut soit faite !

La pensée de l'Avesta, sans doute, est traversée de bien des courants nouveaux. Le Véda donne à la lecture une impression beaucoup plus franche : on se sent dans un milieu d'idées qui ont pu être exprimées dès l'époque indo-éranienne, qui l'ont été même, et en termes identiques. Que, de ces temps préhistoriques à l'aurore de la période védique, la pensée et l'expression se soient tout à la fois compliquées et raidies, qu'en particulier les raffinements de mysticisme dont elles se sont obscurcies portent exclusivement la marque du génie

1. L'identité origininaire de ces deux accessoires ressortira de notre description du culte et du sacrifice

hindou, c'est ce que nul ne sera tenté de contester. Mais personne non plus n'est en état de nous persuader que cette évolution antique de l'idée religieuse ait été à beaucoup près aussi profonde, que celle qui sépare le védisme primitif de la doctrine bouddhique¹. Le changement d'habitat qui isola les Indiens des Éraniens ne pouvait manquer de retentir en mille manières sur l'ensemble de la vie religieuse; mais ce ferment d'évolution demandait du temps pour se développer. Le progrès de la civilisation s'accélère à mesure que la pensée plus libre prend conscience d'elle-même et que s'affirme davantage la personnalité : les philosophes des Upanishads et sans doute aussi, de l'autre côté des monts, les disciples de Zoroastre ont formé en eux-mêmes et projeté au dehors une représentation bien plus adéquate de l'univers; mais la pensée védique ne s'est dégagée que lentement des brumes du rêve.

Il ne nous paraît donc pas légitime de priver l'interprétation du Vêda du secours qu'elle peut recevoir du rapprochement avec l'Avesta et les survivances de religion préhistorique qu'il contient en nombre encore respectable. Si sa grammaire éclaire sur bien des points celle du Vêda, nous devons croire — et plus d'un résultat acquis confirme cette espérance — que la comparaison de sa religion et de sa mythologie avec celles du Vêda armera en mainte occasion la critique persévérante et judicieuse d'un critérium sûr, pour opérer le départ des croyances anciennes et des éléments surajoutés, en combler les lacunes, en restituer le sens aboli.

1. Entre Ahura et le Varuṇa védique, il y a, non seulement toute la distance de l'indo-éranisme au védisme, mais encore toute la distance de l'indo-éranisme à l'avestisme, ou en d'autres termes toute la révolution zoroastrienne; et pourtant, il est à peine outré de dire que le Varuṇa védique ressemble plus à l'Ahura de l'Avesta qu'au Varuṇa de l'Inde post-védique.

DE LA MÉTHODE COMPARATIVE
DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS INDO-EUROPÉENNES
ET DES RELIGIONS EN GÉNÉRAL.

Si, du domaine indo-éranien, nous passons à celui de la famille indo-européenne tout entière, la mythologie comparée perd pied et ses résultats se raréfient.

Gardons-nous, sans doute, du travers de ces sceptiques qui dénieient aux Indo-Européens la connaissance d'aucun dieu, ne leur concèdent que des croyances animiques ou des démons inférieurs, esprits des bois et des vents, nymphes des eaux, puissances morbides, et repoussent *a priori* tout rapprochement entre le panthéon de l'Inde et celui de la Grèce ou de la Germanie. Ce parti pris de négation peut trouver son excuse, soit dans la réaction légitime contre des rapprochements illusoires du genre de Sāramēya = Hermeiās¹, soit dans la direction nouvelle qu'imprimèrent à la science les imposants travaux de Mannhardt sur les mythologies des races sauvages. Mais Mannhardt fut le premier à la prémunir contre la tendance à tourner trop court. A qui juge de sang-froid il n'apparaît aucun motif de croire que nos pères, au temps de la séparation ethnique, fussent encore de simples sauvages. Proscrivons les identifications hâtives, avec leur cortège d'étymologies qui remontent pour la plupart à l'âge héroïque de la linguistique indo-européenne; mais ne récusons pas les similitudes intrinsèques, qui précèdent, à n'en point douter, d'un fonds de mythes commun.

Les Indo-Européens avaient des dieux, rien n'est moins contestable. Le signe sur lequel s'opérait pour eux la synthèse des attributs de la divinité, le mot **deivos*, implique qu'ils localisaient au ciel les plus grands de ces agents souverains.

1. Plus récents, mais de même acabit, sont les rapprochements Saparyēṇya = Apollōn, *Yābhayishṭha = Hēphaistos, qui semblent des revenants d'un autre âge.

L'un d'entre eux, c'était « le Père Ciel » en personne : il est probable qu'il occupait dans l'assemblée une place d'honneur¹ ; et toutefois il le cédait en rang et en puissance au dieu de l'orage, armé du foudre et vainqueur du dragon qui retient les eaux captives. D'autres déités se laissent également ramener au temps de l'unité indo-européenne : demi-dieux, comme le couple de jeunes héros où s'incarnent l'étoile du soir et celle du matin ; dieu des routes et des voyageurs, un Hermès qui se nomme Pūshan ; sylphes, ondines, et le reste. Il en faut dire autant des exploits mythiques de ces dieux : victoire du dieu de l'orage sur le dragon ; Indra, Héraclès ou Hercule délivrant les vaches prisonnières des Panis, de Géryon ou de Cacus ; les Dioscures associés à la vierge solaire ; les déesses s'unissant à des mortels, telle la Néréide qui s'appelle, suivant les climats, Urvaçī, Thétis ou Mélusine².

1. Selon von Bradke (*Dyāus Asura*, p.110), la religion des Indo-Européens était un polythéisme de constitution monarchique, présidé par un roi-patriarche, le Père Ciel. Pour moi, j'en doute. Que, ce nom étant donné, on en ait conclu, plus ou moins fermement, que tous les dieux étaient les enfants du Père Ciel, je le veux bien, encore que le nom de « célestes » (**deivos*) attribué aux dieux me paraisse un indice bien faible à l'appui ; mais que cette paternité du Ciel impliquât une croyance positive à sa souveraineté et qu'une telle croyance dominât alors la vie religieuse, j'ai peine à le croire. Des manifestations de la phénoménalité ambiante, les hommes, par milliers, ont tiré les dieux ; mais d'une organisation qui fasse de cette foule vague et flottante un peuple de dieux sous le commandement d'un dieu suprême, il n'y a rien ou presque rien encore dans le Véda ; et comment admettre qu'un tel organisme se soit constitué en un temps de beaucoup antérieur ? Les Indo-Européens ont dû avoir un dieu de l'orage distinct du dieu du ciel, comme Indra l'est de Dyaus, Hēraklēs de Zeus, Thōr-Donar de Týr-Ziu, ou enfin du dieu du ciel, quel qu'il soit, chez les Germains : or il est bien difficile de croire que le dieu de l'orage ait jamais été, dans le culte et la croyance, un subordonné du dieu du ciel.

2. Parmi les faces du problème religieux, il en est une qui échappe tout particulièrement à notre investigation présente : la restitution d'un culte indo-européen par la comparaison des formes culturelles de chacune des branches de la grande famille. Il est très sûr, par exemple, que le sacrifice védique et le sacrifice hellénique présentent de nombreuses et essentielles ressemblances ; mais le sacri-

Il ne saurait entrer dans nos vues de présenter ici un tableau complet du panthéon et du folklore proethniques : tenons-nous-en à cette esquisse rapide. Quant aux innovations indo-éranienne, la plus importante à nos yeux est l'introduction de Varuṇa et de son cortège de dieux lumineux, communs au Vēda et à l'Avēsta, mais inconnus de la période indo-européenne, et, selon nous, importés du dehors. Il faut signaler aussi le développement particulier du culte du sōma, qui pourtant se réclame de plus lointaines origines, et l'importance croissante du rôle dévolu au dieu Agni. Cette évolution vient aboutir au stade, déjà défini plus haut, de la transition entre l'indo-éranisme et l'indianisme propre ; et nulle part, en dépit des variations en innovation ou désuétude qui émaillent cette longue chaîne, il n'est possible d'y relever une véritable solution de continuité¹. Sans doute les facteurs de l'évolution mythologique et religieuse ont toujours un côté vague, qui em-

plie sémitique les partage presque toutes avec eux, sans parler de coïncidences relevées dans d'autres domaines infiniment plus distants. Démêler sur ce point un ensemble de pratiques qui constitue le patrimoine exclusif de la famille indo-européenne, c'est à quoi il ne faut passer pour l'instant.

1. « Les anciens dieux indo-européens », écrivent MM. Pischel et Geldner (*Vedische Studien*, I, p. xxvii), « n'ont dans le Vēda presque plus de légende : les uns, comme Dyans, sont relégués à l'extrême arrière-plan ; les autres y passent peu à peu sous nos yeux. D'autre part, les grands cycles légendaires se groupent autour de dieux nouveaux. Que l'on pèse cette double considération, et l'on ne pourra se défendre d'en conclure que la mythologie a subi dans l'intervalle une sorte de catastrophe : en d'autres termes, la légende des dieux védiques représente une couche plus moderne, qui sans doute peut être traversée de réminiscences de l'ancien mythe indo-européen, mais qui, de sa nature propre, est essentiellement indienne, et dont les racines plongent en plein folklore de l'Inde. » Je ne puis que répéter que mon point de vue est à l'antipode de celui des savants auteurs : pour nous, par exemple, Indra et les Aṣvins sont des personnages divins auxquels l'âge indien a bien pu rattacher maint élément légendaire, mais qui, dans leurs traits caractéristiques, portent l'empreinte incontestable d'une origine indo-européenne ; et de même, Varuṇa et les Adityas, d'une origine indo-éranienne. Et dans cette parfaite continuité nous ne voyons point de place pour une catastrophe.

pêche de traduire en lois fixes les effets de leur action¹ : la méthode comparative se sent bien moins à l'aise sur ce terrain qu'en grammaire ; mais, si mince qu'en soit le profit pour la claire intelligence d'une seule des religions de notre race, la recherche consciencieuse serait mal venue à s'en désintéresser.

Les rapprochements se multiplient, si, de la sphère des dieux et de leurs légendes, on descend à celle des démons inférieurs, des cultes magiques, des possessions, des observances vulgaires, — jeûne, chasteté, etc., — puis aux croyances animiques et aux rites mortuaires. Seulement, dans cet ordre d'idées, la comparaison réduite à la seule famille indo-européenne perd presque toute valeur. Il convient de l'étendre bien au delà de cette frontière arbitraire. La parole, ici, est à l'ethnologie, qui nous montre des croyances et des coutumes pareilles répandues par toute la terre. Les rudiments d'idées qui les inspirent forment une couche antérieure et sous-jacente à la culture relative qui ressort des productions de l'âge védique : parfois, cette couche, étendue et cohérente, n'a point de secrets pour l'explorateur ; parfois, elle se brise en menus feuillets, qui se mélangent et se confondent avec des éléments hétérogènes. Ça et là, on peut bien songer à l'infiltration d'un folklore étranger, celui des aborigènes mêmes de l'Inde ; mais, en principe, on ne saurait se défendre d'y reconnaître les survivances de la mentalité du sauvage, par laquelle les Indo-Européens ou leurs ancêtres ont passé comme tous les peuples du monde. Dédaigner ces données primitives, imaginer une génération spontanée qui eût tiré toute formée du sein de la nature l'armée des dieux célestes, serait une erreur aussi grave que celle du linguiste qui prétendrait chercher dans la langue indo-européenne la première manifestation de la parole humaine.

Alors qu'il s'agit du départ des éléments jeunes ou vieux de la croyance indo-européenne, — recherche qui, nous

1. Ce point de vue vaut qu'on y revienne : cf. infra p. 44.

l'avons vu, ne trouve point dans l'âge de la documentation une base suffisante, — les renseignements fournis par l'ethnologie sur les formes inférieures de la religion apportent souvent un critérium décisif. Ils projettent un jour nouveau sur des croyances et des coutumes vieilles jusqu'à l'usure, rendues méconnaissables par les changements qu'elles ont subis ou les éléments adventices dont elles se sont surchargées. A la hâtive illusion d'un monde indien isolé, enfermé dans ses limites et les lois de son développement propre, ils nous permettent de substituer la saine vue d'un indianisme que cent liens rattachent à d'autres domaines de vie religieuse, et qui vaut autant qu'eux, mais non point davantage, pour l'histoire intellectuelle de l'humanité.

L'exégète étranger à l'ethnologie ne se dissimule pas le danger des reconnaissances poussées sur ce territoire immense encore si peu exploré. Et pourtant, à tous risques, il faut oser. Le chemin n'est pas frayé, mais on sait où il mène : la solution des grands problèmes védiques est au bout. Nous n'hésiterons point à y essayer nos pas.

PREMIÈRE PARTIE

LES DIVINITÉS VÉDIQUES EN GÉNÉRAL

LES DIVINITÉS VÉDIQUES
DANS LEUR RELATION AVEC LA NATURE
ET LES PHÉNOMÈNES SUR LESQUELS REPOSE LE MYTHE.

Divinités naturalistes et anthropomorphisme. — Pour l'homme des temps védiques, l'univers qui l'environne est plein d'âmes vivantes : le ciel et la terre, le bois et la montagne, l'arbre et l'animal, l'eau terrestre et l'eau céleste du nuage, tout est fourmillement d'esprits malins ou propices. Incarnés ou invisibles, des essaims voltigeants cernent les demeures : lutins difformes ou déguisés en bêtes ; âmes des morts, parents, amis ou ennemis ; ici, un gardien tutélaire ; là, un démon qui apporte maladie et souffrance, un vampire qui épuise le sang et les forces. Il n'est pas jusqu'à l'outil fait de main d'homme, qui n'ait une âme, ou bienfaisante, ou cruelle : le guerrier révère le dieu char, le dieu tambour et la déesse flèche ; le laboureur, son soc, et le joueur, ses dés ; le prêtre, dont la liturgie est sur ce point des plus explicites, adore la pierre qui pressure le sōma, la jonchée où les dieux viennent s'asseoir, le poteau où l'on attache la victime, les portes divines qui donnent accès aux déités alléchées par l'oblation. Tantôt, c'est de véritables âmes que l'homme se voit entouré ; tantôt, à la faveur d'une représentation plus affinée, il imagine des substances ou des fluides doués de propriétés curatives ou morbides ; et la foi flotte en cette alternative. L'art de commander à ces puissances occultes ou de faire tourner à bien les vertus de ces corps, est

magie bien plutôt que culte ; c'est l'héritage d'un passé immémorial, où les ancêtres des Indo-Européens n'avaient pas dépassé le stade des superstitions grossières, ni leurs prêtres l'état mental des chamans ou sorciers conjurateurs de l'Asie sauvage actuelle.

Sur cette toile de fond s'avance la noble théorie des dieux et du culte supérieurs. Ces dieux présentent tous, quoique à des degrés divers dans le détail, le caractère général et irrécusable de l'anthropomorphisme : ce sont des hommes élevés à une puissance et majesté surhumaine, agités des mêmes passions que les hommes, nés comme eux, et toutefois exempts de la servitude de la mort. Tels étaient déjà les dieux de la période indo-européenne, du moins au temps le plus voisin de la scission ethnique, témoin le Père Ciel, le dieu qui combat dans la tempête, les jeunes et radieux Dioscures. Il n'est pas moins avéré que ces déités indo-européennes et védiques incarnent, toutes ou presque toutes, des objets observés dans la nature ou des forces mises en jeu dans ses phénomènes¹. Abstenons-nous, ici, de relever les

1. Je repousse de toutes mes forces l'opinion que Gruppe (*die griechischen Culte und Mythen*, I, p. 296) attribue, — sans trop de fondement, ce me semble, — à Bergaigne, et suivant laquelle les mythes divins du Védane procéderaient point directement de la phénoménalité extérieure, mais seraient issus du rituel, dont les phases auraient été secondairement assimilées à tel ou tel phénomène de la nature. Je ne crois pas devoir discuter en détail cette théorie : les objections qu'elle soulève se trouvent, si je ne me trompe, implicitement contenues dans ma propre exposition de la mythologie et du rituel. Un mot seulement sur la façon dont je conçois les rapports de ces deux éléments. Ces dieux, dont le concept émane presque toujours du naturalisme primitif, il est un art de les rendre favorables ou inoffensifs à l'homme ; et cet art, c'est le rituel qui l'enferme : le mythe décrit le tonitruant dont les armes délivrent les eaux célestes ; les rites l'incitent à déployer de même son héroïsme, pour procurer aux hommes pieux cette faveur ou toute autre analogue. A cet effet le rituel a des procédés à peu près constants : il faut donner à boire et à manger au dieu, le prier, le louer. Ces procédés n'ont d'ailleurs aucun rapport avec la nature particulière des exploits qu'on le sollicite d'accomplir : encore que, dans le détail, ils soient susceptibles de variation, — quand, par exemple, le temps rituel de l'oblation ou la nature de la victime animale dépend de la nature du dieu invoqué,

traces d'un culte zoomorphique antérieur à l'anthropomorphisme spécifique de notre préhistoire : il convient de réserver ce détail pour un examen ultérieur ; car il n'entre pas dans notre plan, et le temps n'est pas venu encore, d'ouvrir l'exposé des croyances védiques par une restitution conjecturale du folklore antérieur qu'elles présupposent. Mieux vaut partir du connu, des idées que le védisme place au premier plan, et définir le rapport de ses dieux à forme humaine avec les objets et les phénomènes naturels auxquels ils répondent.

Ce rapport est essentiellement variable : le substratum naturaliste, parfois, disparaît sous l'incarnation humaine, et parfois la recouvre ; Agni, le dieu du feu, a bien moins de corps qu'Indra, le dieu de l'orage ; le dieu solaire Sūrya, que le dieu solaire Mitra. De ces différences on peut imaginer bien des causes : le nom, d'abord, qui, lorsqu'il était à la fois propre et commun, rattachait étroitement le dieu à ses origines ; l'antiquité ou la modernité relative du concept ; la juxtaposition de dieux indigènes et de déités venues du dehors. Mais c'est la nature même du substratum qui me paraît ici essentiellement décisive. Que l'on compare, à ce point de vue, Agni (le feu) ou Ushas (l'aurore) avec Indra : les premiers offrent à l'œil une représentation claire et complète, on voit Agni et Ushas, mais nul n'a jamais vu dans l'orage rien qui réponde à Indra¹. Voilà bien les sombres amas de nuées qu'il déchire pour délivrer les eaux ; mais

— toujours est-il que, dans l'ensemble, ils ne nous apprennent guère davantage de la personnalité de ce dieu, sinon qu'il est grand mangeur, grand buveur et sensible à la flatterie. Il va de soi qu'à la faveur du développement progressif du culte peuvent naître, dans la suite, des dieux dont l'origine est, exclusivement ou pour la plus grande part, due à un concept cultuel (Agni, Sōma, Bṛhaspati, etc.), comme aussi il peut y avoir des rites qui soient d'un bout à l'autre l'imitation de quelque phénomène naturel (la *sautrāmaṇi*, par exemple) ; mais ce sont là, d'une part et de l'autre, des cas tout à fait isolés, qui demeurent hors de cause dans la question générale des rapports de la mythologie et du rituel.

1. Plus exactement, il faudrait substituer ici à l'Indra du Vēda, qui n'est plus, à proprement parler, un dieu de l'orage, le dieu anté-védique qui l'a précédé.

Indra, où est-il? Ce vide, l'imagination mythique s'emploie à le combler, et, comme aucun contour naturel ne limite sa fantaisie, le héros qu'elle y figure revêt aisément les traits d'un homme¹. Ce n'est pas tout : la présence constante d'Agni, les allées et venues régulières d'Ushas tiennent en échec le développement ultérieur du mythe qui les concerne ; mais l'orage n'est ni continu ni périodique ; rien ne contient Indra, rien ne l'empêche d'errer au gré de son caprice, de s'illustrer çà et là d'exploits tout à fait étrangers à l'orage, quoique toujours dignes de son sublime héroïsme. Ainsi, le caractère humain tendra à prévaloir, orientera le mythe vers de nouvelles voies, fera parfois oublier — nous en verrons bien des exemples — le noyau central autour duquel il a rayonné, tandis qu'un dieu du type d'Agni demeurera toujours intimement uni au phénomène naturel qui porte le même nom que lui.

Cherchons maintenant à serrer de plus près la relation qui préside à cette union de l'objet et de la déité. Disons-nous, par exemple, qu'entre plusieurs l'habitat préféré d'Agni est le feu? que c'est le milieu où il exerce de prédilection son activité? Ou bien Agni et le feu font-ils un tout inséparable? L'élément, enfin, est-il simplement la demeure, est-il le corps du dieu?

Le nom, dès l'abord, favorise ce dernier point de vue : le dieu s'appelle « Feu ». Où il y a du feu, là est le dieu ; où il n'y en a pas, il ne semble point que le Rig-Véda admette sa présence. S'il parle d'Agni caché dans les eaux ou les plantes, ce n'est point une raison pour séparer Agni du feu ; tout au contraire, car c'est le feu qu'on se représente ainsi à l'état latent dans le bois ou dans la nuée humide². Celui qui

1. Ou éventuellement, le monstre, l'animal divin, que plus tard remplace un dieu anthropomorphe.

2. Par la même raison, si on l'a conçu zoomorphe, sa forme originale sera tout naturellement l'animalité pure.

3. Alors même qu'Agni est dit le messager d'entre terre et ciel, entre les hommes et les dieux, il ne s'ensuit pas qu'on le sépare de la colonne de flamme dont l'ardeur, l'éclat et la fumée montent dans les hauteurs infinies de l'espace. Cf. R. V. VII. 3. 3.

allume du feu par friction, voit-on qu'il commence par produire l'élément matériel et prie ensuite le dieu d'y pénétrer? Non, il engendre le dieu, il le fait naître : — « Des bois de friction les hommes, avec piété, par l'effort de leurs mains, ont fait naître Agni le bien-loué » ; — « L'immortel a été engendré par les mortels » ; — « O hommes, faites jaillir par friction le sage qui ne ment point, le savant, l'immortel au bel aspect ; lui, l'étendard du sacrifice, le chef de file, Agni, ô hommes, engendrez-le, le propice¹ ». — Aussi les formules qui dotent Agni de forme humaine sont-elles bien plus rares et surtout moins nettes que pour Indra ; encore une fois, c'est qu'on voit le corps d'Agni et qu'il ne ressemble pas à celui d'un homme.

L'identification d'Agni et du feu s'aheurte cependant à une grave difficulté, qui en fait, à l'appui de notre thèse, un exemple relativement médiocre : dans la nature, le feu se manifeste en apparitions multiples et simultanées. De cette multiplicité Agni participe dans une certaine mesure : il est « l'Agni unique qui brûle en mille lieux » (R. V. VIII. 58.2) ; et nous ne saurions douter qu'il fût un temps où, conçu ainsi comme individuel et légion, il était adoré à titre de démon de tel ou tel brasier en particulier. Mais il existait d'autres dieux, celui du ciel, celui du soleil, uniques ceux-là, chacun souverain et sans pair de par sa nature objective : celui du feu se modela sur eux, et « celui qui brûle en mille lieux » devint, lui aussi, « l'Agni unique² ». La solution de cette antinomie, les poètes du Véda ne l'ont point tentée, et cette énigme demeure un des innombrables paradoxes où se plaît leur œuvre. Ils ne pouvaient pourtant se dissimuler que ce concept du dieu unique ne concordait point avec son identification au feu terrestre : aussi trouvons-nous, côte à côte

1. R. V. VII. 1. 1 ; III. 29. 13 et 5.

2. Cf. Bergaigne, *Religion védique*, I, p. 19. Par exemple, R. V. III. 29. 7, on allume par friction un feu nouveau, et immédiatement après (stance 9), il est dit de ce feu : « Voici l'Agni de par lequel les dieux ont triomphé des ennemis. » Le nouveau feu est identique à l'ancien.

avec l'idée de la génération toujours nouvelle du dieu qui naît des bois, celle d'une descente du dieu dans le feu allumé par la main des hommes ; idée confuse, rarement effleurée, je le veux bien, et même, si je ne me trompe, encore inconnue des textes de la première manière.

Sans doute, lorsque le feu commence à poindre au creux du tourniquet, et qu'on lui dit « Descends, ô Jātavédās, et va, toi qui sais le faire, porter derechef aux dieux notre oblation¹ », ce nouveau concept reste incertain : il ne semble pas qu'il s'agisse de faire descendre le dieu de ses hauteurs célestes ; c'est bien plutôt le feu qui descend de la cachette qu'il occupe au sein du bois lui-même². Plus significative est la formule qui intervient lors de la construction de l'autel du feu, au moment de l'allumage : « Du lointain le plus lointain, viens à nous, ô dieu, avec tes chevaux rouges³ ». Le rite sur lequel on reviendra plus bas⁴, qui consiste à amener à l'endroit où s'opère la friction un cheval blanc qui doit la regarder faire, pourrait également symboliser l'union du dieu Agni, représenté par le cheval, avec le feu nouveau-né ; mais rien n'est moins sûr que de vouloir tirer d'une pareille coutume magique une conclusion quelque peu précise : la présence de l'animal fougueux n'a peut-être d'autre but que d'activer l'effort du feu qu'on invite à se dégager des bois, et dès lors la relation du dieu et de son élément ne serait point en cause. Ajoutons que, dans un hymne de la dernière manière (R. V. X. 12. 1), Agni qu'on enflamme est dit le dieu qui assiste le mortel pour le sacri-

1. Apastamba - Çrauta-Sūtra, V. 10. 12 ; Taittiriya-Brāhmaṇa, II. 5. 8. 8.

2. La teneur même de la formule, « va *derechef* porter aux dieux », indique une sorte de rappel adressé au feu, qu'un certain rite a fait « remonter » dans les bois de friction, et que maintenant, par une friction nouvelle, on en fait « redescendre » ; cf. Çāṅkhāyana-Çrauta-Sūtra, II. 17. 8. Puisque la même formule s'emploie au moment même et à la suite de la friction, l'idée de la « descente d'Agni » ne saurait avoir dans les deux cas deux sens différents.

3. Vājasanēyi-Saṃhitā, 11. 72. Pour plus de détail sur le rituel afférent, voir *Indische Studien*, XIII, p. 227.

4. Cf. *infra* p. 64-65.

fice, et qui se pose, en qualité de prêtre officiant, « allant à son domaine ». L'expression est la même que celle qui désigne communément le passage de l'âme dans le monde des esprits¹ : ainsi, dans le sacrifice des hommes, le dieu atteint son but, entre dans sa patrie, comme l'âme humaine au séjour de la béatitude; concept qui sépare entièrement le dieu de son élément visible.

Il est superflu de multiplier les détails : la distinction du concept originaire et des modifications postérieures qu'il a subies est ici fort aisée. Au début, Agni n'est que le feu matériel, doué d'une âme divine; puis il devient un être idéal, dont l'existence se peut concevoir indépendamment de la matière. Si, dans ce cas particulier, l'antinomie des feux multiples et du dieu unique a dû favoriser cette scission, dans nombre d'autres, au contraire, l'identité du dieu et du phénomène naturel subsiste sans altération possible : Sūrya et le soleil, Ushas et l'aurore, sont uniques dans les deux sens²; Āpas ou les eaux, multiples dans la nature, le sont aussi dans le panthéon³. Où luit l'aurore, le poète védique contemple la déesse resplendissante qui dévoile son sein; où se lève le soleil, il voit le divin fils du ciel qui perce les lointains; où coulent les eaux, ce sont les déesses qui poursuivent leur course infatigable, et, pour faire entendre que l'eau est salubre, on dit que les déesses Āpas sont bonnes à boire⁴.

1. *scam asuṃ yan*. Remarquer que l'auteur de ce morceau est très probablement le même que l'auteur des hymnes mortuaires X. 14 sqq., qui volontiers appuie sur les thèmes de la mort et de la vie future : un peu plus bas (X. 12. 4), il emploie l'expression *asunitim ayan*. Cf. mes Prolégomènes aux hymnes du Rig-Véda. p. 232 sq.

2. Toutefois, en ce qui concerne l'Aurore, le concept védique flotte, comme on sait, entre la déesse unique aux retours périodiques, et les aurores multiples qui naissent et qui meurent.

3. Est-ce le sexe féminin des Āpas qui les a empêchées de s'incarner, à l'instar d'Agni ou de Sūrya, en une entité permanente et unique ?

4. Au surplus, les eaux ont donné naissance à deux types mythiques : si les Āpas restent identiques à leur élément naturel, les Ap-

Obscurcissements de l'idée primitive et concepts nouveaux.

— Il n'en va point ainsi de toutes les divinités qui symbolisent quelque phénomène naturel. Mitra, très certainement, fut un dieu solaire, au même titre que Sūrya; et, pour moi du moins, il n'est pas moins constant que son compagnon Varuṇa était à l'origine un dieu lunaire¹; mais de celui-là au soleil, de celui-ci à la lune, la relation apparaît tout autre que d'Agni au feu ou d'Ushas à l'aurore. Les poètes védiques n'en ont plus conscience: tout ce qu'ils en ont retenu, c'est quelques traits épars, qui pour nous sont des indices de la nature première de ces dieux, mais pour eux de simples données de fait au delà desquelles ils ne cherchent rien. Mitra et Varuṇa sont des rois lumineux, qui, assis sur leurs trônes célestes, surveillent toutes les actions bonnes ou mauvaises des hommes; ils ont frayé au soleil sa route, le soleil est leur œil, survivance évidente de l'antique personnalité de Mitra, à cela près que dans le Vēda le soleil est aussi bien l'œil de Varuṇa. On constate que Mitra règne particulièrement sur le jour, et Varuṇa sur la nuit: dernier trait où il soit possible d'y reconnaître la lune. Le phénomène naturel, ici, a fait place à une représentation beaucoup plus empreinte d'anthropomorphisme que pour Agni ou Sūrya, et il suffira d'un détail pour la caractériser: Mitra et Varuṇa ont un œil, qui est le soleil; Sūrya est lui-même un œil. Ainsi, ce Mitra, qui ne dut être à l'origine autre chose que le soleil animé et divinisé, en est dans le Vēda presque entièrement détaché.

saras, originairement nymphes aquatiques, en sont une personification plus avancée et plus libre. Les Apsaras sont des femmes d'une divine beauté: elles peuvent quitter leur élément et courir parmi les hommes maintes aventures; et toutefois il demeure entendu qu'alors elles sont des exilées, que leur véritable patrie, c'est toujours leur lac ou leur fleuve, comme le montre le conte de l'ondine Urvaci, la Mélusine de l'Inde. Il y a même un passage du Rig-Vēda (IX. 78. 3) qui identifie complètement les ondines à leur élément: les Apsaras coulent vers le sōma, c'est-à-dire qu'on mélange d'eau ce breuvage.

1. Voir plus bas les sections spécialement consacrées à ces divinités.

Entre ces deux extrêmes, l'Avesta donne le terme moyen, alors qu'il décrit Mithra, qui, le premier de tous les dieux, même « avant le soleil aux chevaux rapides », gravit la montagne du levant et, du haut des belles cimes de Hara, contemple les demeures des Āryas¹. La scission entre le dieu solaire et le soleil ne va point ici au delà de le faire lever avant l'astre qu'en réalité il représente. En matière d'exégèse mythique, l'erreur capitale consiste à vouloir retrouver dans le mythe exactement *tous* les détails du phénomène, à dire, par exemple, dans l'espèce, que Mithra serait la lumière, parce qu'elle apparaît avant le soleil. L'objet naturel qui sert de fond au récit, c'est toujours et uniquement le soleil ; seulement le lien qui unit Mithra à son élément matériel commence à se relâcher².

Pourquoi donc ce dieu solaire revêt-il, dans l'Avesta, et surtout dans le Véda, un aspect si différent de celui du dieu solaire Sūrya ? Pourquoi Varuṇa, dieu lunaire, n'a-t-il plus dans le Véda aucun rapport avec la lune ? La cause essentielle me paraît être l'origine étrangère de ces dieux³ : les déités anāryennes avaient nécessairement moins de prise sur le souvenir āryen ; et, au surplus, leur nom ne les rattachait point expressément à leur élément primitif.

Enfin, ces deux personnalités s'entourèrent de bonne heure d'un nimbe d'idées morales, et leur caractère éthique,

1. Inversement, le Haoma de l'Avesta, qui aborde le prophète officiant à l'autel du feu, sous les traits d'un homme aussi beau qu'il en puisse être dans le monde des choses visibles (Hōm Yasht 1), accuse un degré d'anthropomorphisme auquel, d'une façon générale, le Sōma védique n'a pas atteint. L'Agni de l'époque néo-védique et celui de la littérature post-védique présentent le même contraste avec celui du Véda proprement dit : ils sont sensiblement plus détachés de l'élément naturel du feu.

2. [Ce principe d'exégèse est en effet capital, et l'on n'y saurait trop insister : cf. V. Henry, *Revue critique*, XXXII, p. 498, et XXXVII, p. 280. Dans ce dernier passage, on verra *trois traits* mythiques, censés successifs, et qui tous trois symbolisent *le même phénomène* : un coup de foudre. M. Bloomfield, qui était en cause dans l'article, a bien voulu m'écrire qu'il se rangeait entièrement à mon interprétation. — V. H.]

3. Voir plus bas la section consacrée au couple Mitra-Varuṇa.

fortement développé à la faveur du progrès incessant de la réflexion et de la conscience, étouffa leur substratum naturaliste. On peut dire qu'ici religion et mythologie entrèrent en conflit, au dommage de celle-ci : de soleil et de lune et de leurs attributs il ne fut plus question ; on ne vit plus que deux rois suprêmes, témoins et juges de tous nos actes, dont il importait de fléchir la colère et de gagner la faveur. Au sentiment de l'irrachetable servitude de l'homme écrasé par la nature, se substitua, sous l'influence de relations sociales et politiques moins rudimentaires, la croyance à une dépendance de pouvoirs moraux, dont la suprématie du roi, du vaillant guerrier, du sage prêtre ou de l'homme riche fournissait sur terre le prototype. Et ainsi naquit un type de plus en plus humain, de plus en plus affranchi de la nature ambiante : celui du héros divin, du dispensateur céleste : ici, celui de deux rois et juges de toute justice.

Quelques mots seulement sur un autre exemple d'une scission toute pareille : il s'agit des Dioscures que l'Inde appelle les Açvins, et qui très probablement symbolisent l'étoile du soir et celle du matin¹. Dans le Vêda, ce sont deux glorieux jouvenceaux, qui, au petit matin, suivent le chemin céleste où va passer l'aurore, et qui apportent aux hommes toute espèce de remèdes contre les fléaux qui les menacent. Comme Mitra et Varuṇa, ils ont dépouillé, à quelques attributs près, leur antique nature, et, avec la forme humaine, ils en ont revêtu d'autres, qui contredisent en partie leurs origines ; de même que Mitra-soleil et Varuṇa-lune ont tous deux pour œil le soleil, ainsi les deux Açvins, l'étoile du matin et l'étoile du soir, rayonnent ensemble au ciel du matin.

On a déjà vu qu'Indra, dieu de l'orage, s'oppose à Agni, à Sūrya, à Ushas, en tant que type d'anthropomorphisme beaucoup mieux caractérisé. Ce n'est pas assez dire : au point de vue de l'obscurcissement ultérieur du mythe, l'opposition n'est pas moins flagrante, et le type d'Indra va re-

1. Voir la section spéciale consacrée à ces deux divinités.

joindre celui de Mitra et des Açvins. L'exploit céleste du dieu qui, dans l'orage, délivre les eaux enfermées dans la caverne du nuage, devient, pour le poète du Rig-Véda, le tour de force d'un héros qui fait jaillir du rocher les eaux terrestres des rivières. Dans ce cas donc, à la faveur de l'identité verbale, réelle ou métaphorique, — l'eau pouvant désigner la pluie ou le fleuve, et le nuage se déguisant sous le surnom de montagne, — la représentation initiale toute concrète cède la place à une autre, non moins concrète¹.

Ensuite interfèrent les considérations secondaires : éthiques, nous l'avons dit, pour Varuṇa ; utilitaires, oserons-nous dire, pour Indra, et l'homme cesse de voir en lui le dieu qui tonne, pour adorer le victorieux, le conquérant, le dispensateur des richesses auxquelles vont tous ses vœux.

De tous ces dieux qui incarnent les objets et les phénomènes, les uns gardent leur nature propre, les autres l'obscurcissent et l'altèrent jusqu'à la rendre presque méconnaissable. Il en est de la mythologie comme de la langue, vaste mélange d'archaïsmes bien conservés, de mots anciens qui ont changé de sens et d'évidents néologismes. Dans la langue,

1. A serrer le processus de plus près, voici comment on pourrait le décrire. Au temps jadis, où l'on savait encore que l'exploit du dieu n'était autre que l'orage, il est clair qu'on ne parlait pas toujours, comme le fait le Rig-Véda, de rochers fendus et de rivières déchainées : on devait aussi parler tout uniment de nuages et de pluie. Ainsi les deux versions, l'une directe, l'autre métaphorique, marchaient de pair ; celle-ci reposant en définitive sur la croyance à l'identité matérielle des montagnes et des nuées (cf. Pischel, *Ved. Studien*, I, p. 174), des eaux terrestres et des eaux célestes. Puis, la métaphore (montagne, rivière) évoqua par association d'idées un autre concept : les rivières sortent des montagnes. N'oublions pas que l'identité des eaux célestes et des eaux terrestres avait, pour la mentalité de cet âge, un sens tout différent de celui qu'elle a pour nous, comparable, par exemple, à celui de l'identité d'Agni dans les diverses manifestations du feu (voir plus bas la section consacrée à ce dieu). De là, conclusion forcée : elles ont dû être délivrées par le même dieu, par le même exploit. Enfin, comme ces immigrants qui envahissaient un pays richement arrosé prenaient un intérêt tout particulier au cours des rivières, ce dernier concept l'emporta et survécut seul : on ne parla plus de nuées et de pluie, mais exclusivement de montagnes et de rivières.

deux puissants ouvriers, le changement phonétique qui démolit, et l'analogie grammaticale qui reconstruit, travaillent sans cesse, à l'encontre l'un de l'autre. Dans l'histoire des formes divines, des mythes, et aussi dans l'histoire du culte, on peut voir à l'œuvre deux forces semblablement opposées : d'une part, le mythe s'épuise, se vide de son contenu ; de l'autre, un afflux étranger comble le vide. La seule différence, c'est que la mythographie doit d'emblée renoncer à l'espoir de ramener ces deux processus à des lois aussi claires que celles qu'a formulées la linguistique.

Les mots, en effet, sont innombrables, mais les sons élémentaires qui les composent sont en quantité restreinte : de là, retour continu des mêmes sons, indéfiniment observables, tandis que l'évolution d'un seul mythe met en jeu les facteurs psychiques les plus délicats et les plus divers. L'analogie, bien qu'elle s'exerce dans le domaine de la mythologie exactement comme dans celui du langage, n'y trouve pas un cadre fixe, comme l'est celui des paradigmes grammaticaux, qui la contiennent dans ses limites et lui assure une constance d'action propre à créer des types d'une permanence à beaucoup près égale à celle des formations linguistiques. Mais, surtout, — antithèse caractéristique, — l'évolution mythologique ne rentre que pour partie dans le domaine de l'inconscient, dont relèvent presque exclusivement tous les phénomènes du langage : il faut tenir compte des spéculations sacerdotales, des imaginations poétiques, qui interfèrent avec le déterminisme naturel et en modifient le résultat. Ce résultat, on pourra le constater, tout au plus en pénétrer les causes ; jamais il ne faut se flatter de savoir le prédire.

Mythes naturalistes et autres éléments des mythes. — Du développement qui précède il ressort qu'on doit s'attendre à trouver, parmi les mythes védiques, un fonds considérable de descriptions de phénomènes naturels transformés en aventures de dieux ou de démons. En dépit des altérations de toutes sortes, la présomption se vérifie, avec certitude ou

grande vraisemblance, pour bon nombre de ces récits : victoire d'Indra sur Vṛtra, orage ; délivrance des vaches enfermées, lever des aurores ; descente d'Agni, le feu terrestre allumé par la foudre ; union ou noces des Aṅvins et de Sūryā, apparition simultanée de l'étoile du matin et du soleil. Au surplus, les mythes de ce genre n'ont jamais dû foisonner : ils sont très courts, non que la vision exercée ait manqué aux observateurs, ni aux conteurs le talent d'amplifier et de compliquer les événements ; mais la matière première en était trop indigente. C'est là précisément que gît leur extraordinaire pouvoir de conservation, qui contraste avec le caractère flottant des éléments plus modernes : ils ont toute la ténacité des impressions d'enfance ; quelques hauts faits qu'on attribuât plus tard à Indra, son triomphe sur Vṛtra resta toujours le plus éclatant.

Que si, maintenant, de tels mythes, des atomes ou des monades de mythes, viennent d'aventure à se rencontrer, à s'agglutiner, à former un tout, il faudra se garder de chercher, dans le nouveau mythe ainsi formé, la description de quelque phénomène naturel plus long et plus complexe. La nature, ici, n'a fourni que chacun des éléments : réunis, ils ne reproduisent plus rien d'objectif, rien qu'une association d'idées dans un cerveau humain. Mais c'est moins encore par agglutination mutuelle, que par absorption d'éléments étrangers, qu'on voit pulluler ces atomes : l'imagination utilise les motifs traditionnels pour y rattacher ses créations¹ ; quand le goût commence à réclamer l'amplification et l'ornement poétiques, le poète à son tour se fait inventeur de mythes.

Soit, par exemple, l'histoire du breuvage divin apporté du ciel au dieu par un oiseau : il est possible, je crois, qu'elle

1. Nous nous rencontrons ici avec les excellentes considérations développées par M. Bloomfield, *Contributions*, III, p. 185. Sur le mythe de l'archer gardien du soma, dont il va être question, voir le même auteur, V, p. 24. — [V. aussi supra p. 41, n. 2, où je maintiens une interprétation différente de celle de M. Oldenberg. — V. H.]

contienne, au moins dans un certain sens ¹, un mythe naturaliste; mais la fantaisie, s'inspirant des circonstances qui sur terre accompagneront éventuellement un pareil rapt, a brodé sur ce thème. Le gardien qui veille sur le breuvage poursuit le ravisseur. Il tire... A-t-il touché? Voici une plume qui tombe; mais l'oiseau arrive sain et sauf avec sa proie. Le trait qui vole, la plume qui tombe, sont-ce là des phénomènes pris dans la nature? Je ne le pense pas. Il n'y a là qu'un effort poétique pour donner de la vie au tableau, en nouant et dénouant l'intrigue d'un petit drame, dont un épisode très commun de la vie des chasseurs a fourni le sujet.

Le mythe naturaliste prend vie et s'accroît encore par ailleurs. Dès la période qui vit naître les déités supérieures, circulaient certainement aussi mille récits qui mêlaient en des aventures variées les hommes, les génies, les animaux, soit qu'on se fût ingénié à expliquer au point de vue humain telle ou telle particularité curieuse observée dans le règne animal ou végétal, soit plus simplement que l'imagination se fût plu à enfileur des contes. Dans tous ces récits, les plus nouveaux comme les plus anciens, les dieux ne pouvaient se dispenser de jouer leur rôle: du moment qu'ils intervenaient dans les affaires humaines, ce devait être pour répandre sur les hommes les dons et les bienfaits qu'on attendait d'eux; et dès lors ces légendes de création postérieure, déterminées dans leurs détails par les conditions habituelles de la vie humaine, leur attribuaient logiquement des actions qui n'avaient plus avec leurs fonctions mythiques aucun rapport direct. Que ces actions fussent en accord avec le caractère général et abstrait de l'agent présumé, il n'en fallait pas davantage au conteur.

Ainsi, Indra est le fort des forts: il interviendra donc dans les occasions où il s'agit de défendre quelque favori des dieux contre un redoutable ennemi. Les Açvins dissipent les

1. Pour plus amples détails sur ce mythe, on se reportera à la section relative à Indra.

épouvantes de la nuit, en ramenant la lumière propice et souriante : ils seront les sauveurs de quiconque cherche sa voie avec angoisse au milieu des noirs dangers¹. L'Apsaras, nymphe parée de tous les charmes, devient l'épouse ou l'amante du héros mortel. Celui-ci, au moins dans les contes dont se divertit la haute société, est naturellement un personnage de rang élevé, un roi, ou un guerrier illustre entre tous, ou bien encore, à raison de la part prépondérante que le sacerdoce a prise dans l'établissement de la tradition védique, le fondateur et l'ancêtre d'une famille de prêtres qui porte son nom. Les détails du récit sont empruntés aux événements les plus divers de la vie humaine, ou tout au moins de la vie des classes dirigeantes, à la guerre, à l'athlétisme, aux mille relations de la vie de famille. Une des questions que le prêtre-poète agite de préférence est celle de l'institution du sacrifice : comment les hommes en ont-ils appris les rites ? quelle récompense spéciale les dieux ont-ils attachée à telle célèbre oblation du temps jadis ? Dangers et accidents de toute espèce appellent l'assistance divine : les uns, imaginés à plaisir ; d'autres, réels sans doute, et narrés de souvenir. Il n'est point légitime d'isoler de la masse du folklore les légendes où figurent les dieux, pour leur faire une place à part, et de prétendre tirer une ligne de démarcation entre « mythes » supérieurs et contes de moindre dignité. Les temps primitifs ont sûrement connu quantité de récits où les dieux ne jouaient aucun rôle ; seulement, étant donné le caractère de la compilation védique, ce n'est pas sur elle qu'il nous faut compter pour être renseignés à ce sujet².

1. Indra et les Açvins sont de beaucoup les deux principaux types de l'intervention divine dans les affaires humaines : dans les aventures où le Rig-Véda met les hommes en rapport avec les dieux, ils apparaissent avec une constance qui ne laisse guère de place à d'autres divinités.

2. A qui considère le mélange chaotique d'éléments pris de toute main, qui, dès que la légende se complique quelque peu, y associe au hasard les données originaires les plus hétérogènes, il est aisé de faire justice d'arguments du genre de celui que M. Jacobi (*das Rāmā-*

Les démons inférieurs et l'animisme. — Les textes de la première manière, presque exclusivement consacrés à la louange des divinités supérieures, ne mentionnent que bien rarement le menu peuple du surnaturel, génies des champs et des bois, lutins, démons et fantômes. On a déjà dit que ceux-ci font leur apparition dans les parties modernes du Rig-Véda, puis peuplent l'Atharva-Véda et, par places, les livres du rituel domestique. Dans la littérature narrative, grandes épopées ou légendiers bouddhiques, ils se sont également taillé un vaste domaine.

Il va de soi que cette émergence tardive du folklore vulgaire n'implique nullement l'antériorité des grands mythes et du culte des dieux supérieurs. En ce point plus qu'en tout autre on constate le défaut de synchronisme entre l'histoire de la littérature et celle de la religion. L'ethnologie et l'ethno-psychologie ont déblayé à ce point de vue le fond traditionnel commun aux Hindous et à maintes autres nationalités congénères : nous savons aujourd'hui que la croyance à un fourmillement innombrable et bizarre de petits êtres, tantôt bienfaisants, tantôt nuisibles, et la technique grossière qui se propose pour but, soit de les rendre impuissants, soit de s'assurer leurs services, règnent de par toute la terre, partout presque identiques à elles-mêmes, et jusque dans les milieux les plus arriérés ; nous savons que ces croyances ont servi de base à un panthéon, ces pratiques magiques, à un culte, l'un et l'autre propres aux seules nations plus cultivées, et développés dans chacune d'elles en conformité de son caractère et des destinées qu'elle a traversées.

yajña, p. 131) applique à l'interprétation de la légende de Rama : dans l'épopée, Sitā est l'épouse de Rāma : « comme, d'autre part, dans les livres du culte domestique, elle est l'épouse, soit d'Indra, soit de Parjanya, il s'ensuit que Rāma est une forme d'Indra-Parjanya ». En grammaire il arrive fort souvent qu'à quelques siècles de distance deux formes différentes figurent à la même place d'un même paradigme : en conclut-on que la forme moderne soit phonétiquement issue de l'ancienne ? Or, dans l'histoire de l'évolution des légendes, les chances d'innovation sont infiniment plus nombreuses et plus considérables que dans celle de l'évolution grammaticale.

Ces formes inférieures de la vie religieuse reculent peu à peu sous la poussée de la classe ou de la communauté qui représente le progrès de la doctrine ; mais elles subsistent, émaillant çà et là les conceptions plus nobles qui les ont supplantées, et gardent même, presque inaltérée, leur grossièreté première dans la foi du plus grand nombre. Rien ne saurait, mieux que la documentation védique, confirmer en fait les données que la science expérimentale a induites. Les textes même les plus anciens sont traversés d'allusions à un monde démoniaque : allusions rares, fuyantes et pâles, à coup sûr, mais telles qu'on les peut attendre d'un recueil dont les auteurs se mouvaient en un monde tout différent ; de là à penser que ces représentations n'avaient pas encore, à cette époque, revêtu le caractère varié, concret et grossier qu'on leur voit plus tard, la conclusion serait téméraire. Il en va de même de la liturgie : dès la plus haute antiquité où il nous soit donné d'en pénétrer le détail, elle apparaît encombrée de rites qui trahissent à première vue leur origine magique par l'état mental qu'ils présupposent¹. Franchissant alors les limites de l'Inde, nous constatons deux faits nouveaux : d'abord, des identités onomastiques entre démons du Vêda et démons de l'Avesta ; puis, une conformité générale des croyances animiques et des pratiques de sorcellerie de l'Inde avec celles de tous les autres peuples du globe, apparentés ou non aux Hindous. Dès lors, le doute n'est plus possible : nous avons atteint cette couche primordiale de concepts et de rites vulgaires, contemporaine de la vie sauvage, cet âge de pierre de la préhistoire des religions sous-jacent à toutes les formes religieuses plus élevées.

Parmi les démons qu'invoque la magie védique, ce sont les mauvais qui dominent, propagateurs des maladies, agents de tout mal ; en effet, comme les dieux, à peu d'exceptions près, sont toujours bienfaisants, ils ont dû fort souvent supplanter les bons génies. Dans bien des cas aussi, les mau-

1. C'est ce qui ressortira, nous l'espérons, pour chaque cas en particulier, de notre description du culte védique.

vais esprits procèdent de la croyance aux âmes des morts. On verra en temps et lieu que la croyance hindoue, reflet ici encore de croyances ataviques, environne le vivant d'un monde d'âmes invisibles, âmes d'amis défunts, mais aussi âmes sinistres d'ennemis implacables : elles flottent de ci de là, parfois se font spectres, ou bêtes étranges, ou prennent des formes hideuses ; et les mille mesures préventives que prescrit le rituel du culte animique disent assez les dangers de toute nature dont elles menacent l'humanité. On sait comment, en perdant quelques-uns de ses anciens attributs et en acquérant de nouveaux, Indra, dieu de l'orage, est devenu un héros combattant, orné d'exploits les plus divers, ou Varuṇa, dieu lunaire, le surveillant des hommes et le vengeur du crime ; par un processus tout pareil, les âmes des morts ont pu se transformer en démons, agents de maladies, ou autres puissances funestes ; après quoi, chacune d'elles a adopté une spécialité morbide qui lui est devenue propre. Les traces de semblable évolution, très visibles dans le domaine si voisin de l'éranisme¹, ne font pas défaut non plus dans la tradition hindoue. La littérature moderne a beaucoup de contes du genre de celui des « Trente-deux Récits du Trône » : un mari trompé par sa femme meurt de chagrin, puis revient pendant la nuit pour la torturer². Dans la croyance actuelle des Hindous³, la plupart des mauvais

1. Cf. J. Darmesteter, *Études Iraniennes*, II, p. 196, n. 1.

2. *Indische Studien*, XV, p. 353. — Dans le Mahābhārata, ceux qui furent hostiles aux brahmanes deviennent, après leur mort, des *rākshasas* (Hopkins, *Position of the Ruling Caste*, p. 157), et d'autres sources reproduisent mainte information analogue. La croyance bouddhique admet des *Yama-rākshasas*, c'est-à-dire des âmes défuntes qui jouent le rôle sinistre de *rākshasas* (Feer, *Acadāna-Çataka*, p. 491). On nese trompera guère sans doute, en reconnaissant, au contraire, des âmes propices, soit dans « les dieux qui originairement furent des hommes » (*Āpast. Dharm.*, I. 3. 11. 3), soit dans les « dieux en vertu de leurs actions » que le Çatapatha-Brāhmaṇa (XIV. 7. 1. 34-35) distingue des « dieux-nés ».

3. Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 3^e éd., p. 239. Cf. aussi les observations de Lyall reproduites dans la *Rev. de l'hist. des religions*, XIII, p. 364, et Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 397.

génies sont des esprits des morts : ici, revient un laitier que tua un tigre; là, un potier, qui sème l'épouvante dans tout le voisinage ; et l'on conçoit bien qu'à la longue s'efface le souvenir précis de tel individu défunt, remplacé par la donnée plus vague d'un démon acharné à tourmenter les vivants.

Une considération, à mes yeux de faible valeur, tendrait à infirmer l'autorité de ces témoignages apportés par l'Inde moderne en tant qu'applicables à l'interprétation de la croyance védique : on pourrait être tenté de les classer tous sous l'étiquette de la métempsycose, et l'on croirait avoir ainsi nettement coupé le câble. Mais la métempsycose elle-même, — j'ai foi dans l'avenir pour le démontrer, — qu'est-ce autre chose, qu'un chaos de croyances, régularisé, ordonné, poussé à l'extrême, érigé en système ? et ces croyances, que la tradition ne nous atteste que tardivement, n'en sont pas moins aussi anciennes, sinon même davantage, que la religion et le peuple hindous¹ ; ce qu'au surplus doit nous faire présumer dès l'abord leur existence constatée aujourd'hui jusque dans les tribus les plus dégradées de notre globe. Mais la littérature védique la plus ancienne n'est pas entièrement muette sur cette intime liaison des êtres démoniaques avec les âmes défuntés. Dans une conjuration de l'Atharva-Véda (II.14.5), contre les lutins qui hantent l'étable, la remise et le sous-sol de la maison, on lit : « ... que vous soyez esprits des champs, ou envoyés par les hommes, ou enfants des Dasyus » ; soit donc, de mauvais génies appartenant à la race des aborigènes noirs de l'Inde, c'est presque dire « âmes de nos ennemis morts ». Le rituel funéraire (A. V. XVIII. 2. 28) bannit loin du sacrifice « les Dasyus qui se sont mêlés à la foule des Pères, qui se sont déguisés sous le visage des parents » : encore, selon toute apparence, des âmes d'ennemis, qui tentent de se glisser au banquet apprêté pour celles des amis. Ailleurs on parle, en termes exprès, des Asuras, des Rakshas qui

1. [Cf. sur cette question l'étude toute récente du R. P. Boyer : *Journal Asiatique*, 9^e sér., XVIII, p. 451. — V. H.]

hantent la compagnie des Pères¹, et le culte ou les formules de la liturgie font d'assez fréquentes allusions à cette promiscuité², qui ne saurait guère s'expliquer que par une identité originaire de ces démons, ou de beaucoup d'entre eux, avec les Mânes. La plus ancienne littérature bouddhique assigne aux mauvais esprits, pour demeure favorite, les tombes et les cimetières³. Un conte bouddhique fait dire à un génie qui accomplit les souhaits des hommes et habite le tronc d'un arbre : « Je ne suis ni Dieu, ni Gandharva, ni non plus Indra le briseur de citadelles ; sache que je suis un mort, venu de Bhēruva jusqu'ici⁴. » Dans un autre récit du même recueil⁵, on conseille aux dévots de se montrer généreux, « au nom des défunts, ou des divinités qui habitent ce lieu (*vatthudēvatā*) » : celles-ci sont donc absolument assimilées aux âmes dont le sort ultra-terrestre dépend des pieuses libéralités des survivants.

Quelques-uns de ces revenants, élevés par la superstition à des proportions gigantesques, n'auraient-ils pas dépassé les limites du monde démoniaque, pour monter au rang des dieux célestes ? Je n'en voudrais pas contester la possibilité. Le plus méchant, le seul méchant même, parmi les dieux supérieurs du Véda, c'est Rudra, et il est permis de se demander si cette éventualité ne se serait pas réalisée en sa personne. Nous retrouverons plus loin la question ; mais les éléments en sont devenus si vagues, le dieu a fait tant de chemin en s'éloignant de son point de départ, qu'on ne doit pas se leurrer de l'espoir d'une solution même probable.

Divinités plus modernes. — Dans les périodes ultérieures du

1. Kauçika-Sūtra, 87. 16.

2. Kauçika-Sūtra, 83. 1 ; Taittiriya-Araṇyaka, VI. 9. 1 ; etc., etc.

3. Les exemples en surabondent : *Pētavatthu*, III, 5, 2, des Yakshas et des Bhūtas hantent un cimetière ; *Udāna*, I, 7, et *Sam-gutta-Nikāya*, I, 10, 4 = vol. I, p. 203, toutes sortes de Yakshas habitent les *caityas* (emplacements de crémation), etc., etc.

4. *Pētavatthu*, II, 9, 13.

5. *Pētavatthu*, I, 4, 1.

védisme, se formèrent, à l'imitation des types divins anciens et primitifs, de jeunes déités, reconnaissables à leurs allures plus libres : le dieu Courroux (Manyu), la déesse Parole (Vāc¹), la déesse Abondance (Puraṁdhī²), dont les noms seuls impliquent une origine plus récente que celle d'un dieu du soleil ou de l'orage. Bornons-nous à un court aperçu de ces créations d'un âge plus réfléchi.

Le premier âge avait incarné en Indra l'action qui éclate dans l'orage, en Rudra et en démons divers l'action sourde et fatale des maladies ou des fléaux : sur ces prototypes concrets s'exerça la faculté d'abstraction grandissante. La vie universelle n'est qu'universel mouvement : qui donc la meut ? Et l'on imagine un dieu « Excitateur », Savitar, dont le nom répond à sa fonction³ : dès le Rig-Véda, sa personnalité est toute fixée ; il étend ses bras d'or, il commande l'élan qui emporte tout ce qui bouge au ciel et sur terre ; il fait courir le soleil en sa carrière accoutumée, puis il amène la nuit ; le matin, il éveille les hommes pour leurs travaux, et il les rendort au soir, ainsi que les animaux⁴. De tous ces mouvements, c'est celui du soleil qui frappe le plus, et il règle tous les autres ; de là, naturellement, un rapport étroit entre l'astre et Savitar, et une tendance à surcharger ce dieu des attributs du dieu solaire ; mais on mé-

1. [Pour moi, je crois avec Bergaigne que la déesse Vāc est d'origine naturaliste et symbolise primitivement la *voix* du tonnerre : cf. R. V. VII. 101. 1, X. 125. 7, etc. Il va de soi que le Véda a presque entièrement perdu le souvenir du concept ancien. — V. H.]

2. Celle-ci se retrouve en avestique sous le nom de Parendi, ce qui montre que l'âge des créations de ce genre remonte déjà à la phase indo-éranienne. — [Voir une tentative, peut-être désespérée, d'expliquer Puraṁdhī par le naturalisme : V. Henry, *Védica*, I, 1, = *Mém. Soc. Ling.*, IX, p. 97. — V. H.]

3. On a fait remonter ce dieu jusqu'à l'époque indo-européenne, on l'a identifié à Saturne : autant d'essais fort aventureux.

4. Pour le constater en passant, c'est à sa nature « excitatrice » que Savitar est redevable du rôle qu'il joue dans l'introduction à l'étude des Védas, qui commence toujours par une prière adressée à ce dieu : « Puisse-t-il faire aller de l'avant nos pensées ! » De là, le haut renom de la très sainte *sācitṛī*, stance adressée à Savitar (R. V. III. 62. 10) et introductive de l'étude des Védas.

connaîtrait la véritable structure de l'édifice mental dont Savitar est le couronnement, si on le prenait lui-même pour une incarnation du soleil. Le concept essentiel, dans la personne de Savitar, n'est point celui du soleil concret, ni même celui du soleil dans une de ses fonctions, en tant qu'excitateur universel de vie et de mouvement : c'est l'idée abstraite de l'excitation elle-même. Cette idée est le cadre qui enchâsse toutes les représentations groupées autour de Savitar : cadre qui toutefois n'exclut jamais et très souvent appelle les représentations concrètes empruntées à la mythologie plus primitive.

A toutes les époques de la vie d'une langue, on y constate, côte à côte, des éléments de dérivation désormais privés de vie, qui ne subsistent plus que dans des mots tout formés et légués par le passé, et d'autres bien vivants, dont à chaque instant un sujet parlant peut faire usage pour créer un mot nouveau. De même, les créations du type de Savitar accusent, pour l'âge védique ou même immédiatement précédé, une vie mythique, une productivité fortement développée. A l'instar de ce dieu Excitateur, on eut un dieu Façonneur, un dieu Créateur, un dieu Conservateur¹, etc., tous êtres abstraits éclos du concept d'une fonction abstraitement envisagée.

D'autres abstractions se réclament d'un procédé également commode et fort usité : on crée un dieu pour présider à une entité dont on le qualifie « seigneur » (*pati*), et l'on révère un « Seigneur de la postérité » (*prajāpati*), un « Seigneur de la nourriture » (*annapati*), un « Seigneur de la demeure » (*vāstōshpati*), un « Seigneur du champ » (*kshētrasya pati*), et tant d'autres. Arrêtons-nous un moment devant celle de ces personnalités qui revient le plus souvent dans les textes de la première manière, la plus intéressante, parce qu'elle incarne en un dieu une abstraction toute spirituelle : c'est le « Seigneur de la prière », Bṛhaspati ou Brah-

1. Tvashṭar, Dhātar, Trātar.

maṇaspati'. Son nom le définit parfaitement : il est « le roi immémorial des prières », « le générateur de toutes prières » ; lui-même, il chante les hymnes sacrés, il récite les puissantes formules d'oraison ou de magie qui éveillent la grâce divine, « la parole où se complaisent Indra, Varuṇa, Mitra, Aryaman, les dieux », ou bien il les révèle au prêtre mortel qui les lui demande : « je te mets dans la bouche une parole splendide », dit-il à un prêtre qui l'a appelé à son aide pour un sacrifice en vue de faire tomber la pluie (R. V. X. 98. 2). Dès lors, incarnation céleste du sacerdoce, il s'associe à Agni, feu du sacrifice, qui partage avec lui le pouvoir d'agir sur le cours des événements terrestres par magie et prière : Bṛhaspati est un prêtre céleste, le chapelain (*purōhita*) de la cour des dieux.

Ce point gagné, il est curieux de voir cette pâle abstraction prendre corps en s'annexant une foule d'éléments concrets. Prière et magie sont les puissants adjuvants des armes en bataille rangée, et le prêtre accompagne au combat les rois qui mènent les armées : voici donc qu'Indra, le héros des batailles, traîne à sa suite le guerrier sacerdotal, Bṛhaspati. « Vole en tous sens avec ton char, ô Bṛhaspati, toi qui tues les esprits méchants, qui chasses les ennemis, destructeur des armées, toi qui broies, victorieux dans la lutte ; que ta bénédiction soit sur nos chars. » (R. V. X. 103. 4.) Son

1. Voir notamment : Bergaigne, *Rel. Védique*, I, p. 299 sq. ; Hillebrandt, *Ved. Mythologie*, I, p. 404 sq. Ce dernier auteur voit dans Bṛhaspati un « seigneur des plantes » (p. 409) et un dieu lunaire : opinion qui me paraît insoutenable. En présence d'un nom aussi clair en lui-même et aussi clairement commenté par son synonyme Brahmanaspati, le premier devoir de l'exégète n'est-il pas de se demander si le concept auquel se réfère le nom ne devrait pas être le fondement de l'explication du dieu qui le porte ? Or, une fois entré dans cette voie, il la trouvera dans l'espèce si aisée, que tous ses doutes se dissiperont, moyennant toutefois qu'il s'abstienne d'aligner en syllogismes les sinuosités métaphoriques de la pensée védique : de ce qu'il est dit d'un dieu, qu'il chasse les ténèbres, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il soit un dieu lumineux (p. 407 sq.). — [Sans insister, et uniquement pour ne pas laisser M. H. isolé, je rappelle que j'ai encouru de la part de M. O. la même critique que lui. — V. H.]

arc rapide, ses traits sûrs ne manquent jamais le but; mais la corde de son arc, c'est le *rta*, le bien, l'ordre (R. V. II, 24. 8) : ainsi, le charme de la parole sainte, qui puise sa force dans l'ordre des choses, vole comme une flèche que lance la main de Bṛhaspati¹. Comme Indra, à qui l'associent nombre d'invocations, il brise les citadelles ennemies, les citadelles de Çambara, il ébranle tout ce qui tient debout, chasse les ténèbres et conquiert la lumière. C'est surtout le mythe de la caverne forcée et de la conquête des vaches, qui assure à Bṛhaspati, le prêtre divin, en même temps qu'aux ancêtres des familles sacerdotales d'ici-bas, une ferme assise dans la croyance religieuse.

On verra² ce qu'est devenu dans le Véda ce symbole primitif de la délivrance des aurores : on a ravi aux avars les vaches qu'ils avaient voulu soustraire aux brahmanes; et à qui donc pouvait mieux revenir un pareil rôle, qu'à Bṛhaspati, le chapelain des dieux, le représentant divin de la caste des brahmanes, le détenteur de la parole sacrée assez puissante pour anéantir les avars qui osaient méconnaître les droits du sacerdoce? Ce fut donc Bṛhaspati qui, par la magie de ses formules, fendit le rocher et délivra les vaches : sur lui se reporta tout l'honneur de l'exploit que l'antiquité classique assigne à Héraclès-Hercule vainqueur de Géryon-Cacus. Ainsi se vivifie la conception abstraite et réfléchie, en s'incorporant les éléments concrets et matériels de la couche mythologique antérieure. Il serait difficile d'en trouver un plus frappant exemple.

Zoolâtrie. — Il faut faire une place importante à l'examen des rapports des dieux et des démons védiques avec les animaux.

1. Comparer A. V. V. 18. 8-9 (et similaires), où l'on assimile à l'armement de l'archer la puissance magique du brahmane : sa langue est la corde d'arc ; sa voix, la commissure de la hampe et de la pointe de flèche ; il a des flèches aiguës ; son tir est infailible ; par la vertu de son ascétisme, par sa colère, il se rue à la poursuite de l'ennemi et le frappe à distance.

2. Dans la section ultérieure consacrée à Indra.



L'analogie des faits constatés par les ethnographes nous a déjà amenés¹ à admettre une forte immixtion d'éléments empruntés au règne animal parmi les dieux et les démons de la période primitive. Souvent le dieu est ou se change en bête, ou flotte entre les deux formes humaine et animale; car, précisément, c'est un trait caractéristique de l'état de nature, que l'absence d'une distinction ferme entre les animaux et les hommes.

Nos ancêtres indo-européens, avons-nous dit, s'étaient déjà haussés, pour leurs dieux supérieurs, au stade de l'anthropomorphisme; mais le zoomorphisme, à l'état de survivance, se signale encore par une irruption constante dans le panthéon védique. Négligeons les cas où l'animal apparaît comme messager ou représentant symbolique d'un dieu. Fort souvent, d'abord, l'Hindou védique voit dans la bête elle-même le support, — *ipso jure*, si je puis dire, — de quelque entité démoniaque: tel, le serpent, type de la puissance nocive dont il est difficile de conjurer les atteintes; telle, la vache, type de l'abondance que poursuivent tous les vœux; bien plus, certains individus, que distinguent des qualités exceptionnelles, seront jugés dignes d'honneurs divins.

Le culte des serpents est hors de pair². Au début et à la fin de la saison des pluies, la plus dangereuse pour la morsure des reptiles, on fête, on invoque les serpents et leurs rois, on leur apporte des oblations. On leur donne de l'eau pour s'y baigner, un peigne, du fard, des fleurs, du collyre, une tresse de fils pour se vêtir et se parer; on se voue à eux, soi et les siens. «Salut aux troupes célestes des serpents!» dit une prière. On invoque ceux du ciel et ceux de l'atmosphère, ceux des points cardinaux et ceux de la terre. Il n'est pas excessif de dire que les serpents ont revêtu un caractère démoniaque et surnaturel, puisque l'imagination débordante

1. V. supra, p. 34-35.

2. Cf. Winternitz, *der Sarpabali* (Vienne, 1888), et aussi l'article confus de M. Oldham, *Journal of the R. Asiatic Society*, new ser. XXIII, p. 361 sq.

en peuple toutes les parties de l'univers ; mais enfin ce sont toujours des serpents, et l'on n'oublie pas la pensée initiale, le désir de s'en préserver¹.

Les fourmis, elles aussi, deviennent des démons ubiquistes : dans une conjuration contre elles, on fait oblation « au roi des fourmis blanches au levant, au roi des fourmis noires au midi », etc.² La tortue, en sa qualité d'animal aquatique, est censée apporter la pluie : on l'emmure dans l'autel de briques, et là, dans les profondeurs sombres, à l'abri de l'ardeur du feu et du soleil, elle ira « rejoindre ceux qui sont partis avant elle », les Mânes, les dieux, les démons, auxquels l'assimile son titre de « Roi des eaux »³. Le célèbre hymne des grenouilles (R. V. VII. 103) est peut-être une invocation à ces bestioles qu'éveille la saison des pluies : puisqu'elles observent, tout comme les prêtres, l'alternance des saisons, elles doivent avoir quelque part à leurs pouvoirs magiques⁴. Quant aux vertus mystiques de la vache, peu de mots suffiront : vivant symbole de l'abondance, incarnation des déesses Iḍā et Aditi⁵, il n'en fallait pas davantage pour

1. Il se peut que ce culte des serpents, si bien en accord avec la faune reptilienne de l'Inde, ait été emprunté par les immigrants aux aborigènes. Il n'y en a point trace dans le Rig-Véda ; car je ne puis croire avec M. Winternitz (p. 20 sq.) que le mythe de Vṛtra y ait le moindre rapport. Et, d'autre part, il est fort répandu parmi les peuplades anâryennes de l'Inde (ibid., p. 36 sq.). Ces raisons, sans être décisives, ne manquent pas de poids ; mais, après tout, les Âryens eux-mêmes ne laissent pas de manifester des tendances à un pareil culte.

2. Kauçika-Sūtra, 116. On traite de même les vers intestinaux de la vache qui fournit le lait pour l'oblation du gharma : Taittiriya-Araṇyaka, IV. 36.

3. *Indische Studien*, XIII, p. 250 ; Vājasanēyi-Saṃhitā, 13. 31.

4. Que cette composition soit humoristique, c'est ce qu'il sera difficile de faire croire à qui connaît l'esprit des auteurs du Véda. — [Cf. depuis : Bloomfield, *Proceedings of the Amer. Or. Soc.*, XVII, p. 173 sq. ; V. Henry, *Rev. de Ling.*, XXXI, p. 86. — V. H.]

5. Cf. infra, p. 60. — Dès le temps du Rig-Véda, la vache en chair et en os s'est incorporé la divinité sous-jacente qu'elle symbolise. Qu'on en juge : VIII. 101. 15-16. « Mère des Rudras, fille des Vasus, sœur des Ādityas, nombril de l'immortalité : à celui qui comprend je dis : Ne tuez pas l'innocente vache [qui est] Aditi. Elle

l'entourer, dès les temps les plus reculés, d'un caractère sacré; quel il fut exactement, c'est ce que les textes ne nous mettent pas en mesure de définir; mais à coup sûr il n'avait presque rien de commun avec les extravagances que le culte de la vache développa par la suite. Le cheval Dadhikrāvan, enfin, apparaît divinisé dans la poésie védique: c'est un cheval en chair et en os¹, que Mitra et Varuṇa ont donné à Trasadasyu, roi des Pūrus, et ceux-ci le voient avec enthousiasme se ruer comme un aigle, comme le vent, dépasser tous les chars. Or, ce même Dadhikrāvan, on l'invoque, dans certains passages, en compagnie des déités du matin: il a, dit-on, «engendré le suc, la force et le soleil»; «celui qui loue Dadhikrāvan quand le feu s'allume et que l'aurore luit, daigne Aditi, daignent Mitra, Varuṇa et lui² le rendre sans péché».

Les temps védiques ont donc connu des animaux qui, individuellement ou en espèce, se prêtaient à la divinisation. Mais ce n'est pas tout: les dieux de premier plan, tous plus ou moins faits à l'image de l'homme, s'entourent néanmoins d'une sorte de faune divine; et les dieux inférieurs, surtout les êtres qui s'opposent aux dieux, démons des maladies et autres, revêtent des corps d'animaux³. On rencontre souvent, mentionnés surtout dans de longues litanies où figurent successivement tous les dieux, deux types trop effacés, semble-t-il, pour pouvoir prétendre à une théophanie indépendante, survivances probables d'une mythologie plus grossière: le «Serpent du fond» (*ahi budhnya*), et le «Bouc à un seul

qui sait la parole, qui élève la voix, qui apporte son hommage avec prières de toute sorte, qui est venue des dieux, la déesse vache, que le mortel aveugle ne la tire point à soi.» Au Yajur-Véda, on dit à la vache qui sert à acheter le sōma: «Tu es Aditi;... déesse, va au dieu» (à Sōma): Vājasanēyi-Saṃhitā, 4. 19-20.

1. La preuve en a été faite, notamment par M. Pischel, *Ved. Stud.*, I, p. 124. Cf. aussi: Ludwig, *R. V.*, IV, p. 79; von Bradke, *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XLVI, p. 447.

2. «Lui», c'est très probablement Dadhikrāvan lui-même. — *R. V.* IV. 39. 3.

3. D'autres encore sont hybrides: le demi-dieu Dadhyañc a une tête de cheval.

ped) (*aja ēkapād*)¹. On ne nous renseigne guère sur leur nature. Le Serpent habite au fond de l'abîme des eaux : or les mythologies des peuplades les plus diverses connaissent de ces serpents aquatiques, et la littérature postérieure de l'Inde considère l'eau comme le séjour accoutumé des démons-serpents. Quant au Bouc, on nous dit qu'il est le support de tous les êtres et l'étai du ciel et de la terre : il nous apparaît sur son pied unique, comme une colonne monstrueuse qui soutient l'univers².

Beaucoup de déesses sont vaches, ou hésitent entre les deux formes de la vache et de la femme. La nourriture que prodigue la vache, idéal de bénédiction terrestre pour un peuple pasteur, se personnifie dans la déesse Idā : le Rig-Véda l'appelle une fois « celle qui a les mains pleines de beurre », ce qui suppose la forme humaine ; et, dans une légende du temps des Brāhmaṇas, elle est une femme, fille de Manu, qui laisse une flaque de beurre dans la trace de chacun de ses pas ; mais, d'autre part, le Rig-Véda la représente comme une vache, la mère du troupeau, et la liturgie invoque la vache du sacrifice par la formule « viens, Idā ! viens, Aditi³ ! » Ce dernier nom désigne également une déité-

1. De ce qu'ils prennent tous deux part à l'oblation dans un rite du culte domestique (*Pāraskara-Gṛhya-Sūtra*, II. 15. 2), on ne conclura pas qu'à l'époque de la fixation du rituel de ce culte ils appartenissent encore au monde des dieux vivants : ils n'y figurent qu'en tant qu'ils répondent à la double constellation qui préside à ce rite en vertu de son schéma astrologique.

2. « Pourquoi le ciel ne tombe-t-il pas sur la terre ? — Parce qu'un grand bouc à une seule patte lui sert de pilier. » N'est-ce pas là une solution tout à fait dans le goût de la cosmologie enfantine des premiers âges ? Pourquoi l'on a pensé au bouc plutôt qu'à tout autre animal, c'est ce que sans doute il nous sera difficile de démêler. Mais nous n'avons pas de raison non plus pour reconnaître dans ce bouc un être symbolique, soit par exemple une entité solaire. Que la stance A. V. XIII. 1. 6 suffise à étayer cette interprétation (V. Henry, *les Hymnes Rōhitas*, p. 25), c'est à mes yeux illusion pure.

3. Les passages du Rig-Véda sont colligés dans Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 325. Voir aussi Çatap. Brāhm. I. 8. 1. 7, et plus bas mes remarques dans la description du culte, au paragraphe où je traite de la part de nourriture du sacrifice.

vache : Aditi, mère de sept grands dieux lumineux, Aditi dont le nom signifie « Liberté », et qui, dans une foule de passages védiques, implique en effet le concept d'affranchissement du péché et de toute affliction, n'est pourtant qu'une simple vache ; ses divins fils sont les « enfants de la vache ». Voilà donc un système fort complet d'idées morales profondes et élevées, traversé par un mythe de demi-sauvages qui attribue à une vache divine la naissance des astres². Une autre vache, la Tachetée (*pr̥c̥ni*), a donné le jour aux Maruts : ici l'on peut croire que le mot de l'énigme relève d'un phénomène naturel ; la mère des dieux de l'orage serait la nuée mouchetée³.

Enfin, quand nous voyons Saranyū se changer en jument⁴ et enfanter les Aṣvins, les deux « Cavaliers », serait-il téméraire de penser — la conjecture date de loin — que ces deux grands dieux ont dû subir une transformation à laquelle leur mère, étant moins en vue, a échappé, et que les Cavaliers nés de la jument furent jadis tout uniment des dieux-chevaux⁵?

Que d'hommes-dieux nés de femelles d'animaux ! Mais aussi que d'animaux monstrueux enveloppant de leurs replis hostiles le monde des dieux ! Tels les démons vaincus par Indra : le serpent Vṛtra, la « Bête fauve » (*mrga*), le « Petit de l'Araignée » (*aur̥ṇavābha*)⁶. Les démons inférieurs qui

1. Voir plus bas la section consacrée à Varuṇa et aux Adityas.

2. Les relations historiques du cycle des Adityas au reste de la mythologie autorisent à penser qu'à l'époque indo-éranienne ce mythe a été importé de l'étranger.

3. Vajas. Samh. 2. 16 : « Changée en vache mouchetée, monte au ciel, et de là fais descendre sur nous la pluie. »

4. Il est vrai que cette métamorphose ne ressort point du texte du R. V. (X. 17. 2), mais seulement des commentaires qui s'y rattachent.

5. Si, comme nous essaierons de le démontrer, les deux Aṣvins représentent l'étoile du matin et l'étoile du soir, le cheval solaire (infra p. 68) fournit un bon parallèle à cette incarnation. Mais, en tout cas, les Aṣvins se seraient anthropomorphisés dès la période indo-européenne.

6. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 220 et 223.

menacent l'homme dans la vie quotidienne, dans sa santé et son bonheur, ont souvent des corps de bêtes; les sorciers et les esprits auxquels ils commandent peuvent s'en revêtir à volonté: c'est ce dont on s'assurera en temps et lieu¹.

D'autres animaux sont les attributs et les serviteurs des dieux supérieurs: l'aigle apporte à Indra le sōma; Saramā, la chienne des dieux, trouve la piste des vaches volées; celle-ci deviennent le butin du dieu conquérant; des chevaux traînent son char et ceux d'autres dieux; des boucs, celui de Pūshan. Sans doute, ces attributs, loin de contredire l'anthropomorphisme, s'y accordent au mieux: puisque l'homme utilise certains animaux, il est naturel que des dieux qui lui ressemblent en possèdent aussi, soit les mêmes, soit d'autres plus merveilleux, accommodés à la nature divine. Mais on ne saurait se défendre de penser que, çà et là du moins, l'animal gouverné par le dieu était jadis le dieu lui-même, ou une incarnation du dieu, peu à peu ravalée à sa condition actuelle par le progrès incessant de l'anthropomorphisme. Si les deux Aṅvins, fils de la jument, ont commencé par être des chevaux, l'aigle d'Indra, à en juger par son parallèle éranien, l'oiseau Vārenjina ou Vāraghna, a bien pu être un dieu: aigle au cimier du dieu tueur du monstre sur une empreinte de monnaie, il est dans l'Avesta une incarnation du dieu même; Verethraghna² aborde le prophète sous la forme de l'oiseau Vāraghna, le plus rapide des êtres ailés, celui qui prend l'essor vers l'aurore afin que la nuit ne soit plus nuit³. Dans le mythe germanique qui répond au rapt du sōma, c'est bien le dieu qui se change en aigle et emporte au séjour des dieux l'hydromel de Suttung. C'en est assez pour se deman-

1. Voir les sections de la démonologie et de la magie. — Je me borne à mentionner encore un conte bouddhique: les patrons divins de deux rois, déguisés respectivement sous la forme d'un taureau blanc et d'un taureau noir, combattent entre eux, visibles pour ces deux rois seuls (*Jātaka*, vol. III, p. 6).

2. A ce mot répond en sanscrit Vṛtrahan, qui est le nom d'Indra lui-même.

3. *Bahram Yasht*, 19 sq.; M. A. Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, p. 5.

der si l'aigle d'Indra ne serait pas le double d'Indra en personne, incarné en un aigle¹, symbole de l'éclair, que beaucoup de mythologies en effet représentent par un oiseau. Il se pourrait, de même, que les boucs de Pūshan gardassent le souvenir d'un dieu-bouc : Pūshan connaît tous les sentiers difficiles, il ramène qui s'égare ; et la chèvre sait trouver sa voie dans les passes les plus ardues. Au sacrifice du cheval, on mène devant le cheval un bouc : c'est « le lot de Pūshan », et on le charge « d'annoncer le sacrifice aux dieux » (R. V. I. 162. 2-4), c'est-à-dire, sans doute, de guider la victime dans sa difficile traversée de la terre au ciel. Aux funérailles, on brûle un bouc avec le cadavre², probablement dans une pensée analogue. La sous-jacence d'un Pūshan-bouc ne donnerait-elle pas à ces rites plus de sens et de relief ? Sur ce point, toutefois, il est impossible d'appuyer la conjecture d'aucune preuve précise.

Comme on doit s'y attendre, ce sont les animaux réputés de mauvais augure qui tiennent du plus proche aux divinités qui les envoient : le rapace qui se pose, un lambeau de chair au bec, est « un sinistre trait de foudre lancé par les dieux » ; l'oiseau « qui crie dans la région des Pères » (au sud), déjà mentionné dans le Rig-Véda, est bien probablement un messager des Mânes eux-mêmes ; l'hyène femelle hurle, « soit par ordre, soit de son propre gré » ; le hibou est « l'oiseau qui se rend à la demeure des dieux » et « le messager des esprits méchants » ; le quadrupède carnassier, « souillé de sang, au museau sanglant », et « le vautour qui hante les cadavres », sont les « messagers de Yama » ou « de Yama et de Bhava ». La croyance constatée en l'incarnation zoomorphique des génies malfaisants tend à faire supposer que ces

1. On sait qu'Ad. Kuhn a cru reconnaître dans l'hymne R. V. IV. 27 Indra lui-même déguisé en aigle pour ravir le sōma. Son argumentation ne me convainc pas ; mais, d'autre part, dans le Kāṭhaka, et peut-être aussi R. V. X. 99. 8, c'est bien Indra qui se change en aigle pour dérober le sōma ou l'amṛta. Cf. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 144, et Bloomfield, *Contrib.*, V, p. 8 sq.

2. Voir plus bas la section du rituel funéraire.

messagers des dieux furent autrefois des animaux doués par eux-mêmes de vertus démoniaques, et descendus plus tard du rôle de protagonistes à une condition subalterne¹.

Cet aperçu du zoomorphisme ne serait pas complet, s'il n'embrassait les cas où, au cours des opérations rituelles, un dieu se trouve représenté par un animal. Ce stade mythologique est celui des animaux-fétiches.

L'animal auquel la langue poétique des hymnes compare de préférence Indra, c'est le taureau, qui souvent lui prête son nom². Or, la littérature védique plus récente nous apprend que, dans une solennité célébrée en l'honneur d'Indra, le sacrifice du sākamēdha, on invoque un taureau: s'il beugle, on sacrifie³. Un Brāhmaṇa commente le rite en ces termes: «Ce faisant, on invoque Indra en sa propre forme, pour qu'il tue Vṛtra; car la propre forme d'Indra, c'est le taureau ... S'il beugle, [le sacrifiant ou le prêtre] doit se dire: Indra est venu à mon sacrifice; mon sacrifice jouit de la présence d'Indra⁴.» Le culte, dans l'espèce, repose manifestement sur l'intervention d'un animal-fétiche⁵.

Si le robuste Indra est le taureau, Agni, le fougueux coureur, est par excellence «le cheval» en style védique. Métaphore, dira-t-on; que l'on considère pourtant les prescriptions de la liturgie postérieure pour la cérémonie de l'allumage du feu sacré. L'adhvaryu dit à l'un des prêtres servants: «Amène un cheval». On place l'animal à l'endroit où s'opère la friction des bois, et il est censé regarder la

1. Kauçika-S. 129; R. V. II. 42. 2; Hiraṇyakēçi-Gṛh.-S. I. 16. 19 sq., 17. 1 sq.; Taittir.-Āraṇ. IV. 28 sq. Dans le dernier passage on reconnaît à coup sûr l'influence accessoire des pratiques magiques qui s'exerçaient sur les cadavres.

2. A. V. IX. 4. 9, c'est à un taureau réel qu'on dit: «On te nomme Indra.» D'autre part, dans le Bahram Yasht (§ 7), le taureau est une incarnation de Verethraghna, l'Indra avestique.

3. *Indische Studien*, X, p. 341.

4. Çatap. Br. II. 5. 3. 18. Cf. aussi: Maitrāyaṇi Saṃh. I. 10, 16; Taittir. Br. I. 6. 7. 4; Āpast. Çr. S. VIII. 11. 19.

5. Qu'on se garde de voir une antinomie entre cet Indra-taureau et l'Indra-aigle dont il vient d'être question: c'est précisément cette bigarrure qui constitue le trait caractéristique du zoomorphisme.

manceuvre. Autant que possible, il doit être blanc, ou rouge à rotule noire, et son âge répond à celui de l'Agni dont il surveille la naissance; car c'est un poulain tout récemment attelé¹. Lorsque le feu nouveau est dirigé vers l'orient, le cheval précède la procession, et l'on dépose le feu dans la trace de son sabot². Il est donc bien difficile de ne pas voir dans ce cheval une incarnation d'Agni, et les formules, — modernes à la vérité, — qui accompagnent ces rites, sont loin d'y contredire. Au moment de la friction, en présence du cheval, on dit : « Nais, ô Agni, ensemble avec Agni, ensemble avec les trésors », etc.³ Plus tard, le sacrifiant murmure dans l'oreille de l'animal : « Ce qui d'Agni est dans le bétail l'essence bien-aimée qui se clarifie, amène-le ici, ô puissant cheval », etc.⁴ Ainsi le cheval porte en soi l'essence d'Agni. Les textes lui associent un autre animal, évidemment de même valeur symbolique, un bouc moucheté : ils font la remarque expresse que « le bouc est de la nature d'Agni », et c'est dans sa trace que certains liturgistes recommandent de déposer le feu nouveau⁵.

Cette interprétation du cheval et du bouc se corrobore des rites tout pareils et des formules très explicites qui entourent la construction de l'autel d'Agni. Bien que l'ensemble de cette cérémonie paraisse moderne, elle renferme certains détails qui doivent remonter à une haute antiquité : le sacrifice

1. Çatap. Br. II. 1. 4. 17; Kāty. IV. 3. 25-26; Āpast. V. 10. 10 et 14-17, et la citation tirée de Baudhāyana dans le commentaire de ce dernier passage.

2. Çat. Br., loc. cit., 22 et 24; Kāty. IV. 9. 13 sq. et 16.

3. Āpast. V. 10. 9.

4. Āpast. V. 13. 7; Maitrāy. Saṃh. I. 6. 2. — Peut-être y a-t-il aussi une allusion à l'identité d'Agni et du cheval, dans la formule récitée au moment où, sous la conduite du cheval, on transporte le feu vers l'orient : « Marche vers l'orient, toi qui sais; sois ici, ô Agni, un Agni devant Agni » (Āpast. V. 14. 5, Maitr. Saṃh. I. 6. 2). Toutefois cette formule paraît bien se rapporter à un ensemble de rites qui ne comporte point pareille interprétation.

5. Āpast. V. 7. 17, 15. 1, et Çat. Br. II. 1. 4. 3. La connexion intime ou même l'identité d'Agni et du bouc est un thème assez fréquent : cf. A. V. IX. 5. 6. 7.

inaugural, par exemple. Lorsqu'on apprête l'argile dont sera pétrie l'écuelle à feu (*ukhā*), ustensile sacré entre tous, on amène trois animaux : un cheval, un âne et un bouc¹. On leur parle, et les paroles qu'on adresse au cheval l'identifient clairement à Agni : « Accours ici, ô cheval rapide, par la plus large voie. Au ciel est ta naissance suprême, dans l'espace ton nombril, sur terre ta demeure². » Puis on conduit les animaux à la fosse d'extraction, et la trace du sabot du cheval indique le point précis où il faut cueillir la glaise : c'est, dirons-nous, Agni lui-même qui choisit la matière première du récipient qui doit l'enfermer. On extrait l'argile, et le prêtre, après l'avoir enveloppée dans une peau d'antilope, l'élève en l'air. Nouvelles formules adressées aux animaux; nouvelle identification du cheval à Agni : « il loue le cheval en le faisant Agni », remarque un commentateur. La stance qu'on lui récite est, dans le Rig-Véda, une invocation à Agni : « Tu es né, ô Agni, embryon des deux mondes, t'épandant magnifiquement dans les plantes³. » On traite de même, et en parfait accord avec le rite ci-dessus de l'allumage, le bouc qui, selon les propres termes du même commentateur, est « constitué en qualité d'Agni ». Le prêtre lui dit : « Sois propice aux êtres humains, ô Anḡiras⁴. Que ton ardeur épargne le ciel et la terre, et l'espace, et les arbres⁵. »

Ensuite les animaux accompagnent l'argile jusqu'au feu d'oblation, et on les chasse, après l'avoir déposée sous un hangar attenant. Mais auparavant on a coupé au bouc une touffe de poils, qu'on mélange à l'argile en récitant la stance : « Je te mélange, toi le Jātavedas bien né⁶, afin que la maladie

1. Weber a brièvement décrit cette cérémonie : *Ind. Stud.*, XIII, p. 220 sq. Comparer le cheval et la chèvre placés en tête du cortège qui va chercher l'argile destinée à la confection du pot du pravargya *Zeitschr. der Morgenländ. Gesellschaft*, XXXIV, p. 327.

2. Vājan. Saṃh. 11. 12.

3. R. V. X. 1. 2 = Vāj. Saṃh. 11. 43.

4. Épithète ou surnom très commun d'Agni.

5. Vājan. Saṃh. 11. 45.

6. Surnom d'Agni : « Agni dénommé en tant que poil de bouc », dit le commentaire.

n'atteigne point les créatures¹. » Le sens de ces divers rites est assez clair : il s'agit de faire étroitement participer à l'acte toutes les incorporations matérielles d'Agni et, pour couronner l'œuvre, d'insérer dans le vase de terre une portion de la substance divine. Les théologiens des Brāhmaṇas ne s'y sont pas trompés, à en juger par les réflexions dont ils émaillent l'exposé de la cérémonie : « le cheval est la même chose qu'Agni » ; « le bouc est de la nature d'Agni ; ainsi, il l'unit à son propre être, à sa propre divinité². » Seul le caractère de l'âne demeure obscur : encore que les formules ne lui assignent que le rôle d'une simple bête de somme, on ne laisse pas d'y soupçonner quelque arrière-sens magique, soit un charme en vue de la génération ; car les textes, par ailleurs, connaissent bien le baudet au rut fougueux.

Dans une phase subséquente du rituel de la construction, on voit encore figurer un cheval³, toujours, semble-t-il, en vertu du même symbolisme. Après qu'on a déblayé l'emplacement choisi pour l'autel d'Agni, et au moment d'y apporter les briques, on amène devant elles un cheval blanc⁴. On invite le hōtar à « réciter pour les feux qu'on met en marche » ; mais « les feux », ici, ce sont les briques cuites, pénétrées de l'essence d'Agni. Le cheval, comme plus haut, conduit la procession qui charrie les matériaux jusqu'à l'emplacement ; on le promène en divers sens sur cette piste, puis on lui fait flairer les briques, et on le chasse. Donner au cheval-Agni mainmise sur le sol et les matériaux, manifester par là et affirmer le droit de propriété d'Agni sur son sanctuaire, tel me paraît être le sens de la cérémonie.

L'identité d'Agni et du bouc a inspiré une bien curieuse prescription rituelle : si le feu ne prend pas à la friction, il est permis d'y suppléer en faisant oblation dans l'oreille droite d'une chèvre, auquel cas on devra s'abstenir de viande de chèvre ; ou bien sur un gazon de kuça, et alors il est interdit

1. Vājasan. Samh. 11. 53.

2. Çatap. Br. VI. 3. 3. 22, 4. 4. 15.

3. *Indische Studien*, XIII, p. 247.

4. Çat. Br. VII. 3. 2. 10 et 16 ; Kāty. XVII. 3. 20.

de s'asseoir sur du kuça. « La chèvre, en vérité, explique un Brāhmaṇa¹, est de la nature d'Agni : ainsi l'oblation au feu se trouve offerte pour Agni dans l'Agni-chèvre. »

J'attribuerais au cheval une signification différente dans une des variantes du sacrifice de sōma², celle où l'exécution du morceau de chant qui caractérise cet office coïncide avec le coucher du soleil : il y a une école qui prescrit de placer auprès des chantres un cheval, blanc ou brun-rouge selon les uns, noir selon les autres. Ceux-ci, en chantant, tiennent en main un lingot d'or, qui symbolise évidemment le soleil. Le cheval aussi, sans doute, représente le soleil³; le cheval noir, par allusion au soleil qui s'éteint.

Un type fort net d'incarnation d'un dieu en un animal se dessine dans le « bœuf à la broche », oblation spéciale à Rudra⁴. Auprès du feu du sacrifice on érige deux huttes : l'une pour un taureau, l'autre pour la « Dispensatrice des grâces » ; au milieu, on amène le « Victorieux ». Les commentaires nous apprennent que la première est l'épouse, le second, « le fils » du taureau adulte. On donne à boire aux trois bêtes ; puis on leur fait toucher les aliments apprêtés, dont on fait ensuite oblation au dieu Rudra, à son épouse et au « Victorieux ».

On remarquera que les animaux-fétiches sont tous des animaux domestiques. Nous en avons à peu près épuisé la liste, et au surplus leur rôle aux temps védiques est sans importance. Disons plutôt qu'il a cessé d'en avoir. L'épuration progressive de l'idée religieuse devait tendre à éli-

1. Kāty. XXV. 4. 4 sqq. emploie le masculin *aja* « bouc », évidemment sans égard au sexe de l'animal ; Taittir. Br. III. 7. 3. 1-2 emploie le féminin.

2. Dans le shōḍaḥin : Taitt. Saṃh. VI. 6. 11. 6 ; Āpast. XIV. 3. 1 sq. ; Kāty. XII. 6. 1 ; Pañcaviṃṣa-Br. XII. 13. 26 ; Lāṭy. III. 1. 4.

3. C'est ainsi, par exemple, qu'il est dit de l'aurore (R. V. VII. 77. 3) qu'elle amène le cheval blanc : ce ne peut être que le soleil. Le cheval du sacrifice est « créé par les dieux et par le soleil » (R. V. I. 163. 2). Cf. aussi Aitarēya Br. VI. 35, etc., et les passages de Brāhmaṇas colligés par Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 247, n. 3.

4. Ce rite n'apparaît que tardivement, dans quelques textes du rituel domestique : Hiraṇ. Gr. S. II. 8 ; Ap.. Gr. S. VII. 20.

miner ces concepts primitifs : désormais, les grands dieux habitaient les hauteurs du ciel ; ils avaient pris figure d'hommes, de héros, de rois ; alors qu'invisibles ils venaient à l'oblation, on ne prétendait plus les contraindre par magie, mais gagner leur bon vouloir par dons et prières. Comment aurait-on concilié ces données nouvelles avec un panthéon monstrueux ? Mais, qu'il en ait survécu quelques exemplaires, qu'on en ait même peut-être créé à l'image des anciens types, rien de moins surprenant. Distinguons toutefois. La conception védique, qui révere, par exemple, dans le feu ou la plante la pleine majesté du dieu Agni ou du dieu Sōma, ne paraît pas s'être étendue au taureau ou au cheval ; car, autrement, nous verrions rendre à ces animaux des honneurs bien plus significatifs. L'idée dominante est celle d'une certaine communauté de substance entre le dieu et l'animal ; il s'établit entre eux un rapport pareil à celui que nous révélera le culte magique tel que le pratique le Vêda.

Je m'explique. Quand le sorcier veut faire agir ou souffrir une personne ou une chose sur laquelle il n'a point de prise directe, il prend une image de cette personne ou de cette chose, une substance qui offre avec elle quelque ressemblance ou qui en provient, et c'est à celle-ci qu'il impose l'action ou inflige le traitement qu'il a en vue : si, par exemple, il veut commander au soleil, il opérera sur une pièce d'or, un tison ou une roue¹. L'animal paraît être un substitut de pareille espèce : le charme a prise sur lui et, de par son intime connexion avec le dieu, sur le dieu par son intermédiaire ; en un mot, l'animal n'est pas l'objet d'un culte constant, mais momentanément une sorte d'ustensile de culte approprié. Dernier vestige d'une confusion primitive et grossière de la bête et du dieu, telle qu'on la peut restituer dans le passé, et telle sans doute qu'elle s'accuserait dans

1. Cf. infra p. 73. Ces cas, où la roue ou tel autre accessoire joue exactement le même rôle que plus haut le cheval et le taureau, auraient déjà trouvé place dans notre exposé, si le titre de ce paragraphe ne le restreignait aux rapports des dieux avec les animaux.

l'état actuel, si le milieu de l'Inde lui eût été aussi favorable que celui de l'ancienne Égypte ; mais, faute d'arts plastiques, faute aussi de centres officiels de culte, l'Inde ne connut ni les idoles zoomorphiques, ni les temples consacrés à l'élève d'animaux sacrés¹.

A la faune mythique il faut rattacher encore l'étroite affinité que la croyance indienne établit entre le règne animal et la nature humaine : l'antique superstition qui les identifiait s'en est allée en lambeaux ; mais elle se traduit encore sous forme de loups-garous. Il y a les « hommes-tigres² » : il y a les Nāgas³, qui ont toutes les apparences de l'homme ; mais, en réalité, ce sont des serpents, et leur vraie nature, enseigne un texte de vieux bouddhisme⁴, se dévoile aux yeux en deux occurrences seulement, dans l'union des sexes et dans le sommeil⁵. Rien ne serait plus intéressant que de colliger les faits qui pourraient militer en faveur d'un ancien totémisme hindou ; car notre domaine, non plus que d'autres,

1. Il est à peine besoin de faire observer que, outre cette relation constante d'un dieu avec un animal par affinité de nature, la croyance védique connaît aussi des métamorphoses temporaires de dieux ou similaires, soit en animaux, soit en hommes, au cours de diverses aventures : cf. supra p. 63, Indra et l'aigle. Puisque ce pouvoir de transformation est attribué au sorcier humain, il appartient nécessairement aussi au dieu, qui est fait à l'image de l'homme, c'est-à-dire — il va de soi — de l'homme parvenu au faite même de l'art et de la puissance magiques.

2. Vāj. Saṃh. 30. 8 ; Çat. Br. XIII. 2. 4. 2.

3. N'omettons pas de dire que, tout comme le totem-serpent (infra p. 72), la croyance à ces hommes-serpents peut fort bien procéder des aborigènes de l'Inde.

4. *Vinaya Piṭaka*, *Mahāvagga* I, 63 ; Winternitz, *Sarpabali*, p. 17. C'est à raison de l'existence de pareils êtres, que le moine bouddhique, au moment de prononcer ses vœux, doit répondre à la question « es-tu un homme ? » (*Mahāv.* I, 76). Dans le folklore européen, si l'on dérobe à la vierge-cygne son plumage, elle demeure confinée à la condition humaine : de même, dans un conte hindou (Benfey, *Pañcatantra*, II, p. 147), du Nāga dont on a brûlé la peau de serpent.

5. Comparer plus bas (section de la magie) les métamorphoses de sorciers en animaux et (section de la vie ultra-terrestre) le passage des âmes défuntés en des corps d'animaux.

n'a dû ignorer la croyance sauvage qui donne à des familles ou tribus humaines un ancêtre animal ou végétal¹. Cette idée, avec les coutumes qu'elle a inspirées, on la retrouve avec certitude à la base des conceptions religieuses et morales de la plupart des peuplades voisines de la nature ; et plus tard, quand l'expérience et l'induction mûries l'ont éliminée, elle avait jeté d'assez profondes racines pour se survivre à l'état d'empreinte². Mais il faut laisser cette tâche à l'avenir, et se borner ici à citer quelques exemples, qui ne sont pas tous également probants.

On trouve dans l'Inde une peuplade des Poissons (Matsya), des Boucs (Aja), des Raiforts (Çigru). Il y a une famille sacerdotale des Tortues (Kaçyapa), dont l'ancêtre éponyme est une entité cosmogonique, très analogue ou même identifiée à Prajāpati. Sous la forme d'un *kūrma*, autre nom de la tortue, Prajāpati a créé tous les êtres, dit un Brāhmaṇa³ ; or *kūrma* est la même chose que *kaçyapa* : « c'est pourquoi l'on dit que tous les êtres sont enfants de la tortue ».

Dans un conte bouddhique⁴, une tortue qui s'accroche par les dents entre les aines d'un singe est ainsi interpellée : « Les tortues sont Kaçyapas, les singes sont Kauṇḍinyas⁵ : ô Kaçyapa, lâche Kauṇḍinya ; car tu t'es unie sexuellement à lui » : allusion probable à un empêchement nuptial, qui

1. On a constaté dans l'antiquité grecque et italique des traces de totémisme, et l'on ne peut que se rallier à l'excellente remarque de M. Frazer (*Totemism*, p. 94) : si le totémisme est constaté pour un seul peuple de la famille aryenne, il l'est pour tous ; car il est invraisemblable qu'après la séparation ethnique un peuple en particulier l'ait isolément développé chez lui ou emprunté du dehors. — [Pourquoi, surtout s'il n'en a hérité que sous forme d'emblèmes figuratifs dépouillés de tout sens ? — V. H.]

2. L'ouvrage de M. Frazer cité à la note précédente (Londres, 1887) oriente parfaitement sur la question et ses entours.

3. Çatap. Br. VII. 5. 1. 5. — [Cette identification même et d'autres traits me paraissent montrer clairement que la tortue est, non pas un totem, mais un symbole solaire : cf. mon A. V., VIII-IX, p. 52 (sur A. V. VIII. 5. 14), etc. — V. H.]

4. *Kacchapajātaka* (Jātaka, vol. II, p. 360).

5. Nom d'une autre famille brāhmanique ; mais, autant que je sache, il n'est pas attesté par ailleurs que ce nom signifie « singe ».

sépare les deux familles humaines et qu'on oppose à leurs congénères animaux. D'autres familles sacerdotales s'appellent les Bœufs (Gõtama)¹, les Veaux (Vatsa), les Chiens (Çunaka)¹, les Hibous (Kauçika), les Enfants de la Grenouille (Māṇḍūkēya). Alors que les grands dieux Ādityas sont fils de la Vache, pourquoi de simples hommes, dénommés « Bœufs » ou « Veaux », n'auraient-ils point semblable origine ? Parmi les histoires de races princières figure celle du roi Sagara : son épouse accouche d'une courge qui renferme 60.000 enfants². Une des plus puissantes dynasties porte le nom d'Ikshvāku, qui signifie « courge³ ». Le père de Saṃvaraṇa, ancêtre présumé de la famille royale des Kurus, s'appelle Rksha « ours ». Plusieurs peuplades, enfin, sont dites « Serpents », et la dynastie de Chūtiā Nagpur se targue d'être issue des Serpents⁴ ; mais le fait a moins d'importance, parce que la légende dont il relève, malgré le vernis brâhmanique qui la recouvre, semble trahir une origine anâryenne.

Nous n'effleurons même pas la question des interdictions alimentaires : dans quelle mesure se rattachent-elles au totémisme⁵ ? L'Inde connaît aussi certains rites, dont les similaires en d'autres contrées font supposer une origine totémistique⁶ : l'ascète, par exemple, ou le laïque qui se consacre en vue de célébrer un sacrifice, s'enveloppe d'une peau

1. C'est le mot « bœuf » pourvu de l'affixe du superlatif.

2. *Rāmāyaṇa*, I, 38.

3. Cf. Lassen, *Indische Alterth.* (2^e éd.), I, p. 597, n. 1.

4. Winternitz, *Sarpabali*, p. 19 sq. Les membres de cette famille princière portent des turbans enroulés en forme de serpents, et leur sceau représente un cobra à tête humaine. — Rappelons encore le conte bouddhique de l'ermite qui entretient un serpent venimeux qui est censé être le fils de son précepteur : *Vēlukajātaka* (Jātaka, vol. I, p. 245).

5. Quelques interdictions alimentaires qu'on pourrait être tenté de rattacher à une lointaine origine totémistique, viendront en leur lieu dans la section des observances cultuelles.

6. Sayce, *Hibbert Lectures* (1887), p. 285 ; A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier, p. 390, 416 et 517.

d'antilope noire. On ne saurait jusqu'à présent pénétrer le sens de ces pratiques. Mais le pourra-t-on jamais ?

Symboles inanimés. — Ce ne sont pas les animaux seuls que le culte associe étroitement au dieu, au soleil, à l'être divin qu'il honore. Les objets inanimés peuvent éventuellement remplir la même fonction¹.

On connaît le vers du Rig-Véda (IV. 24. 10): « Mon Indra que voici, qui veut me l'acheter, au prix de dix vaches laitières, et à charge de me le rendre lorsqu'il aura tué les ennemis² ? » Qu'est-ce que cet Indra ? Une image miraculeuse ? Il se peut, mais un grossier caillou-fétiche ferait aussi bien l'affaire.

Le culte est fort riche en symboles solaires. Le principal, après le cheval, c'est la roue³, de par sa mobilité et sa forme circulaire. Au sacrifice du vājapēya, le poteau dressé pour y lier la victime animale porte à son sommet une jante de roue en farine de froment. On y applique une échelle, et le sacrifiant dit à son épouse : « Viens, femme, nous allons monter au soleil. » Il gravit les degrés, puis touche la jante en disant : « O dieux, nous voici arrivés au soleil⁴. » Au mahāvratā ou fête du solstice, un vaiçya et un çūdra, qui représentent respectivement les Āryas et les puissances anāryennes de la terre et du ciel, luttent à qui s'emparera d'un

1. Dans cette catégorie ne sont pas compris les rapports imaginés entre un objet naturel et un dieu qui en est l'âme : le feu et Agni, etc.

2. Peut-on rapprocher de ce passage la prescription donnée par le Kauçika S. 140. 7 pour une fête d'Indra : « on érige l'Indra » ?

3. V. supra p. 69. Comparer la roue solaire des Celtes, des Germains, etc. : Gaidoz, *le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*. Comme les Indo-Européens connaissaient le chariot, il est possible, bien qu'indémontrable, que ce symbole solaire soit antérieur à a scission ethnique.

4. Weber, *über das Vājapēya*, p. 20 et 34 sq.; mais il traduit à tort « ciel » pour « soleil ». — La roue solaire figure aussi à l'allumage du feu du sacrifice : voir plus bas la section relative à Agni.

disque de peau blanche : le çūdra lâche le disque et s'enfuit ; son adversaire le jette à terre en l'en frappant¹.

Mais, de tous les symboles solaires, le plus commun dans le rituel est l'or. Certaines eaux destinées au sacrifice doivent être puisées avant le coucher du soleil ; que si l'on a passé l'heure, on peut encore les puiser, à condition de tenir au dessus de la source un tison ou un lingot d'or ; car « ainsi est restituée la forme de celui qui brûle là-haut² ». De même, celui qui a négligé d'enlever au coucher du soleil le feu du sacrifice « attachera de l'or jaune à une touffe de darbha et commandera qu'on la tienne en l'air à l'ouest de l'emplacement : par là est restituée la forme de celui qui brûle là-haut³ ». Dans la construction de l'autel du feu on couche une plaque d'or parmi les briques : « la plaque d'or, c'est le soleil⁴. »

Est-ce aussi un symbole solaire, que le vase d'argile, dit « le grand héros » (*mahāvīra*), qui contient l'oblation de lait bouillant aux Açvins⁵ ? Il y a un texte qui prescrit d'y ébaucher les contours d'un visage humain⁶. D'autre part, on a tout lieu de croire⁷ que cette oblation de liquide brûlant est un charme qui doit opérer sur l'ardeur du soleil. Il serait donc fort possible que la face humaine représentât l'astre lui-même : conjecture qu'on ne hasarde que sous toutes réserves⁸.

1. Lāṭyāy. IV. 3. 7, 14 et 15 ; cf. Hillebrandt, *Sonnenwendfeste in Alt-Indien*, p. 43. Le commentaire ajoute : « Il est dit : la peau est ronde, ainsi se trouve représentée la forme du soleil » ; et cette citation est probablement extraite d'un Brāhmaṇa, cf. la citation du Kāṭhaka (34. 5) au Dictionnaire de Saint-Petersbourg, s. v. *parimaṇḍala*.

2. Çatap. Br. III. 9. 2. 9. Ces derniers termes sont courants dans les Brāhmaṇas pour désigner le soleil. — Rappelons ici l'interdiction d'étudier le Véda, la nuit, dans un bois « où il n'y aurait ni feu ni or » : Āpast. Dh. I. 3. 11. 34.

3. Çatap. Br. XII. 4. 4. 6.

4. Çatap. Br. VII. 4. 1. 10.

5. Voir plus bas, dans la description du culte, les détails sur les fêtes particulières.

6. Çatap. Br. XIV. 1. 3. 17.

7. Cf. infra les sections relatives au culte.

8. On serait mieux fondé à se faire quelque opinion sur ce

Dans l'autel du feu on emmure un petit mannequin d'or, fétiche probable d'Agni¹ : c'est du moins ce qui paraît ressortir, et de la matière employée², et des stances, adressées à Agni, qu'on récite en versant du beurre d'offrande sur l'objet³. Il incarne même les vertus malfaisantes du feu, puisqu'on recommande « de ne point passer devant lui du côté de l'orient, de peur que cet Agni ne fasse du mal⁴ ».

Peut-être le sacrifice sanglant met-il aussi en jeu quelque symbole inanimé ; toutefois je serais fort empêché de citer un seul fait qui en rendit vraisemblable la conjecture. Le poteau auquel on lie la victime devient le centre de divers rites. On l'oingt ; on y noue une corde de gazon qui peut passer pour un vêtement⁵ : est-ce à dire qu'il représente un être humain ou surhumain ? Dans ce cas, la tête serait le chapiteau (*cashāla*) qui le couronne⁶. Les théologiens des Brāhmaṇas assimilent volontiers le poteau au sacrificiant. Symbolisait-il primitivement une divinité ? On songe à

point, si l'on savait ce que c'est que « la tête de Makha », mentionnée à satiété dans les formules afférentes à cette cérémonie. Indra a coupé la tête à Makha : R. V. X. 171. 2. Y avait-il un mythe suivant lequel les Aṅvins auraient bu dans cette tête coupée le breuvage de lait bouillant, comme on les voit boire la liqueur salubre et fortifiante dans le corps du démon Namuci, qui paraît nommé une fois en compagnie de Makha ? Cf. *Nachrichten der Gött. Ges. der Wissenschaften*, 1893, p. 347 et 348, n. 2.

1. Voir la description du rite dans Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 248 sq. Selon le Çat. Br. VII. 4. 1. 15, ce mannequin est Prajāpati, Agni et le sacrificiant.

2. L'or, en tant qu'associé à Agni, joue aussi son rôle dans le rite de l'allumage du feu : là on le définit, non point symbole ou forme d'Agni, mais semence d'Agni versée dans les eaux où elle s'est changée en paillettes d'or que roulent les rivières. Çatap. Br. II. 1. 1. 5, Āpast. Cr. S. V. 2. 1. Voir aussi Maitr. Samh. I. 6. 4 in fine, où l'or est défini « l'éclat d'Agni ».

3. Vājasan. Samh. 13. 9 sqq.

4. Çatap. Br. VII. 4. 1. 24. C'est le même point de vue qui motive l'interdiction de passer avec le sōma tout contre les dhishnyas ou foyers d'oblation des prêtres, parce que ces foyers symbolisent les Gandharvas avides de sōma : Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 443 sq.

5. Schwab, *das altindische Thieropfer*, p. 68 sqq. Cf. notamment R. V. III. 8.

6. Schwab, *op. cit.*, p. 9.

l'Ashéra du culte sémitique : un pieu voisin de l'autel, un pieu qu'on oignait, semble-il, en tenait lieu¹. L'objection, c'est que notre poteau ne figure que dans le sacrifice sanglant, où précisément il est indispensable pour entraver l'animal : s'il représentait un dieu, il devrait au même titre présider tous les autres offices. On peut répondre que tel était le cas en effet, mais que, quand on eut oublié la valeur symbolique du poteau-fétiche, il disparut naturellement de toutes les cérémonies, sauf de celle où on lui avait assigné une destination secondaire. Mais il m'est impossible, je le répète, de voir dans tout cela autre chose qu'hypothèses en l'air. Qu'on l'oigne et le pare, cela doit tenir bien plutôt à ce qu'on le considère comme un arbre ; il porte dans le Rig-Véda, le surnom constant de « seigneur de la forêt² » : ce serait donc une survivance du vieux culte des arbres qui flotterait autour de cet accessoire sacré³.

Résumons-nous. Non plus que l'animal fétiche, l'objet inanimé n'est jamais officiellement adoré à titre de représentant permanent du dieu. Le procédé magique qui consiste à agir sur l'image ou sur quelque produit d'un individu pour exercer une influence indirecte sur lui-même, pénètre le culte, comme la vie tout entière, de l'Hindou : faute de pouvoir atteindre le soleil, on manipule son effigie, la roue ou le tison. Mais, dans l'ensemble du culte védique, ces survivances de sorcellerie, communes à tous les temps et à tous les peuples, ont perdu leur importance, simples épaves dans

1. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, I, p. 171 sq., 175, n. 1, et 187 ; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 461 ; et, sur le pieu-fétiche en général, Lippert, *Kulturgeschichte*, II, p. 376 sq.

2. R. V. III. 8, et hymnes après.

3. Voir plus bas ce qui sera dit des esprits des arbres et des bois. — A ce poteau qu'on oint et revêt ressemble, mais avec un caractère de fétiche beaucoup plus accentué, le bâton « enduit de parfums et entouré d'un pagne ou d'un fil » qui couche entre les deux nouveaux époux durant les nuits où il leur est prescrit de garder la chasteté : Apast. Gr̥h. S. III. 8. 9 ; cf. Winternitz, *Altindisches Hochzeitsrituell*, p. 85. Selon un commentateur, ce bâton symboliserait le Gandharva Viçvāvasu ; et, en fait, lorsqu'on l'enlève, on récite la stance : « Lève-toi et va-t'en, ô Viçvāvasu », etc.

le courant majestueux qui emporte la vie et la pensée religieuses.

MULTIPLICITÉ DES DIEUX.

Les dieux sont amis des hommes ; justice et bonté est leur commun apanage : ils sont donc nécessairement aussi amis entre eux. « Tous les dieux, unis de cœur et d'esprit, marchent d'un seul vouloir dans la droite voie », dit le Rig-Véda (VI. 9. 5). Ce n'est pas qu'il ne se produise quelques heurts : Indra chasse l'Aurore et brise son char ; il se querelle avec les Maruts au sujet du sacrifice d'Agastya ; mais, à part ces incidents, les dieux vivent en paix, alliés contre leurs communs ennemis. Chaque dieu supérieur s'entourne d'une escorte de menues déités. Fort souvent deux dieux forment un couple étroitement uni par les mêmes exploits, les mêmes louanges, la même divine majesté. Ce type favori de la poésie, consacré par les usages et la nomenclature du culte, doit avoir été suggéré par l'existence initiale d'un seul couple naturel de divinités, à l'image duquel on aura créé arbitrairement tous les autres. Le modèle probable, c'est Mitra-Varuṇa ; car il est, dans le Rig-Véda, le plus important de beaucoup ; le plus ancien aussi, puisqu'il remonte à la période indo-éranienne ; et c'est, enfin, le couple naturel par excellence, si, comme je le pense, il représente le soleil et la lune. Dans ceux de formation secondaire¹, figure ordinairement Indra, en compagnie de quelque autre déité, qu'on honore en l'associant ainsi au plus grand des dieux. Un seul hymne, ou du moins une seule séquence de stances, célèbre le couple d'Agni et Sōma, le feu sacré et la libation par excellence, en tant que patrons divins du sacrifice² ; le plus

1. En constatant l'existence de pareils couples, il convient toutefois de se garder d'une illusion : il est arrivé souvent que deux hymnes indépendants, adressés à deux divinités différentes, ont été par les diascévastes fondus en un seul, dont l'unité n'est qu'illusoire ; mais nous disposons aujourd'hui de moyens de reconnaître l'altération avec une certitude fort approchée.

2. M. Hillebrandt (*Ved. Myth.*, I, p. 461, et cf. *Gött. gel. Anzeigen*, 1890,

jeune, en effet, de ces couples, mais celui que dans leur exclusivisme croissant les spéculations liturgiques de l'âge brâhmanique mettront au premier rang.

Le monde des dieux n'est point une cité, il n'a point de roi, ou du moins n'y découvre-t-on que des rudiments d'organisation. C'est tantôt tel dieu, tantôt tel autre, qu'on dit le plus haut, le plus puissant ; mais, à travers ces hésitations, sur lesquelles nous reviendrons, transparaît pourtant la prédominance d'Indra et de Varuṇa. Quand le domaine naturaliste de deux grands dieux était à l'origine parfaitement distinct, il est fort naturel qu'ils se soient élevés, chacun de son côté, au rang suprême. Indra et Varuṇa avaient d'ailleurs, si l'on m'accorde mes conjectures sur la préhistoire de Varuṇa¹, une excellente raison de se disputer le pas : l'un étant indigène, l'autre étranger, ils représentent dans le panthéon les conceptions de deux nations différentes, fusionnées tant bien que mal. Leur rencontre et la rivalité qui s'ensuivit remontent à la phase indo-éranienne : c'est assez dire que nous ne saurons jamais rien des premières hostilités. Le résultat, du moins, est clair : chez les Éraniens, Varuṇa l'em-

p. 401) suppose que le culte d'Agni-Sōma a tiré son origine « d'une tribu qui a introduit le sacrifice sanglant dans le rituel brâhmanique » ; mais la conjecture me paraît manquer de base. Le sacrifice sanglant a appartenu de toute antiquité au rituel brahmanique. Rien n'indique qu'il ait jamais été le patrimoine exclusif d'une certaine famille. L'histoire probable de ce culte du couple Agni-Sōma, encore à peine apparent dans le Rig-Véda, mais plus tard remarquablement développé, ressort avec grande vraisemblance des données de fait que nous possédons : dans quelque milieu sacerdotal, peut-être (cf. R. V. I. 93) dans celui des Gôtamas, naquit l'idée de grouper en un couple ces deux patrons du sacrifice ; les techniciens de l'oblation accueillirent cette innovation avec un empressement bien concevable de leur part, et ainsi advint-il que, dans tous ou presque tous les sacrifices, le couple Agni-Sōma se trouva invoqué, à titre de patron du sacrifice, en même temps que le dieu auquel il était spécialement adressé. Ainsi, à l'oblation de gâteaux, on leur consacra les deux « parts de beurre » (*ājyabhāga*) ; au sacrifice de sōma, on introduisit à leur intention ou bien on leur attribua ultérieurement la victime animale dont l'immolation précède la cérémonie.

1. Voir la section de Varuṇa et des Ādityas.

porta, il devint l'Ahura de l'Avesta, le seigneur de toute justice et de toute pureté, souverain légitime d'une terre où régnait la doctrine essentiellement morale de Zoroastre; dans le Véda, au contraire, c'est en somme Indra qui tient la tête. Certes les hymnes à Varuṇa sont remplis de formules qui l'exaltent au plus haut degré : on compare les deux divinités, on leur met dans la bouche une dispute de préséance, et tout indique enfin que, seul de tous les dieux, Varuṇa est capable de balancer la gloire d'Indra; mais c'est autour de cette dernière figure que se concentrent vraiment le culte et la poésie religieuse de l'Inde. Dans les sacrifices offerts par les rois guerriers de qui les chantres attendaient leurs salaires, on priait pour obtenir victoire et puissance, les dons d'Indra, beaucoup plus que pour la rémission des péchés par la grâce de Varuṇa. Puis, la poésie liturgique s'appliquait surtout au sacrifice de sōma, et le grand buveur de sōma, c'était Indra. Aussi la louange d'Indra n'est-elle qu'incidemment traversée d'une pensée pieuse pour la sublime majesté de Varuṇa, amenée par une méditation sur l'ordre divin qui préside à l'univers ou par la crainte de la colère du dieu qui châtie le pécheur¹.

Le dialogue dans lequel chacun des deux réclame tour à tour la prééminence (R. V. IV. 42) commence par le plaidoyer de Varuṇa.

« A moi en vérité appartient la royauté, moi l'éternel souverain à qui de concert² obéissent tous les immortels. Les dieux suivent le vouloir de Varuṇa; je règne sur le peuple de l'enveloppe suprême.

1. Quelques exégètes enseignent que Varuṇa et les Ādityas auraient été les dieux suprêmes d'un âge antérieur, plus tard supplantés par Indra; mais cette opinion, à mon sens, ne s'appuie sur aucune preuve et passe même la vraisemblance. Il est difficile de croire qu'à une époque quelconque, védique ou prévédique, le culte du dieu de l'orage l'ait de beaucoup cédé en importance à celui des Ādityas; et en tout cas ce n'est pas aux données du culte avestique, où l'intervention postérieure est si nettement visible, qu'il est le moins du monde légitime de demander un essai de solution.

2. Je lis avec Grassmann *yātānāḥ* au lieu de *yāthā naḥ*.

« Je suis le roi Varuṇa; à moi le premier appartiennent les vertus miraculeuses. Les dieux suivent le vouloir de Varuṇa; je règne sur le peuple de l'enveloppe suprême.

« C'est moi, ô Indra¹, moi Varuṇa, qui ai ajusté et étayé le double espace², large, profond, solide, le ciel et la terre, moi qui, comme Tvashṭar, connais toutes les créatures.

« J'ai fait gonfler les eaux jaillissantes; j'ai affermi le ciel sur le siège de l'ordre divin. De par l'ordre, le fils d'Aditi, ami de l'ordre, a étendu en tous sens le triple univers. »

Au tour d'Indra. « C'est moi qu'invoquent, dans leur course, les héros montés sur les chevaux rapides, et, dans la mêlée, ceux qu'ont cernés les ennemis. Moi, Indra, le généreux, j'ouvre la carrière, et, de par ma puissance invincible, je fais voler la poussière.

« C'est moi qui ai fait toutes ces choses, et nul ne met en échec ma force divine irrésistible. Quand les sômas et les louanges m'ont enivré, je fais trembler les deux espaces sans limites. »

Le récit dont ce dialogue était un épisode³ se terminait sans doute par une réconciliation. On lit à l'avant-dernière stance : « O Indra et Varuṇa, l'épouse de Purukutsa vous a honorés par oblation et prière, et vous lui avez donné le roi Trasadasyu, le tueur d'ennemis, le demi-dieu. » Ainsi les deux dieux, unis par le culte, se sont mis d'accord pour combler les vœux de la reine⁴.

1. J'admets le vocatif, à l'exemple de M. Geldner (*Siebensig Lieder des R. V.*).

2. L'espace supérieur et l'espace inférieur.

3. C'était une narration en prose, enchâssant les stances qui composaient presque exclusivement le dialogue, et approximativement restituable d'après elles.

4. Dans cet hymne du conflit de préséance entre Indra et Varuṇa il m'est impossible de voir ce que d'autres y ont vu, à savoir, un document de première importance d'une révolution dans l'ordre des divinités, qui se serait produite à l'époque védique (*Siebens. Lieder*, p. 27), et qui aurait substitué à Varuṇa, soi-disant dieu suprême des Aryas encore unis, le dieu national de l'Inde, Indra, promu au rang

Alors même, toutefois, que le Vêda magnifie un dieu au delà de toute mesure et lui soumet tous les autres, il se borne à exprimer l'idée comme un cliché et n'en tire point les conséquences logiques : on n'y trouve nulle part de légendes qui fussent de nature à assurer à un dieu la royauté sur des sursursemblables, et les prescriptions rituelles ne trahissent non plus rien de pareil. L'idée d'un souverain ordonnateur de l'univers n'a évidemment fait qu'effleurer l'esprit des temps védiques; et, en fait, le génie hindou ne s'en est jamais entièrement pénétré.

Tout est fuyant, on le voit, dans le panthéon védique : le contour de chacun des dieux tend à se perdre dans l'uniformité amorphe de l'ensemble. L'Inde n'a pas eu d'Homère; elle n'a pas su le secret d'animer d'une vie éternelle les fantômes de sa brillante imagination. Qu'Indra ou Agni n'eût point d'individualité aux yeux de ses chantres, ce serait trop dire; mais enfin les traits qui lui sont propres menacent sans cesse de disparaître sous l'accumulation de ceux qui leur sont communs avec tous les autres dieux, puissance, éclat, bonté, sagesse, attributs dont la banalité partout semblable à elle-même défraie à bon compte la verve du poète védique. D'autres causes, d'ailleurs, ont contribué à cet effacement et à cette confusion.

de souverain. Sur la suprématie aryenne de Varuṇa, je renvoie à la p. 79, n. 1. Qu'Indra, d'autre part, n'ait pas appartenu, au même titre que Varuṇa, à la croyance aryenne, qu'il soit une création spéciale à l'Inde, c'est ce qu'il m'est impossible d'accorder. Par dessus tout, je cherche en vain dans l'hymne la trace de quelque révolution dans l'état religieux : tout ce qu'on y démêle, c'est que chacun d'eux vante son propre pouvoir, et que, sans doute à raison de la prière que les hommes leur adressent en vue d'une grâce particulière, il s'établit entre eux une sorte d'association qui les place, semble-t-il, sur le même pied. — Pour le dire en passant, je ne crois pas non plus, quoi qu'on en ait pensé, que l'hymne R. V. X. 124 ait rien à voir à un passage historique de la souveraineté de Varuṇa sur la tête d'Indra : le sujet en est, selon toute apparence, le combat mythique engagé entre les dieux, d'une part, et, de l'autre, les Asuras, envisagés ici, ainsi qu'ils le sont couramment dans la littérature postérieure, comme les ennemis des dieux.

D'abord, il arrive assez souvent que des dieux différents remplissent des fonctions identiques. Le fléau des esprits méchants, c'est le feu, qui les brûle; mais c'est aussi la foudre, qui les broie, et d'autres pouvoirs encore. Agni et Indra se trouvent ainsi avoir certains traits communs, et il n'en faut pas davantage pour que la facture poétique leur en assigne d'autres : un motif donné amène celui qu'il charrie habituellement à sa suite, et le poète se laisse entraîner plus ou moins loin sur cette voie digressive.

Il faut ensuite compter avec l'usage d'associer les dieux par couples. En louant de conserve Indra et Agni, on en venait tout naturellement à attribuer à tous deux ce qui en principe n'appartenait qu'à un seul : Agni, qui n'était point buveur de *sōma*, le devint en compagnie d'Indra; comme lui, il brandit le foudre, tua *Vṛtra*, conquiert les vaches, les eaux, le soleil et l'aurore. Le mythe vague ainsi d'une personne divine à l'autre, et l'exégète doit se mettre en garde contre la tentation de lui assigner de part et d'autre une valeur égale : le départ entre le fond primitif et les variations adventices est ici de particulière importance.

Ajoutons que certaines fonctions mythologiques, qui sont, si l'on peut dire, des actes sans agent, favorisent singulièrement cette perpétuelle fluctuation. Qui a étendu les lointains de la terre et fermement étayé la voûte sublime du ciel? Tantôt c'est *Varuṇa*, roi de l'ordre; tantôt, Indra, le héros vigoureux; tantôt, *Vishṇu*, puisqu'il a mesuré l'espace; et le poète, accoutumé à voir ce miracle indécis entre trois dieux, ne se fait pas faute d'en honorer incidemment encore un quatrième¹.

Enfin, on observera qu'un seul et même phénomène naturel peut entrer en contact avec plusieurs groupes fort distincts de représentations mythiques. L'eau, par exemple,

1. Un seul exemple pour montrer jusqu'où va ce travers: un poète védique de la dernière manière, composant ses stances magiques en l'honneur d'une amulette en herbe *darbha*, nous enseigne que cette herbe, « à peine née, a affermi la terre, étayé l'espace et le ciel » (A. V. XIX. 32. 9).

sert de demeure permanente à des génies qui la vivifient ; mais, d'autre part, l'expérience scientifique, — le terme n'est pas déplacé, encore que cette science soit toute de mythes, — nous apprend que l'eau est le lieu de naissance du feu ou, en d'autres termes, que l'essence du feu gît au fond des eaux : dès lors, l'« *Enfant des Eaux* » (*apām napāt*), qui vraisemblablement ne fut à l'origine qu'un vulgaire ondin, se confond avec Agni. Celui-ci, de son côté, s'introduit dans la sphère des mythes solaires, uniquement parce que l'ardeur du feu terrestre ressemble à celle du soleil. C'est dans le domaine de ce dieu, plus qu'en tous autres, qu'on voit se reproduire à satiété le procédé de syncrétisme élémentaire et mystique qui fait rentrer les entités divines les unes dans les autres. A la confusion plus ou moins spontanée des types originaires, vient ainsi s'ajouter une confusion consciente, qui résulte de la tendance invincible à identifier ce qui est divers. En s'ingéniant à déployer l'être intime d'un dieu sous toutes ses faces et dans toute sa profondeur, on se plaît à répéter la formule que « tel dieu est la même chose que tel autre ». Il ne faut au chantre que la plus superficielle coïncidence, et parfois moins encore, pour s'écrier : « O Agni, tu es Varuṇa, quand tu nais ; tu es Mitra, lorsqu'on t'a enflammé. En toi, ô fils de la force, résident tous les dieux ; tu es Indra pour le mortel qui te sert. Tu es Aryaman, alors que, ô maître de toi-même, tu portes en toi l'essence cachée des jeunes filles. Comme Mitra le bien-établi, on t'oint de vaches ¹, quand tu assures la concorde entre les époux. » (R. V. V. 3. 1-2). Dans les effusions de ce genre commencent à poindre les destinées futures de la pensée religieuse : le védisme ira se perdre en un majestueux panthéisme, qui traitera d'illusion, qui niera toute personnalité individuelle, toute existence finie. « Ceci est cela » : devant cet axiome s'évanouiront comme un rêve les diversités du monde extérieur, et rien ne subsistera plus que l'Être unique. Mais ce passage du polythéisme védique au monisme de la doctrine

1. C'est-à-dire « de beurre qui provient des vaches », cf. supra p. 5.

du Brahma sort des limites que nous nous sommes ici assignées ¹.

1. Je ne ferai que rappeler brièvement ici la théorie de l'«hénouthéisme» védique, telle que l'a formulée Max Müller, croyance suivant laquelle chaque dieu tour à tour s'élève au rang de dieu suprême: *Origine et développement de la religion*, trad. Darmest., p. 236 sq. Si l'on en croit cette doctrine, le poète védique, au moins dans un grand nombre de textes, attribue momentanément au dieu qu'il invoque toutes les qualités et tous les pouvoirs qui conviennent à un être divin, et chaque dieu à son tour est absolument indépendant, dieu suprême, divin par excellence. J'avoue mon scepticisme: je ne vois pas bien, pour ma part, la pensée des poètes védiques s'abîmant dans la croyance à diverses divinités toutes tour à tour suprêmes et uniques. Ne parlons pas des hymnes, si nombreux dans le Rig-Véda, qui sont adressés à «tous les dieux», et où sont célébrées à la file toutes les déités supérieures et les troupes innombrables des dieux infimes. Bornons-nous à une constatation de jour en jour plus évidente: la grande majorité des hymnes védiques a été composée en vue d'une liturgie bien déterminée, en vue de ce sacrifice de sōma qui alors déjà embrassait dans son vaste cadre le vieux panthéon presque tout entier. Ces poètes, qui chantaient Agni ou Indra avec cette ferveur exclusive qui nous donne l'impression d'un concept hénouthéistique, étaient en même temps d'excellents techniciens du sacrifice, et ils savaient au plus juste à quel endroit du service divin, devant ou derrière quels autres dieux, prenait rang le dieu à qui ils s'adressaient pour l'instant. Les particularités de la poésie védique, qui revêtent les apparences de l'hénouthéisme, s'expliquent plus simplement à mes yeux: d'abord, par le caractère d'indétermination, défini plus haut, qui fait flotter et se confondre en partie les contours des figures divines; puis, par les égards tout naturels que le chanteur ou le prêtre croyait devoir témoigner au dieu avec lequel il avait dans le moment l'insigne honneur de s'entretenir.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIVINITÉS VÉDIQUES ENVISAGÉES DANS LEURS ATTRIBUTIONS RESPECTIVES

AGNI.

Le dieu du feu avant et d'après le Véda. — Agni est le dieu védique du feu. De sa préhistoire nous ne savons que fort peu de chose : les représentations qu'associa au feu la pensée de l'Indo-Européen ne nous apparaissent qu'éparses et confuses ; il nous est permis, toutefois, de faire remonter à cette période primitive le mythe de sa descente du ciel en terre, les précautions prises pour assurer l'entretien du feu domestique, et les formes élémentaires de culte dont s'entoura cette nécessaire conservation. Le feu magique qui chasse les démons et le feu pur du sacrifice semblent également proethniques, et nous constatons aussi, commune du moins aux trois domaines aryen, hellénique et italique, la coutume d'honorer d'une oblation à son propre usage le feu qui sert d'intermédiaire à l'oblation destinée aux dieux. Mais la personnification de la puissance qui résidait dans cet élément devait être encore bien peu définie, toute différente, par exemple, de celle du dieu indo-européen de l'orage. Car, autrement, l'on ne concevrait pas qu'elle eût pu prendre, selon les climats, des visages si divers : ici, déesse Hestia-Vesta ; en Asie, dieu mâle du feu.

La comparaison du Véda et de l'Avesta accuse, pour la période indo-éranienne, des traits bien plus précis. A ce moment, le feu occupe le centre d'un culte déjà organisé : à son entretien est préposé un sacerdoce, dont les membres se

nomment quelque chose comme « les gens du feu » ; ils ne se bornent pas à sacrifier aux dieux par son entremise, ils lui adressent à lui-même des offrandes et des hommages. On le personnifie : c'est un dieu fort, pur, sage, propice à la maison où l'on se complaît à le servir ; à ses amis, il donne gloire et subsistance, bétail et postérité ; ses ennemis, il les anéantit. Bien plus, cet âge primitif paraît déjà avoir arrêté sa pensée sur les formes et les demeures diverses de l'élément igné : feu de la foudre, feu qui gît invisible au sein des arbres et qu'on en fait sortir par la friction des bois.

Si nous passons au Vêda, nous y voyons Agni tenir, avec Indra, le premier rang, soit dans le culte, soit dans la poésie des hymnes. Il n'est même point paradoxal de dire qu'Agni l'emporte très sensiblement sur Indra, pourvu qu'on fasse abstraction du sacrifice de sōma, objet presque exclusif du Rig-Vêda ; car Indra est surtout le dieu d'un grand culte approprié aux exigences d'une noblesse guerrière. La différence entre eux est notable : à Indra, la force invincible à qui tout cède ; à Agni, la sagesse ; l'un est le grand conquérant, l'autre le grand prêtre¹. Même contraste, mais plus effacé, entre leurs faveurs : à Indra l'on demande plutôt la puissance, la victoire, le triomphe ; à Agni, le bien-être domestique, le bonheur d'élever une famille, la paix et la prospérité.

Et pourtant, malgré la tendance du Vêda à exalter Agni, on croit voir çà et là transparaître à travers ses formules l'ombre du doute qui tourmenta la pensée des anciens âges : cet Agni qui vit sur terre, ce démon qui travaille dans les demeures humaines, pouvait-on l'égaliser pleinement aux grands « célestes », aux dieux supérieurs ? On le dit le messager des dieux ; on raconte qu'eux-mêmes l'ont fait descendre parmi les hommes, l'y ont préposé au sacrifice et lui

1. Il va de soi que l'on constate aussi, entre les deux dieux, des assimilations postérieures, mais presque toutes dans le sens du type d'Indra : rien ne s'opposait à ce qu'on fit honneur à Agni du meurtre de Vṛtra, tandis qu'il était difficile de se représenter Indra sous les traits d'un prêtre sacrifiant.

ont concédé à cet effet le don d'éternelle jeunesse; fils des dieux, il est devenu leur père¹ : autant d'expressions qui l'opposent au reste du panthéon et, dans une certaine mesure, l'en isolent. Circonstance capitale, le sōma, qui est par excellence le breuvage des dieux, entre à peine dans la part d'Agni et n'y entrerait même point du tout à l'origine : à tout moment on le représente bénissant l'homme pieux qui lui offre du combustible, du beurre et des prières; presque jamais il n'est question d'un adorateur qui pour lui pressure le sōma². A l'époque où Agni est monté au sommet divin qu'il occupe, les rites fondamentaux du sacrifice de sōma étaient, selon toute apparence, déjà arrêtés et ne pouvaient plus lui faire place.

Les diverses naissances d'Agni. — A la différence des mythes d'Indra, ceux d'Agni sont presque muets sur les exploits de ce dieu : conséquence, semble-t-il, de l'anthropomorphisme beaucoup plus marqué chez l'un que chez l'autre³. Le motif principal des hymnes qui le concernent, c'est le phénomène de son apparition, puis son action sous l'hypostase de feu sacré, la plus familière au prêtre-poète; le second, c'est la multiplicité de ses naissances, la variété de ses manifestations, son ubiquité. Phénomène, son identité essentielle avec les météores célestes; miracle, sa naissance, lorsqu'il jaillit au creux du bois; mystère, sa présence, tantôt visible, tantôt cachée : la nature même, ici, fournissait le thème du mysticisme où se plaît la pensée sacerdotale et des louanges dont elle est prodigue.

Parfois Agni a deux formes, deux naissances; parfois intervient la triade, nombre de prédilection; éventuellement on en compte encore davantage. L'épithète « deux fois né », qu'il reçoit souvent, vise sa double origine, céleste et ter-

1. R. V. I. 69. 2.

2. Cf. R. V. I. 99. 1, VI. 16. 16. Plus fréquente est la mention d'Agni comme buveur de sōma, lorsqu'on l'invoque en compagnie de déités qui en font leur boisson habituelle, — Indra, les Maruts : — il est clair que dans ce cas il subit leur attraction.

3. Cf. supra p. 37.

restre¹. — « Nous voulons te servir, ô Agni, dans ta naissance suprême; avec chants de louange nous voulons te servir en ta demeure inférieure. » — « Qu'Agni nous écoute avec ses aspects domestiques; qu'il nous écoute avec ses aspects célestes, l'infatigable. » — « Il prend place sur les lieux hauts, Agni, et dans les lieux bas². » — A la même idée répondent les passages relatifs à l'Agni allumé par les dieux³, soit qu'on l'oppose ou non à celui qu'enflamment les hommes. La stance R. V. VIII. 43. 28, « que tu sois né du ciel, ou né des eaux, ô Agni, fils de la force, nous t'invoquons par nos prières », reflète probablement aussi la dualité⁴ céleste et terrestre du feu; car nous aurons l'occasion de montrer que, lorsque le poète appelle Agni « fils des eaux », ce sont essentiellement les eaux de la terre qui occupent sa pensée.

Les trois Agnis, les trois naissances d'Agni⁵ reviennent souvent, mais non sans variantes. La triade comporte parfois le ciel, les eaux et les bois d'allumage, nettement énumérés R. V. X. 45. 1 : « Du ciel, d'abord, est issu Agni; de nous, ensuite, Jâtavéda a pris naissance; enfin, enflammant dans les eaux l'infatigable, celui qui est plein de sagesse et dont l'intention est virile élève la voix⁶. » Ailleurs

1. Cf. les matériaux colligés par Bergaigne (*Rel. Véd.*, I, p. 28 sq.), mais dont, pour ma part, je retrancherais une bonne partie. Le passage qui lui paraît décisif (R. V. II. 35. 6) est douteux au point de vue de la critique de texte: au lieu de *ca scâr*, je proposerais *sascâr*.

2. R. V. II. 9. 3, III. 54. 1, I. 128. 3.

3. Voir Aitar. Br. II. 34 la formule la plus nette de ce concept, et cf. les passages du R. V. dans l'ouvrage de Bergaigne (I, p. 103). L'idée d'un Agni allumé par les dieux repose sur un double fondement: d'une part, les feux célestes étant de même nature que le feu terrestre, il faut bien que quelqu'un les ait allumés, et à coup sûr ce ne sont point les hommes; de l'autre, l'anthropomorphisme divin implique comme conséquence l'attribution aux dieux de l'œuvre la plus haute et la plus sainte qu'accomplissent les hommes, le sacrifice et, par suite, l'allumage du feu sacré.

4. Ou la triade, si l'on compte à part le feu « engendré par la force », c'est-à-dire issu de la friction des bois.

5. Cf. Bergaigne, *op. cit.*, I, p. 21 sq.

6. Qui est ce dernier personnage? Il figure aussi à la stance 3 du

(1. 95. 3) nous lisons : « On révère de lui trois origines : l'une dans la mer, l'autre au ciel, et dans les eaux » ; étrange façon de distinguer les eaux de la mer, et de faire le silence sur la génération d'Agni par la main de l'homme¹. — Ajoutons quelques passages qui, sans insister sur un nombre fixe, renferment des allusions aux formes et naissances diverses du dieu. — « Toi, ô Agni, toi le resplendissant, tu nais des cieux², toi des eaux, toi de la pierre, toi des forêts, toi des plantes, toi, ô roi des hommes, tu nais dans l'éclat pour être le trésor des humains. » — « Rejeton des eaux, rejeton des forêts, rejeton de l'inanimé, rejeton de ce qui se meut, au sein de la pierre est sa demeure, comme le chef des clans (?), lui l'immortel, le grand sage³. » — « O Agni, ta splendeur qui est au ciel et sur terre, qui est dans les plantes et dans les eaux, ô adorable, avec laquelle tu t'es épandu au large du vaste espace...⁴ »

Que faut-il entendre par la naissance céleste d'Agni, par sa naissance aquatique ? L'Agni céleste peut être le soleil, ou bien l'éclair. Celui-ci, de son côté, peut être envisagé à volonté comme céleste ou aquatique ; la nuée qui le recèle se nomme dans le Vêda « eau du ciel ». Mais nous verrons dans la suite que le concept védique admet la présence du feu caché au sein de toutes les eaux, célestes ou terrestres. Là donc où l'on oppose l'Agni céleste à l'Agni aquatique, je suis tenté de croire que le premier est le soleil, et que le poète omet l'éclair ou le confond avec les autres formes

même hymne : « Dans la mer, dans les eaux, ô Agni, celui dont l'intention est virile et qui contemple les hommes t'a allumé, à la mamelle du ciel. »

1. Mais il en a été question dans la stance précédente.

2. Le début de la stance paraît altéré : je conjecture que le pronom *tvām*, plusieurs fois répété, l'est une fois de trop (supprimer le second *tvām*), et qu'au lieu de *dyūbhis* il faut lire *dyūbhyas*.

3. Je lis avec M. Ludwig *durōṇām*. Peut-être *vīcā(s)* au dernier vers.

4. II. 1. 1, I. 70. 3-4, III. 22. 2. De la littérature néo-védique, je citerai les énumérations plus ou moins longues des séjours d'Agni : A. V. III. 21, XII. 1. 19 sq. ; Āpast. V. 16. 4.

aquatiques du dieu¹. La plupart* du temps, il est vrai, le sens de chacune de ces expressions demeure ambigu; mais l'essentiel, c'est le sens attaché à chacune des formes naturelles d'Agni, et celui-ci est d'une grande clarté. On va s'en convaincre.

L'identité d'Agni et du soleil ou, plus exactement, la certitude que le soleil est une des nombreuses manifestations d'Agni, éclate aux yeux dans le Vêda. — Agni « se tient dans sa splendeur, en tant que soleil, propageant les hommes le long de leurs demeures. » — « Agni, avec son clair éclat, a lui puissant, en tant que soleil; en tant que soleil, au ciel il a lui. » — « O Agni, tes rayons qui sont dans le soleil, qui avec les rayons du lever du soleil s'épandent le long du ciel...² » — Et pourtant cette hypostase d'Agni n'est pas souvent mentionnée : le soleil est, si l'on peut dire, une des pièces du blason d'Agni, fils du ciel, mais rien davantage; communément, Agni est le feu terrestre, et on le compare au soleil, bien plus volontiers qu'on ne l'y égale. « Au cœur Varuṇa a créé le vouloir, dans l'eau Agni, au ciel le soleil, sur le rocher le sōma » (R. V. V. 85. 2) : on voit que le poète exempt de prévention fait du soleil et d'Agni deux êtres distincts, placés par le Créateur en deux endroits différents. Le soleil, en effet, est par lui-même une puissance naturelle trop souveraine, pour se prêter à une confusion réelle avec le simple feu.

Dans la liturgie, les rapports du soleil et d'Agni paraissent symbolisés par divers rites³, mais surtout par le feu

1. Il n'y a pas contradiction entre cette vue et l'interprétation par l'éclair (cf. infra) du mythe de Mātariçvan apportant le feu d'en haut; car nous ne savons pas jusqu'à quel point celle-ci était encore présente à l'esprit des poètes védiques; et, au surplus, il n'entre pas dans notre compétence de mettre le Vêda d'accord avec lui-même. A titre d'exemple typique de l'indécision de son concept, qu'on se reporte à Aitar. Br. VII. 7. 2, où le feu de la foudre est successivement qualifié de « feu céleste » et « feu dans les eaux ».

2. R. V. III. 14. 4, VIII. 56. 5; Taitt. Saṃh. IV. 2. 9. 4. Cf. aussi: R. V. X. 88. 6, 10 et 11; A. V. XIII. 1. 11.

3. Exemples: au moment de l'allumage du feu du sacrifice, le

matinal du sacrifice : vers le lever du soleil, et semblablement à son coucher, on attise le feu sacré¹ et l'on offre une libation de lait. Cet acte, en un sens, n'est autre chose que la régularisation de l'entretien que réclame le feu et des services qu'il rend ; mais on peut, en s'appuyant d'intéressants rapprochements, supposer qu'il s'y joignait, au moins à l'origine, un charme magique qui visait le soleil ; en attisant le feu, on forçait ou l'on aidait l'astre à se lever². Ne saisit-on pas comme un dernier écho de cette incantation dans les formules que les textes plus récents prescrivent en accompagnement de la cérémonie ? Le soir, on dit : « Agni est lumière, lumière est Agni » ; le matin, « le soleil est lumière, lumière est le soleil » : ce parallélisme des deux êtres lumineux semble bien la survivance d'une union plus intime et plus concrète. Le Çatapatha-Brāhmaṇa, à cet égard, est fort explicite (II. 3. 1. 5) : « En faisant oblation le matin avant le lever du soleil, il l'amène³ au fait de naître : devenant éclat, resplendissant, il se lève. En vérité, il ne se lèverait pas, si l'on n'offrait en lui⁴ cette libation. » Certains passages du Rig-Véda⁵ ne le sont pas moins pour l'époque antérieure.

brahman, posté au sud, met en mouvement un char ou une roue de char, de façon que la roue fasse trois tours, symbole évident du soleil (cf. supra p. 73) ; il est interdit de passer entre le feu et le soleil (Āpast. Çr. S. V. 14. 6 et 10) ; il ne faut pas commencer la friction du feu avant le lever du soleil (Maitr. Saṃh. I. 6. 10) ; dans un certain rite, un brandon représente le soleil (Çatap. Br. III. 9. 2. 9, et cf. supra p. 74).

1. Ou les feux sacrés. Il serait oiseux d'entrer dans plus de détails.

2. Nous ne nous poserons même pas la question de savoir si le feu terrestre agit dans ce charme en tant que symbole du soleil ou à raison de son identité d'essence avec lui : les deux idées se confondent à peu près dans la mentalité primitive.

3. Le soleil conçu comme être mâle.

4. Dans le soleil lui-même, en tant qu'il repose dans le feu sacré.

5. Cf. surtout Bergaigne (*op. cit.*, I, p. 140 sq.), qui toutefois a noyé le sens spécial de ce rite dans la catégorie de l'« action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes ». Le sacrifice en tant que tel n'exerce point d'action magique sur les phénomènes célestes : semblable action n'appartient qu'à certains rites en particulier, tels que celui dont s'agit ou encore les diverses formes du charme de pluie.

— « O dieu Agni, puissions-nous t'allumer, toi l'étincelant, toujours jeune, afin qu'au ciel luise ton tison¹ plus merveilleux ! » — « O Agni, c'est toi qui guides au ciel le soleil, l'astre éternellement jeune, créant la lumière pour les mortels². » — Dans cette dernière stance, suivant un procédé fréquent, le phénomène quotidien tourne à la spéculation cosmogonique. Nous verrons de même ces idées s'enchaîner dans le mythe fameux de la conquête du soleil par Indra : au moment où les Aṅgiras fendirent le rocher et unirent leur voix au mugissement des vaches, « alors le soleil devint visible, lorsque Agni fut né³ ».

De l'Agni-soleil passons à celui qui habite les eaux. La prédilection que l'exégèse mythologique a longtemps affichée pour le concept de l'orage l'a disposée à n'y guère voir que l'éclair⁴ : conjecture inexacte, au moins pour l'âge védique. On ne contestera point que le poète védique ne songe çà et là à la nature ignée de l'éclair, à l'affinité de la foudre et du feu : une fois même il va jusqu'à surnommer Agni « le tonnerre étincelant qui réside dans l'espace⁵ » ; mais ce ne sont là qu'épithètes accidentelles d'ornement⁶. D'habitude, lorsque

1. Exactement « ta bûche ». Le feu terrestre a pour support le bois à brûler : il faut donc que le feu céleste ait une bûche ; cf. R. V. III. 2. 9.

2. R. V. V. 6. 4, X. 156. 4.

3. R. V. IV. 3. 11. Cf. aussi Taitt. Samh. IV. 7. 13. 3, où il est dit des anciens Ṛshis, « allumant le feu, amenant le soleil ».

4. Bergaigne (I, p. 10), dont le système ne s'accommode pas du sexe féminin prêté à l'éclair par le genre grammatical du mot *ridyut*, et qui d'ailleurs juge étrange la rareté de ce mot même dans le Véda, va si loin que de soutenir que la propre désignation de l'éclair n'est autre que le nom d'Agni. Rien de moins exact : s'il est rarement question de l'éclair, c'est précisément qu'on s'en souciait beaucoup moins que l'exégèse moderne ne se l'imagine ; et, quant à ce schématisme d'entités mâles et femelles, suivant lequel rigoureusement l'éclair devrait être masculin, ce n'est pas la libre fantaisie des poètes védiques, mais un lit de Procruste où on prétend la coucher.

5. R. V. VI. 6. 2. Voir aussi Bergaigne, *op. cit.*, I, p. 15.

6. Parmi les relations établies par le rituel entre Agni et la foudre, je mentionnerai : l'emploi, pour l'allumage du feu, d'un morceau du bois d'un arbre foudroyé (Āpast. Çr. S. V. 2. 4) ; l'expiation pres-

Agni s'oppose à l'éclair, on les compare et, par là même, on les sépare. L'observation a déjà été faite¹, et elle est assez juste, que les conditions du phénomène de la foudre ne se prêtent pas aisément à la divinisation : la foudre est bien plutôt une arme, un outil aux mains d'une divinité. Ce n'est pas le mythe d'Agni, c'est celui d'Indra armé du *vajra*, qui nous en donne la représentation la plus adéquate.

A quoi répond donc cette conception, qui pénètre tout le Vêda, d'Agni qui réside dans les eaux, « se revêt de la mer, anime le germe des ondes » ? On a vu plus haut Varuṇa créer « dans le cœur le vouloir, Agni dans l'eau, le soleil au ciel » ; ainsi, l'eau est la propre demeure d'Agni, au même titre que le ciel est celle du soleil². Cette façon de parler accuse nettement chez le poète une idée vivante, un concept objectif, et non l'expression figée d'un mythe désormais incompris. On ne peut croire qu'il mette la foudre au premier plan de sa pensée, lorsqu'il parle de la patrie aquatique d'Agni.

La voie par laquelle on a abouti à cette conception, c'est, si je ne me trompe, la connexion primitive, indo-éranienne même³, admise entre les eaux et les plantes. Celles-ci aussi, les bois de friction, passent pour une des demeures d'Agni, et, lorsque le Vêda énumère les lieux où le dieu réside, il se plaît à associer comme tels l'eau et les végétaux, ou l'eau et les forêts⁴. Ailleurs, il est plus explicite encore sur cette

crité, par voie d'une oblation à « Agni dans les eaux », pour le cas où le feu du sacrifice se serait contaminé de feu du ciel (Çatap. Br. XII. 4. 4. 4, Kātyāy. XXV. 4. 33, Ait. Br. VII. 7, Çāṅkh. Çr. S.III. 4. 7). Sur une autre oblation à « Agni dans les eaux », voir plus bas, p. 95, n. 1.

1. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 368.

2. Cf. aussi A. V. XIII. 1. 50, où s'oppose à un Agni mystique « fondé sur la vérité » l'Agni réel « allumé dans les eaux ». V. enfin A. V. XIX. 33. 1, où Agni est très clairement traité comme, dirions-nous, l'essence de l'eau.

3. Démontrée par J. Darmesteter dans *Haurvatāt et Ameretāt*.

4. R. V. I. 70. 3, I. 145. 5, X. 4. 5, X. 51. 3, X. 91. 6; A. V. IV. 15. 10, XII. 3. 50.

association¹. — « Le rejeton des eaux a pénétré dans les plantes fécondes. » — « O Agni, dans les eaux est ton siège, dans les plantes tu grandis et t'élèves. » — « Descendu du père suprême, il remonte....., en croissant dans les plantes, en ses demeures² ». — L'eau vient du père suprême, qui est le ciel; puis la pluie ou l'eau terrestre qu'elle alimente est le suc nourricier des plantes. Les plantes, c'est « l'essence première-née des eaux », « l'eau est leur être³ » : il faut donc bien que la force ignée qui jaillit du bois repose latente au sein des eaux. Plus tard, quand le feu, sous forme de fumée, autant dire « de nuée », retourne au ciel, se clôt le circulus universel que décrit cette stance si claire dans sa concision : « C'est la même eau qui monte et redescend de jour en jour : les ondées font gonfler la terre; les flammes d'Agni font gonfler le ciel⁴. » De même aussi, l'*amṛta*, agent de longévité qui réside dans les plantes, et qui passe dans le malade avec les sucres végétaux qu'on lui administre, est censé émaner des flancs de Parjanya, le dieu qui verse la pluie⁵ : les deux données sont identiques et s'expliquent sans peine l'une par l'autre.

Que l'idée de ce commerce intime entre l'eau et le feu ait

1. Dans l'interprétation de ces passages, et en général dans les grandes lignes de toute cette théorie, j'ai été devancé par Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 17 sq.

2. R. V. VII. 9. 3, VIII. 43. 9, I. 141. 4 (j'ai omis le mot obscur *prkshudhah*). Cf. aussi I. 67. 9. — Taitt. Saṃh. IV. 7. 13. 2, Agni est « l'abondance de force de l'eau et des plantes »; ib. IV. 6. 2. 3, on lit que « le père générateur des plantes a déposé en maintes places le rejeton des eaux » (Agni). — V. aussi R. V. VII. 101. 1.

3. A. V. IV. 4. 5, VIII. 7. 8-9.

4. R. V. I. 164. 51. — L'oiseau céleste Sarasvant de la stance suivante, rejeton des eaux et des plantes, qui dispense la pluie, c'est encore Agni sans doute. M. Hillebrandt l'entend autrement (*Ved. Mythol.*, I, p. 381); mais de ce que cette stance s'associe (Taitt. Saṃh. III. 1. 11) à une séquence adressée à Sinivāli, il n'y a point de conclusion légitime à tirer; le lien factice qui les a unies ressort de Taitt. Saṃh. II. 4. 6.

5. A. V. VIII, 7. 21 sq. C'est ainsi que R. V. IX. 74. 4 semble faire jaillir le *sōma* de la nuée qu'on trait : la plante à *sōma* puise dans la pluie la force de grandir, cf. *Yasna*, 10, 3.

pu trouver une confirmation accessoire dans le phénomène de la foudre issue du nuage, rien sans doute n'est plus vraisemblable. Il est même permis de songer encore à une autre donnée de fait : l'extinction du feu dans l'eau laisse supposer qu'il y pénètre et, par conséquent, y mène une vie latente. « Il siffle dans les eaux, s'y reposant comme un cygne », est-il dit d'Agni¹. Mais dès lors, conclusion logique, toute eau, et par excellence l'eau terrestre, objet direct de l'expérience du poète, l'eau enfin des étangs et des rivières recé-
lait Agni². C'est bien de la terre que parle l'Atharva-Véda³, lorsqu'il dit qu'« en elle résident les Agnis qui habitent les eaux ». La liturgie postérieure, à l'occasion de rites célébrés au bord d'une pièce d'eau ou simplement devant une aiguière, contient mainte invocation, soit à l'Agni qui y repose, soit aux diverses formes de cet Agni. Le disciple qui prend en cérémonie son bain de fin d'études, puise de l'eau dans un vase et profère une formule, par laquelle il est censé s'em-
parer de la forme brillante d'Agni, mais laisser dans l'eau où elles résident ses autres formes, celle qui trouble l'entende-
ment, celle qui anéantit les corps, etc. A l'inauguration d'un étang, d'une source, d'un lac, le sacrificiant fait une libation à chacune des formes de l'Agni qui git dans les eaux⁴. Le

1. R. V. I. 65. 9. Peut-être faut-il rapporter à cette idée l'oblation préalable à « Agni dans les eaux » présentée par un sacrificiant qui laisse éteindre un feu de mauvais augure : Āpast. V. 26. 4, et cf. supra p. 92 n. 6.

2. Cf. R. V. VIII. 39. 8 et 10 : Agni « repose dans tous les fleuves, les eaux qui coulent l'enveloppent de leurs vagues ». — Un poète védique plus moderne considère l'or comme la manifestation visible de « la semence d'Agni issue des eaux » (Āpast. V. 2. 1), et l'on sait que les rivières de l'Inde roulent des paillettes d'or.

3. XII. 1. 37. Dans le même esprit, nous distinguerons (ib., VIII. 1. 11) les « Agnis qui sont dans les eaux » des « Agnis célestes avec l'éclair », et (III. 21. 1 et 7) les « Agnis dans les eaux » de ceux qui « vont sur la route de la foudre ». — Le concept est différent, il est vrai, dans Āpast. V. 16. 4, qui admet trois formes d'Agni : Agni dans les animaux, sur terre ; Agni dans les eaux, dans l'espace ; Agni dans le soleil, au ciel. On voit qu'ici les eaux ne peuvent être qu'atmosphériques.

4. Pārask. II. 6. 10 (Mantra Br. I. 7. 1 sq.) ; Çāṅkh. Gṛh. S. V. 2. 5. Voir plus bas (p. 98) ce qui sera dit d'Apāṃ Napāt.

prêtre qui sacre un roi par aspersion invoque « les Agnis qui habitent les eaux ¹ ». Dans la construction de l'autel du feu, un rite spécial est destiné à conjurer l'ardeur nuisible d'Agni : on pose sur l'autel divers objets symboliques d'humidité et de fraîcheur, — des roseaux, une grenouille femelle, — et l'on invite solennellement Agni à passer par les roseaux, par les rivières : « tu es, lui dit-on, le fiel des eaux ² », formule qui ne laisse pas de rappeler la doctrine médicale plus récente selon laquelle la bile serait le principe de la chaleur animale. Il n'importe que ces rites et formules soient récents, si, ce qui semble incontestable, ils s'accordent de tout point avec la conception védique de l'origine aquatique du feu.

Si l'on m'accorde ces prémisses, il s'ensuivra une conséquence importante : nombre de passages où l'on a vu jusqu'ici la nuée d'orage et l'éclair devront recevoir une nouvelle interprétation ; il n'y sera plus question que du feu qui se cache dans n'importe quelle eau ; y compris, sans doute, l'eau de la nuée, mais en tant qu'elle tombe en pluie, non pas en tant qu'elle émet la foudre. Soit, par exemple, les extraits d'un hymne ³ où le poète s'abîme avec complaisance dans le mystère d'Agni. « ... Les dieux ont trouvé le bel Agni dans les eaux, dans le giron ⁴ des sœurs. Les sept jeunes filles avaient fait grandir le bienheureux qui naît blanc, le rouge, en sa grandeur ; elles couraient vers lui, comme les juments vers le poulain nouveau-né ; les dieux ont admiré Agni dès sa naissance..... Il est allé vers celles qui ne mangent jamais et pourtant ne dépérissent point, vers les jeunes filles du ciel, qui ne se vêtent pas et pourtant ne sont point nues : alors les vieilles et les jeunes issues d'un même sein, les sept tons ⁵, conçurent un embryon unique.

1. Aitar. Br. VIII. 6.

2. Taitt. Samh. IV. 6. 1. 1 ; Vāj. Samh. 17. 6. Cf. Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 274, et Bloomfield, *Amer. Journ. of Philol.*, XI, p. 345.

3. R. V. III. 1, et cf. Geldner, *Ved. Stud.*, I, p. 157 sqq.

4. Je lis *upasi* avec M. Ludwig.

5. Ce sont sans doute les sept notes de la gamme, qui intervien-

Ses formes ramassées, diverses à l'infini, se sont épanchées dans le giron du beurre, dans le flot des breuvages miellés : là se rendirent les vaches laitières aux pis gonflés ; les parents du miraculeux, ce sont les deux qui se font face » (le ciel et la terre). « Toi qui fus porté [dans le sein maternel], ô fils de la force, tu as lui, revêtant des aspects merveilleux, clairs et forts ; les torrents de liqueur douce et de beurre jailissent à cette place où le taureau a crû en sagesse..... » Il m'est impossible de découvrir en tout ceci une allusion convaincante à la nuée ou à l'éclair : quand le poète veut en parler, l'on ne s'y trompe point¹. Je n'y saurais voir autre chose, sinon qu'Agni réside et puise sa force dans les eaux, représentées ici et ailleurs par les sept rivières terrestres, et qu'ensuite, à l'heure où s'élèvent les sept tons de la mélodie sacrée, on l'enflamme pour le sacrifice, sur l'emplacement où coulent les libations de beurre et de miel².

Les spéculations sur la naissance aquatique d'Agni ont eu pour résultat une contamination de sa personne avec un être originairement sans doute très différent, « l'Enfant des eaux » (*apām napāt*). Ce génie remonte à l'époque indo-aryenne : dans l'Avesta nous le voyons invoqué comme esprit des eaux et en même temps qu'elles ; il y vit ; il a beaucoup de chevaux fougueux, — les flots tumultueux, selon toute apparence, — d'épouses, — les ondines, — et il règne sur la distribution des eaux à la surface de la terre³. A travers les

nent dans les louanges chantées des dieux (cf. R. V. I. 164. 24, IX. 103. 3), et il semble que le poète les identifie mystiquement aux sept rivières : cf. Bergaigne, *op. cit.*, II, p. 132. La concordance numérique favorisait cette association, qui a d'ailleurs un excellent parallèle dans Sarasvatī, rivière, puis déesse de la parole ; et dès lors il me paraît fort douteux qu'elle ait procédé des sons du tonnerre émis par le nuage. Ce point même admis, d'ailleurs, on voit que le concept est ici parfaitement détaché de ses origines : ce qui ne permet pas d'affirmer que l'eau dont il s'agit soit celle de la nuée.

1. Comparer, par exemple, V. 84. 3, X. 75. 3 c, etc.

2. Prise en elle-même, la métaphore « le giron maternel du beurre » pourrait bien toujours désigner l'eau (infrap. 99, n. 2) ; mais, à raison du rapprochement avec III. 5. 7 et X. 91. 4, je préfère l'interprétation portée au texte.

3. C'est à tort que J. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, p. 34 sq. et

traits nouveaux qu'il doit à son identification avec Agni, le Vêda, lui aussi, laisse transparaître ceux de l'ondin primitif¹. Le Rig-Vêda lui consacre deux hymnes (X. 30 et II. 35), qui paraissent décisifs à cet égard.

Les textes nous renseignent sur l'emploi liturgique du premier² : il accompagne des cérémonies dont l'objet est l'eau³, et non le feu. Quand les prêtres se mettent en devoir de puiser l'eau destinée au sacrifice, on récite la formule : « O adhvaryus, allez à l'eau, à la mer ; apportez l'offrande à l'enfant des eaux ; qu'il vous donne aujourd'hui son flot bien clarifié ; pressurez pour lui le sōma riche en miel. O enfant des eaux, toi qui sans bûche luis dans les eaux, toi que les prêtres alimentent dans les oblations, donne-nous les eaux riches en miel, qui fortifient Indra en vue de l'héroïsme. » En même temps, on fait dans l'eau une libation de beurre⁴. Il est évident qu'on n'invoque ici qu'un ondin, invité à fournir son eau⁵ : seule, la bûche, dont il n'a pas besoin pour luire, peut passer pour un rappel de son assimilation à Agni.

Dans l'autre hymne, le syncrétisme est plus manifeste, mais la nature aquatique du génie n'en figure pas moins au

104), dans la légende du combat d'Ātar (le feu) et du dragon (Yt. XIX), identifie Apām napāt au feu : l'éclat resplendissant que se disputent Ātar et le dragon se jette dans la mer Vourukasha ; là il est saisi par Apām napāt, esprit qui réside en cette mer.

1. Ne pas se représenter ici un dieu des eaux analogue au Poseidon hellénique : la mer, sans être inconnue des Hindous védiques, leur était pourtant étrangère.

2. Cf. Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*, p. 20 sq.

3. Un autre hymne afférent au même rite (VII. 47) ne s'adresse en principe qu'aux eaux, aux rivières, et ne vise point Apām Napāt.

4. Les textes védiques postérieurs (Vaj. Samh. 6. 27, etc.) ajoutent pour ce rite la formule : « O eaux divines, ô enfant des eaux, ce qui est votre flot, ... donnez-le aux dieux », etc.

5. Même rôle dévolu à Apām Napāt par la littérature védique plus récente, dans un rite destiné à amener la pluie, la *hāririshṭi*, Taitt. Samh. II. 4. 8. 1. Je rappelle aussi l'oblation à Apām Napāt pour le cas où l'animal destiné au sacrifice se serait noyé : Kātyāy. XXIII. 4. 14.

premier plan. On l'invoque en compagnie des rivières : il fait resplendir au sein de l'eau son éclat divin; les jeunes filles aquatiques entourent le jeune homme¹. Comme plus haut, pourtant, on constate qu'« il luit sans bûche dans les eaux, vêtu de la robe pompeuse du beurre² », et l'on ajoute, cette fois avec allusion précise à l'Agni né de la nuée tonnante : « L'enfant des eaux est monté, lui debout, sur le giron de celles qui se meuvent transversalement³, lui se revêtant de l'éclair ». La fin du morceau s'adresse à Agni lui-même, qui dès lors ne peut guère être autre que l'enfant des eaux précédemment invoqué. Enfin, dans nombre d'hymnes à Agni, on le surnomme « enfant des eaux⁴ », tandis que d'autres stances distinguent expressément les deux personnalités.

Le processus mythologique est facile à restituer. Méditation mystique sur Agni fils des eaux; tendance aux identifications divines, nulle part plus marquée que dans la sphère propre à Agni : les deux éléments ont concouru, et un ondin du vieux folklore est devenu une incarnation du

1. Dans l'Avesta aussi l'enfant des eaux est environné de femmes divines.

2. Qu'est-ce que cette robe ? Nous avons vu qu'on fait libation de beurre à l'enfant des eaux (« le beurre est son aliment » R. V. II. 32. 11), sans doute parce qu'à son tour il est censé nourrir de beurre les hommes. Car c'est des eaux « où boivent nos vaches » (I. 23. 18) que vient la nourriture qui pénètre dans les vaches et qu'ensuite celles-ci dispensent aux hommes; cf. Çatap. Br. II. 3. 1. 10. On dit au dieu de la pluie : « Abreuve de beurre le ciel et la terre ; que les vaches aient bonne boisson » (R. V. V. 83. 8). C'est pourquoi le beurre est censé issu de la mer, des eaux : IV. 58. 1, X. 30. 13, etc.

3. Mêmes expressions, I. 95. 5, pour désigner l'Agni qui réside dans les eaux.

4. Je citerai encore une stance des Védas postérieurs (Vaj. Samh. 8. 24, etc.), qui vise un autre rite relatif aux eaux dans le sacrifice de soma, et qui à ce titre peut être rapproché de R. V. X. 30. Au bain de purification qui clôt la cérémonie, on jette dans l'eau une bûche sur laquelle on fait une libation de beurre, en récitant : « Le visage d'Agni a pénétré dans les eaux, l'enfant des eaux, gardien de la puissance miraculeuse : dans toutes les demeures offre la bûche, ô Agni, et que ta langue s'étire vers le beurre. »

dieu du feu, sans toutefois abdiquer entièrement sa vraie nature.

L'Agni caché dans l'eau se glisse avec elle dans les plantes, puis se manifeste en jaillissant au frottement des pièces de bois : nouvelle forme des naissances d'Agni. « Le beau rejeton des eaux et des plantes, aux formes diverses, a été enfanté par la forêt bénie ¹. » Ce sont les dix sœurs qui l'ont fait naître, les doigts de l'opérateur. La friction exige un effort considérable : c'est pourquoi il est dit « fils de la force ».

Des autres origines, des autres manifestations d'Agni, nous ne parlerons que par manière d'acquit. Il habite les pierres, il naît de la pierre ² : c'est l'étincelle qui sort du caillou. En tant que chaleur animale, peut-être aussi en tant que conscience pieuse, il réside dans les hommes, au cœur des hommes, — « du fond de nos cœurs il regarde, celui qui a beaucoup de naissances », — et aussi dans les bœufs et les chevaux, dans les oiseaux et les fauves, dans tous les bipèdes et les quadrupèdes ³. Il git dans la terre ; elle est grosse d'Agni ⁴ : c'est peut-être que le feu amené par l'eau dans les végétaux n'y pénètre pas directement, mais par l'intermédiaire du sol où ils enfoncent leurs racines. En dernière analyse un dieu répandu en tant de lieux est conçu comme omniprésent : il est « l'embryon du mobile et de l'immobile, l'embryon de tout ce qui est ⁵ », le principe vital qui gîte au cœur de toute créature.

La descente d'Agni. — On ne saurait séparer du concept des naissances d'Agni le mythe de sa descente ; car il a été apporté d'en haut. Ainsi, tantôt il est né en deux endroits,

1. R. V. III. 1. 13 : *canā* nominatif féminin ; c'est l'explication quise présente d'abord à l'esprit, et c'est la bonne.

2. R. V. I. 70. 4, II. 1. 1 ; A. V. XII. 1. 19.

3. R. V. X. 5. 1 ; A. V. III. 21. 2, XII. 1. 19, XII. 2. 33 ; Taitt. Samh. IV. 6. 1. 3.

4. R. V. VII. 4. 5, et cf. 5. 2 ; A. V. XII. 1. 19 ; Çāṅkh. G. S. I. 19. 5 ; Hiranyak. G. S. I. 25. 1.

5. R. V. I. 70. 3 ; A. V. V. 25. 7.

sur terre aussi bien qu'au ciel ; tantôt il est purement céleste, et le ciel l'a donné à la terre. Là, c'est un dieu qui naît ; ici, en principe du moins, c'est un objet sans vouloir propre qui subit une translation. Ce dernier concept paraît bien reposer sur le phénomène naturel de la foudre, et le rapprochement du mythe de Prométhée nous invite à le faire remonter jusqu'à la période indo-européenne : dès lors, la passivité d'Agni, comme celle de Sōma ravi par l'aigle, s'explique d'elle-même ; l'élément igné n'avait pas encore revêtu la personnalité divine.

Le Prométhée du Vêda s'appelle Mātariçvan¹. — « L'un (Agni) a été apporté du ciel par Mātariçvan ; l'autre (Sōma), l'aigle l'a ravi au cœur du rocher. » — « Agni qui avait parcouru ses voies et s'était caché, Mātariçvan l'amena de loin, lui qui avait été allumé par friction chez les dieux. » — « Mātariçvan, messenger de Vivasvant, a apporté du lointain l'Agni commun à tous les hommes². » — Vivasvant est le premier sacrificateur, l'ancêtre de la race humaine³ : son

1. L'interprétation étymologique de ce nom est probablement désespérée : le dernier terme est sans doute le même que dans *Rjicvan, durgbhicvan*. On a souvent admis, — sans base sûre, à mon avis, — que M. est une forme d'Agni. Les passages où ils sont identifiés (Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 53) sont pour la plupart de ceux qui développent le motif courant de l'identité d'Agni avec toute une séquelle de dieux : d'identité réelle et historique, il n'en saurait être question ; I. 164. 46, III. 5. 9, 26. 2, 29. 11. C'est un mysticisme tardif qui a inspiré X. 88. 19, et sans doute aussi X. 114. 1. Reste donc I. 96. 4, stance trop isolée pour autoriser une conclusion, d'autant qu'il est question d'Agni Mitra dans la st. 1 du même hymne. — Les textes postérieurs interprètent M. par le vent ; mais ce sens ne me paraît reposer que sur des spéculations absolument secondaires. On y peut voir une allusion, d'ailleurs douteuse, dans R. V. IX. 67. 31, stance de date très récente.

2. R. V. I. 93. 6, III. 9. 5, VI. 8. 4.

3. Telle est, selon moi, la nature originnaire de ce Vivasvant, père de Yama, qui appartient en commun à la mythologie indo-iranienne. Les raisons d'y reconnaître un dieu lumineux me paraissent insuffisantes. — [Même son nom « le resplendissant » ? — V. H.] — Quand son messenger apporte Agni, Vivasvant est le personnage qui le reçoit, et non celui qui l'envoie (cf. R. V. I. 31. 3) : ce qu'a bien vu M. Hillebrandt (*Ved. Mythol.*, I, p. 485).

messenger lui apporte du haut du ciel, à lui et à tous ses enfants, ce feu dont la principale vertu, aux yeux du poète, est de rendre possible le sacrifice. Telle est la représentation hindoue, toute rudimentaire, d'où le génie grec devait tirer la grandeur tragique du mythe de Prométhée dominant tout l'univers.

Mātariçvan a apporté le feu ; les Bhṛgus l'ont importé : le^s deux données sont fort distinctes. Dans la première, la poésie sacerdotale, avec les préférences caractéristiques qu'on lui connaît, a beau mettre en avant l'emplacement du sacrifice, « le siège de Vivasvant » ; la vraie scène du drame, c'est encore l'espace sillonné par l'éclair. Dans la seconde, il ne s'agit plus que d'une légendaire famille de prêtres, qui propage le feu, essentiellement le feu sacré, parmi les demeures humaines. Les Bhṛgus ne vont pas le chercher au ciel : quand sa provenance est indiquée, on dit qu'ils l'ont trouvé « dans l'emplacement des eaux ». — « Les Bhṛgus, ô Agni, t'ont établi chez les hommes,... à titre de prêtre (*hōtāram*), à titre d'hôte désiré. » — « Lui que les Bhṛgus ont élevé sur la terre, sur le nombril du monde¹, le riche en trésors, dans sa grandeur... » — « Les faiseurs d'œuvre pie l'ont suivi à la trace de ses pas, comme bétail égaré, jusqu'à l'emplacement des eaux ; lui qui se cachait, les Uçijs² l'ont trouvé, les sages Bhṛgus, en le cherchant avec piété. » — « C'est toi que les Bhṛgus ont allumé par les chants de louange³. » — Sans doute, l'imagination poétique a pu associer Mātariçvan, qui avait apporté le feu, et les Bhṛgus, qui les premiers l'avaient entretenu et répandu : parfois, c'est au profit de ceux-ci que celui-là va le chercher⁴;

1. L'emplacement du sacrifice.

2. Autre nom d'une légendaire famille de prêtres.

3. R. V. I. 58. 6, I. 143. 4, X. 46. 2 (cf. II. 4. 2), X. 122. 5.

4. R. V. I. 60. 1, et cf. I. 71. 4, X. 46. 9. La st. III. 5. 10 n'est pas claire : peut-on vraiment traduire, avec le lexique de Grassmann, «... alors que Mātariçvan, en faveur des Bhṛgus, alluma le porteur d'offrande qui était caché»? — [Bergaigne et moi, nous traduisons par l'ablatif «... qui se cachait des Bhṛgus»; mais la nuance importe à peine au sens général. — V. H.]

confusion bien concevable, qui ne doit pas nous faire illusion sur le caractère absolument différent des deux légendes.

Dans une composition de la dernière manière ¹, un poète a partiellement renouvelé, sous une forme et avec des traits originaux, le vieux thème de la conquête et de l'importation du feu. Il l'a traité en dialogue, un de ces dialogues dont nous pouvons nous figurer les reparties encadrées dans un récit en prose qui n'est point parvenu jusqu'à nous. Les dieux cherchent et trouvent Agni, qui s'était tapi sous les eaux et dans les plantes; ils l'instituent sacrificateur : en somme, il s'agit d'une légende sur l'origine du sacrifice, qui, ici comme partout, est donné pour la fonction principale d'Agni parmi les hommes et les dieux. Varuṇa, au nom de ceux-ci, adresse la parole au dieu retrouvé :

« Nous t'avons, ô Jātavēdas, cherché en bien des endroits, toi qui, ô Agni, avais pénétré dans les eaux et les plantes; c'est Yama ² qui t'a découvert, ô resplendissant, alors que ton éclat s'étendait à dix journées de marche. »

Agni répond : « Je redoutais, ô Varuṇa, l'office de prêtre, et je me suis enfui, de peur que les dieux ne me le conférassent; mes corps s'étaient glissés en mainte retraite : voilà bien ce que moi, Agni, je ne voulais point. »

Varuṇa : « Viens ici : l'homme est pieux, il désire sacrifier; assez longtemps, Agni, tu t'es complu dans les ténèbres; fraie les voies des dieux; d'un cœur propice, apporte-nous les aliments d'oblation. »

Agni : « Les frères aînés d'Agni ont mesuré cette œuvre, comme le cocher mesure la route : c'est parce que je la redoutais, ô Varuṇa, que je me suis enfui au loin, enfui comme le buffle quand va grincer la corde de l'arc. »

Pour le décider à accepter la charge, les dieux lui accordent l'immortalité et une part dans les oblations. Il consent.

1. R. V. X. 51-53. Cf. *Zeitschr. d. Morgenländ. Gesellsch.*, XXXIX, p. 71 sq.

2. En sa qualité de dieu des abîmes? Ou en tant qu'il représente la race humaine qui avait besoin d'Agni pour célébrer son sacrifice?

« O vous tous les dieux, enseignez-moi ce que je dois méditer, quand, prêtre élu, je m'assieds : dites-moi quelle est votre part, et par quel chemin je dois vous amener l'oblation.... »

« Je veux, par le sacrifice, vous apporter immortalité riche en héros, afin de vous ouvrir, ô dieux, un vaste espace; je placerai le foudre dans les bras d'Indra, et il sera vainqueur en tous ces combats-ci. »

« Trois cents », — ce n'est plus Agni qui parle, mais probablement le narrateur, — « trois mille dieux, et trente, et neuf, ont servi Agni : ils l'ont aspergé de beurre, ont étendu pour lui la jonchée de l'autel, et puis ils l'ont institué prêtre. »

J'omets la fin de la composition, qui n'est point claire : on y voit Agni prendre, aux acclamations des mortels, la haute direction du sacrifice, et peut-être aussi les habiles artisans divins, les Rbhush ¹, se faire admettre au rang des dieux qui ont part au sacrifice.

Agni père de la race humaine. — La préhistoire mythique d'Agni le représente aussi comme le commun ancêtre de tous les hommes.

Ce concept a d'ailleurs bien moins d'importance qu'on ne lui en assigne d'habitude, et j'oserai dire qu'il est presque insignifiant. Le Rig-Véda n'y appuie guère qu'en un seul passage, où, après avoir nommé Agni créateur du ciel et des eaux et générateur des deux mondes, il ajoute qu'« il a engendré les races des humains que voici » (I. 96. 2, et cf. 4). Cette idée, perdue parmi tant d'autres spéculations sur les origines de l'humanité, n'est évidemment qu'un de ces nombreux et éphémères produits du caprice individuel, attribuant arbitrairement à un dieu quelconque un acte quelconque, parasites qui pullulent dans le terroir fécond de l'imagination védique, mais qu'il importe de ne jamais confondre avec sa végétation vivace et permanente. C'est perdre

1. Les Elbes de la légende germanique.

son temps, à mon sens. que de chercher l'origine de pareilles fantaisies, et c'est battre les buissons que de voir dans ce cas particulier un effet de l'assimilation de la friction du tourniquet à l'acte générateur ¹. Tout ce que les sources nous apprennent, c'est qu'en effet, ce qui se pouvait sans peine, on a conçu l'allumage du feu comme génération en même temps que naissance; inversement, une formule pour procurer la génération parle du fruit « que les deux Aṅvins ont produit par le tourniquet d'or frottant dans le creux d'or », et le rituel postérieur donne aux bois de friction les noms du couple divin Purūravas et Urvaçī ². Il y a bien loin de ces rapprochements répercussifs à l'idée que le feu serait le premier homme et l'ancêtre de l'humanité, et de cette idée, il m'est impossible, pour ma part, de saisir à aucune époque un indice tout à fait précis.

Beaucoup plus nette apparaît, dans la documentation védique, le concept d'Agni en tant qu'Aṅgiras, le premier de tous les Aṅgiras (*aṅgirastama*). Au premier abord, il semblerait que cela revint à le dire père des hommes; car les Aṅgiras sont les ancêtres semi-divins des familles sacerdotales, — « nos pères les Aṅgiras » — « nos pères de jadis, les Aṅgiras », — « les Aṅgiras qui sont les brahmanes », — formules courantes; — ils ont « tracé la règle première du sacrifice ³ »; compagnons d'Indra, ils ont, par le chant de leurs hymnes, fendu le rocher qui retenait les vaches enfermées ⁴. La conclusion serait qu'Agni, le premier des Aṅgiras, compte parmi les premiers ancêtres de l'humanité; mais, si je ne m'abuse, elle serait forcée. Les Aṅgiras ne sont pas les premiers hommes, mais simplement

1. Cette idée maintes fois reproduite remonte à Ad. Kuhn : *Herabkunft des Feuers*, p. 69 sqq.

2. R. V. III. 29. 1 sq., X. 184. 3; Vāj. Saṃh. 5. 2. Je ne crois pas que ce couple semi-divin soit uni par quelque relation mythique sous-jacente à la génération du feu: il n'a sans doute d'autre raison de figurer ici, sinon que Purūravas passe pour un époux très assidu à son devoir; cf. X. 95. 4 sq.

3. R. V. I. 62. 2, I. 71. 2, VII. 42. 1, X. 62. 2, X. 67. 2.

4. Voir plus bas les mythes d'Indra.

les ancêtres du sacerdoce, les premiers prêtres ; or, le prêtre par excellence, c'est Agni ; l'ancien, c'est lui encore : il faut donc bien qu'il soit Aṅgiras. Bien plus : ne le nomme-t-on pas une fois (R. V. X. 62. 5-6) père des Aṅgiras ? Cela est possible, puisqu'il en est le premier ; mais toujours ne faut-il voir dans ce tour qu'un effet accidentel de style, en contradiction absolue avec la tradition unanime et constante sur l'origine de ces demi-dieux. Le père des Aṅgiras, c'est le Ciel'.

Agni et les hommes. — Et maintenant, comment le poète s'est-il figuré l'action d'Agni dans la vie réelle et quotidienne, ses relations avec les hommes et l'univers ?

L'Agni védique a conservé la fonction qu'on peut tenir pour la plus ancienne des vertus magiques ou religieuses attachées au feu par la croyance des populations même les plus grossières : il brûle ou met en fuite les esprits méchants ; il réduit à néant les charmes de l'ennemi. Son œil clair et perçant découvre les démons cachés ; sa langue les happe, sa mâchoire d'airain les broie, sa flèche les atteint, son ardeur les consume. Dans l'aperçu du culte et surtout de la magie, nous aurons à examiner de plus près les rites qui témoignent de cette croyance ; il suffira ici de dire que, dans cette fonction de tueur de démons, Agni s'associe spécifiquement à Indra, le maître du *vajra*, c'est-à-dire, au moins selon l'origine du mythe, le héros qui lance le foudre² ; plus exacte-

1. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 308.

2. Voir les matériaux colligés par Bergaigne, *op. cit.*, II, p. 217 sqq. — A l'occasion, toutefois, — ce qui ne saurait nous surprendre, — la même fonction est dévolue tour à tour à chacun des principaux dieux : fort souvent à Sōma, ce que j'attribuerais à la phraséologie conventionnelle des hymnes du sōma, ou tout au plus au rôle du breuvage, qui, donnant au dieu la force d'accomplir les grands exploits, passa ensuite pour les avoir accomplis lui-même, bien plus volontiers qu'à un rapport mythique primitif entre ces deux données. Si nombreux soient-ils, presque tous les passages qui lui assignent ces hauts faits sont incolores : même la prière R. V. VII. 104, adressée à Indra et Sōma pour qu'ils tuent les démons, ne fait à ce dernier qu'une place très accessoire ; et, dans le rituel qui s'y rapporte, il ne semble pas que Sōma joue un rôle effectif.

ment, quand les rôles entre eux se distribuent suivant leur nature, Agni les brûle, et Indra les taille en pièces. On ne peut se défendre de l'impression que cet exploit doit avoir été attribué à Agni avant de passer à Indra : aussi les hymnes le mettent-ils davantage en relief, comme faisant à meilleur titre partie intégrante de son être. Dans la liturgie de l'exorcisme, son rôle est également plus important que celui de son congénère, et rien n'est plus naturel : Agni est le dieu le plus rapproché de la terre, la main de l'homme avait bien mieux prise sur lui que sur cet Indra qui touche aux astres du ciel.

A cette vertu conjuratrice d'Agni se rattachent les bénédictions que dispensent à l'homme le feu domestique et le feu du sacrifice. Conséquente avec elle-même, c'est à ce dernier que la poésie du Rig-Véda assigne de beaucoup le premier rang ; car, pour elle, le caractère essentiel d'Agni réside dans la dignité sacerdotale, dans l'office de messenger qu'il remplit entre les hommes et les dieux. « Vers lui confluent les oblations » ; il éveille les prières ; il amène les dieux et s'assied avec eux sur la jonchée du sacrifice, ou bien il s'élève jusqu'au ciel pour y convoyer les offrandes : c'est en ces termes que le célèbrent la plupart de ces hymnes, dont les auteurs se complaisent à voir en lui la divine image de leur propre caste, en sa puissance la vertu de leur art professionnel. Volontiers on lui attribue successivement les caractères et les fonctions de chacun des divers officiants ; mais le rôle qu'il assume de préférence, c'est celui du hōtar, du prêtre qui récite les hymnes par lesquels on loue les dieux, on les appelle, on les invite au festin. Ce prêtre, en effet, en possession du don poétique et de la parole qui convainc ou contraint les dieux, devait être ou se croire supérieur aux manœuvres chargés de la partie matérielle du sacrifice ; et l'on sait que le hōtar est par excellence le premier rôle de la poésie védique. Cette primauté, dont le Rig-Véda revêt, d'un bout à l'autre, le feu divinisé du sacrifice ou Agni considéré comme un hōtar mystique, est évidemment une conception postérieure, qui relève bien plus des spéculations d'une con-

frérie sacerdotale que de la pensée vivante et du génie créateur des masses. Dans la place d'honneur faite au feu sacré parmi les dieux on voit déjà poindre les prétentions que la caste des sacrificateurs élèvera à la préséance parmi les hommes, et les subtils raffinements, les complications ténébreuses, dont le Rig-Véda enveloppe le divin brahmane, s'épanouiront plus tard, dans la liturgie sacrificatoire, en un inextricable fourré de symboles rituels¹.

Que déciderons-nous des cas où, sans allusion à l'idée du sacrifice, on célèbre simplement Agni comme l'hôte des demeures humaines, l'ami et l'associé des gens et même des bêtes de la maison? Sommes-nous ici sur un terrain plus primitif? Est-ce la survivance du temps où le rôle essentiel revenait au feu du foyer, où il occupait le centre de la vie familiale, ce feu qui, jusque dans la liturgie organisée et complexe, a gardé du moins une trace de sa haute valeur religieuse? Car, dans les offices qui requièrent les trois feux, celui des trois qui en est comme l'assise, qui constamment sert à rallumer les deux autres, se nomme « le feu du maître de la maison ».

Les Grhya-Sūtras, qui nous décrivent le culte domestique, non pas — tant s'en faut — pur de tout alliage exclusivement sacerdotal, mais du moins sous un aspect bien plus populaire que celui du culte solennel à trois feux, reflètent à souhait toutes les nuances du sentiment qui faisait dépendre d'Agni, protecteur et guide, la vie de l'individu et celle de la famille. Dans les occasions les plus variées on lui adresse des invocations du genre de celle-ci : « Qu'il soit l'assembleur des biens. Ne nous fais pas de mal, ni au vieillard, ni à l'enfant. Apporte bien-être à l'homme et au bétail. » Dans la cérémonie du mariage, on fait, avec oblation, cette prière pour l'épousée : « Daigne Agni le feu du maître de maison la protéger; qu'il accorde longévité à ses descendants; que son sein soit béni, qu'elle devienne mère d'enfants qui

1. On lira des considérations analogues dans les *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner: I, p. xxvii.

vivent ; puisse-t-elle voir le bonheur de ses fils ! » Au moment où l'époux sème des grains d'orge grillés dans la main de l'épouse, il qualifie ainsi ce rite : « Union entre toi et moi : daigne Agni la bénir ! » Après la naissance d'un enfant, à la purification des relevailles qui a lieu le dixième jour, on sacrifie en prononçant les formules : « Daigne en ce jour le splendide Agni que voici te donner vie. Assure à nos vies la durée. Sois dispensateur de vie, ô Agni, toi que fortifie la nourriture, dont le visage est inondé de beurre, qui es né du sein du beurre. Bois le beurre, le doux miel des vaches. Comme un père sur son fils, veille sur cet enfant. » C'est encore Agni qu'on invoque, au moment de confier l'adolescent au précepteur qui doit l'initier à la connaissance du Véda¹. Et le père de famille qui revient de voyage fait hommage au feu de son foyer, en lui disant : « Nous bénissons Agni que voici, nous le bénissons hautement ; au nom de cet hommage, puissions-nous ne jamais être honnis ! qu'il daigne nous placer au rang supérieur ! »

Cette conception de l'Agni domestique, si simple et encore si dégagée de raffinement sacerdotal, n'est d'ailleurs pas étrangère au Rig-Véda lui-même. On y voit le dévot prier Agni de le bénir « comme le père bénit son fils », d'être « son ami le plus proche ». Agni est « le grand maître de maison qui jamais ne s'absente » ; chez lui, « rentrent à l'étable les vaches laitières, et les coursiers rapides, et les chevaux vigoureux qui lui appartiennent ;... auprès de lui se réunissent les hommes généreux de noble race » ; « à son éclat, lorsqu'il s'enflamme, se sont éveillées les vaches, et il connaît leurs noms par le sacrifice² ». En rentrant chez lui, le chantre dont l'art lui a valu un riche salaire en bœufs, chevaux et chars, énumère à l'Agni de son foyer les présents

1. C'est-à-dire dans la cérémonie primitive de l'âge de puberté, qui, nous le verrons, fait le fond de ce rite.

2. R. V. X. 169. 2. Sur les noms qu'on donnait dans le sacrifice aux vaches qu'on y employait, voir Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 12.

qu'il a reçus¹. Sans doute, dans le Rig-Véda comme dans les textes plus récents, l'Agni en question peut fort bien être ce même feu du sacrifice, que par ailleurs les prêtres entourent d'un appareil si complexe de mysticisme transcendant. Disons mieux : c'est de ce feu, presque sûrement, qu'il s'agit. Mais ce n'est point à dire, pour cela, que l'accent dont on l'invoque ne reste dans le ton des prières qu'on adressait jadis à un feu moins officiel, au foyer, centre de la maison, dont l'hôte, vivant de la vie de la famille, autorisait, dans le langage et les relations quotidiennes, une intimité bien plus étroite que n'en pouvait comporter le culte de tout autre dieu.

Pour l'Hindou védique, cette amitié qui l'unit à Agni remonte à un pacte immémorial scellé par ses ancêtres : conception traditionnelle qui se reproduit aussi dans l'alliance avec d'autres dieux, mais jamais accentuée avec autant de fréquence et de précision que pour Agni. On louera, par exemple, Indra d'avoir donné la victoire à tel ou tel héros du temps jadis ; Agni, lui, est spécifiquement le dieu que les ancêtres ont allumé, devant qui ils ont supplié. De cette idée relèvent les prescriptions de la liturgie postérieure pour les sacrifices solennels : à titre de dieu déjà possédé par les ascendants du sacrifiant, Agni doit être invoqué par énumération nominale de la généalogie² ; et quelques passages du Rig-Véda montrent que dès lors la coutume tendait à s'introduire, si même elle n'avait cours. Il n'en faudrait pas conclure au concept d'une continuité directe et physique du feu sacré transmis d'une génération à l'autre ; car le rituel du feu nouveau, dont nous possédons tous les détails, exclut pareille idée, incompatible au surplus avec la croyance suivant laquelle la mort du sacrifiant rend son feu impur et impropre désormais à aucun usage. Mais, à défaut d'identité matérielle, c'est certainement une permanence idéale qui est

1. Si l'on souscrit à ma conjecture : *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XXXIX, p. 86.

2. Cf. *Indische Stud.*, X, p. 78 sq.

perçue dans le feu transmis des pères aux fils, et ce rapport a toujours quelque chose de plus concret que la continuité, de génération en génération, de l'alliance conclue avec Indra. Un dieu qui partageait la demeure de l'homme, le suivait pas à pas dans toute la vie, voyait vieillir les parents et grandir les enfants, devait tout naturellement prendre une place à part et se lier de plus en plus étroitement au passé de la famille. On nous parle d'un « Agnī de Bharata » (R. V. VII. 8. 4); il serait bien difficile d'appliquer à tout autre dieu une semblable qualification.

INDRA.

Il est probable que les Indo-Européens déjà¹ connaissaient un dieu de l'orage distinct du dieu du ciel, géant à la barbe blonde ou flamboyante², doué d'une force incomparable, mangeur et buveur hors de pair, qui tuait le dragon en le frappant du foudre. Quant aux Indo-Éraniens, ils ont à coup sûr connu ce héros, et sous une forme déjà assez voisine de celle qu'il a prise en védique. Le Vṛtrahan du Vēda (Indra meurtrier de Vṛtra), c'est le Verethraghna avestique. Il est vrai que l'Avesta ne lui attribue aucun des exploits qui dans le Vēda le caractérisent essentiellement; mais il est trop visible au premier abord que ce divorce entre le dieu avestique et le mythe du meurtre du dragon orageux, est un phénomène secondaire; et nous en avons pour preuve surabondante le nom du Vahaken arménien, qui équivaut à Verethraghna et que porte un tueur de dragon. Au contraire, dans le Vēda, nous voyons Indra Vṛtrahan accessoirement environné d'une infinité de mythes qui peu à peu se sont groupés autour de sa personne: cette accrescence doit remonter partiellement à une époque antérieure à la période indienne, mais nous nous abstiendrons d'en poursuivre le

1. Cf. supra, p. 29, n. 1.

2. Ce portrait nous permet de restituer le type qui dominait dans la famille indo-européenne.

détail; ce qu'il y a de certain, c'est que, sur le sol de l'Inde, elle continua son essor. Récits et légendes s'accumulèrent; car aucune figure divine n'avait pour le chantre védique un aussi puissant attrait que celle d'Indra, et forte était la tentation de lui attribuer tous les traits de vigueur invincible, tous les faits d'héroïsme tout-puissant¹.

La défaite de Vṛtra. — Le noyau central des mythes relatifs à Indra, c'est son exploit le plus éclatant, celui qui constitue, on peut le dire, son essence même: la victoire remportée sur Vṛtra et la délivrance des eaux².

Le nom de l'adversaire, Vṛtra, signifie «ennemi»: ennemi, en tant que cherchant à barrer la route à un élan fougueux, au sens, enfin, où apparaît à des envahisseurs victorieux la résistance inégale d'aborigènes envahis³. On l'appelle

1. Sans y insister, je constate qu'un trait mythique que les peuplades les plus diverses du globe s'accordent bien curieusement à attribuer à leurs dieux ou héros les plus distingués, appartient aussi à la légende d'Indra: sa naissance n'est point normale; cf. les parallèles dans A. Lang, *Mythes, Coutes et Religion*, trad. Marillier, p. 168, 426 et 545. Avant sa naissance, sa mère (? R. V. IV. 18. 1-2) dit: «Ceci est le chemin connu de tout temps, par lequel naissent les dieux: c'est par ce chemin qu'il doit passer pour naître; il ne faut point que par voie anormale il tue sa mère.» Et l'enfant répond: «Je ne veux pas sortir par ici: c'est un mauvais chemin; en travers par le flanc je veux sortir.»

2. Ne pas dire «la victoire remportée sur un ennemi, nommé tour à tour Vṛtra, Vala, les Paṇis, etc., et la délivrance des eaux ou des vaches». A la défaite de Vṛtra répond la libération des eaux; à celle des Paṇis, la délivrance des vaches: mythes aussi parfaitement distincts que respectivement parallèles dans le Rig-Véda, et même, j'essayerai de le démontrer, relevant d'un symbolisme primitif tout différent. Qu'il se produise entre eux des confusions éventuelles, cette différence de fond n'en est pas entachée.

3. Le sens du mot *vṛtra* me paraît se déduire de l'emploi du verbe *vṛ* dans des phrases telles que *na ta ṛjō varanta* [«on n'a point entravé ta puissance»], etc., etc. On a enseigné que le sens appellatif «ennemi» n'a été que la généralisation de l'emploi du nom propre, comme dans nos locutions «un Caton», etc.; mais c'est à quoi le seul genre neutre de *vṛtra* contredit expressément. Le sens «victoire», pour l'avestique *verethra*, est secondaire et procède de celui de «défense». — Au surplus, dans la langue du Rig-Véda, *vṛtra* au sens général d'«ennemi» est à peine encore un mot vivant: je ne crois

aussi Ahi, « le serpent ». Quand le chantre védique exalte le triomphe d'Indra, le démon terrassé lui apparaît en forme de dragon, et non en forme humaine¹.

Citons, parmi les hymnes à ce dieu, celui qu'emporte le plus superbe élan².

« Je veux publier les exploits d'Indra, les premiers qu'il a accomplis armé du foudre : il a frappé le serpent, il a frayé la route aux eaux, il a fendu le ventre des montagnes.

« Il a frappé le serpent qui gisait sur la montagne. Pour lui Tvashṭar a forgé le foudre qui bruit. Comme des vaches mugissantes, les eaux se sont hâtées, tout droit elles sont descendues à la mer.

« Comme un taureau assoiffé il a souhaité le sōma, et il a bu le pressurage aux trois cuves. Il a saisi le javelot, le foudre, lui qui dispense les trésors ; il a frappé le premier-né des serpents.

« Quand tu le frappas, ô Indra, le premier-né des serpents, quand tu anéantis les artifices de l'artificieux, créant

pas qu'on l'emploie jamais sans une allusion fugitive au démon Vṛtra. Le cas ordinaire est celui-ci : le vainqueur de l'ennemi ou des ennemis, c'est Indra, ou éventuellement les hommes avec qui il a fait alliance ; et alors il est censé tuer les ennemis comme jadis il a tué Vṛtra. Le verbe usuel pour ce dernier exploit est *han*, corrélatif à l'épithète courante *vṛtrahan* : cf. R. V. VI. 73. 2, où on lit *ghnan vṛtrāṇi, jayāṅ chatrān, amitrān sāhan*. Quand ces allusions ne sont pas en jeu, le terme ordinaire pour « ennemi » est dans le R. V. *ṣatra* ou *amitra*. Voir, par exemple, le choix des expressions dans VI. 75 : que dans un pareil hymne le mot *vṛtra* serait déplacé, c'est une impression qui s'imposera à quiconque a le sens de la langue védique.

1. En interprétant par l'orage le combat contre Vṛtra, on ne prendra point le souci de se demander où et comment en fait se manifeste dans l'orage le démon Vṛtra : dans un combat victorieux, il faut bien un ennemi, et il n'a pas d'autre réalité. « C'est », dit M. A. Lang (*op. cit.*, p. 39), « une idée qui se retrouve dans presque toutes les mythologies, que les choses qui ont de la valeur pour l'homme, — le feu, le soleil, l'eau, — se sont trouvées en la possession de quelque pouvoir ennemi. » Ce type du gardien jaloux d'un trésor se prolonge à travers la littérature des contes plus modernes : les Rākshasas qui gardent la mangue céleste (Jātaka, vol. II, p. 397) en sont un exemple entre des centaines.

2. R. V. I. 32. A la st. 6 je lis *rujānaḥ*.

le soleil, le ciel et l'aurore, alors, en vérité, tu ne trouvas point d'ennemi.

« Vṛtra, le malin Vṛtra, le Vyāṃsa, Indra l'a frappé du foudre, arme formidable : comme des ramures coupées à la cognée, le serpent git étendu à terre.

« Comme un avorton ivre, Vṛtra défiait au combat le grand héros, le guerrier robuste et fougueux. Il n'a pas tenu contre le choc de ses armes : il a été fracassé, il a été broyé, lui, l'ennemi d'Indra.

« Sans pieds, sans mains, il avait osé combattre Indra. Le dieu lui lança le foudre dans les reins. Eunuque qui se mesurait au taureau, Vṛtra fut gisant sur place, brisé en mille pièces.

« Il fut gisant comme roseaux broyés ; par dessus son corps passent les eaux, accomplissant leur vouloir¹. Elles que Vṛtra avait enveloppées de sa grandeur, voilà que le serpent gisait à leurs pieds.

« La vie la quitta aussi, celle qui avait enfanté Vṛtra ; du haut en bas Indra la frappa de son arme. Au-dessus gisait la mère ; au-dessous, le fils : Dānu était couchée là, comme une vache avec son veau.

« Au milieu des courants, qui ne connaissent trêve ni repos, son corps est étendu : les eaux traversent de Vṛtra les organes les plus secrets ; il a plongé aux ténèbres éternelles, lui, l'ennemi d'Indra.

« Devenues les épouses du barbare, les eaux, gardées par le serpent, demeureraient enfermées dans leur prison, comme les vaches chez le Paṇi². L'orifice des eaux, qui était obstrué, il l'ouvrit, celui qui frappa Vṛtra.

« Tu fus là une queue de cheval, ô Indra, alors que le dieu unique te frappa sur l'arme³. Tu conquis les vaches,

1. Je ne donne nullement ma traduction pour sûre ; mais la conjecture de M. Pischel (*Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XXV, p. 717 sq.) m'est encore plus suspecte.

2. Cf. infra p. 121.

3. Passage très obscur. « Queue de cheval » : Sāyaṇa comprend qu'Indra devint perplexe, comme la queue du cheval qui va et vient

ô héros, tu conquis le sōma ; tu lâchas dans leur lit les sept rivières.

« Éclair ni tonnerre ne lui ont de rien servi, ni le brouillard, ni la grêle qu'il avait suscitée. Quand Indra et le serpent combattirent, le dispensateur des trésors remporta la victoire pour le présent et les temps à venir.

« Quel vengeur du serpent as-tu donc vu, ô Indra, pour que la crainte ait ému ton cœur après le meurtre, pour que tu te sois enfui par delà les nonante-neuf rivières, comme un aigle épouvanté, à travers l'espace ?

« Celui dont le bras porte le foudre, Indra, est roi de tout ce qui va et de tout ce qui repose, de ce qui est cornu et de ce qui est sans cornes ¹. Roi, il gouverne les peuples. Comme la jante les rais, il tient tout embrassé. »

Il est rare que la poésie du Rig-Véda s'élève à ce degré d'objectivité : jamais elle n'essaie de raconter l'événement dans l'ordre des faits, ni de le dépeindre en détail ; çà et là, seulement, une image simple et frappante ; et puis, revenant à satiété sans souci des répétitions, toujours la même louange joyeuse du dieu robuste et triomphant.

Empruntons encore à d'autres hymnes du Rig-Véda quelques traits épars.

Le serpent avait occupé « les sept pentes » et obstruit de sa masse le lit des sept rivières. Il gisait là, nonante-neuf fois replié sur lui-même. Il avait englouti les rivières : comme, d'autre part, les rivières sont enfermées dans la montagne avant d'en jaillir, une logique à outrance amène l'image bizarre de « la montagne dans le ventre de Vṛtra ». Les dieux avaient peur de l'ennemi : — « comme des vieillards, les dieux se retirèrent » ; — « devant la puissance du serpent, tous les dieux se déroberent » ; — « au sifflement de

pour chasser les mouches. Quant à « arme », ce n'est qu'un essai approximatif de traduction pour le mot *śrkā* : cf. X. 180. 2 ; ce qu'en dit M. Geldner (*Ved. Stud.*, II, p. 183) ne me satisfait pas.

1. On ne sait au juste ce que signifie *çāmasya* : l'antithèse semble suggérer le sens « sans cornes » ; d'autre part, c'est une épithète du taureau (*vrshabhā*, I. 33. 15).

Vṛtra, tous les dieux amis d'Indra s'enfuirent et abandonnèrent » le héros qui demeura seul, lui qu'ils « avaient placé à leur tête pour tuer Vṛtra ». — Indra a bu avec le sōma la valeur héroïque. Si ses autres alliés l'ont quitté, il a gardé fidèles à ses côtés les Maruts, ainsi que Vishṇu, le dieu qui en trois pas franchit l'univers : « au moment où Indra voulut frapper Vṛtra : « Ami Vishṇu, » dit-il, « fais un plus large pas. » Lorsqu'il saisit son foudre pour tuer le serpent, les montagnes, les vaches, les prêtres entonnent un chœur qui aiguillonne sa vaillance. Parfois Vṛtra est endormi à l'instant du coup mortel ; parfois même on dit qu'il ronfle, et l'on parle, comme plus haut, des éclairs et du tonnerre, des brumes et des grêles qu'il vomit. Avec son foudre, Indra lui tranche la tête, ou bien il lui brise toutes les articulations. Les mugissements de l'ennemi blessé épouvantent le ciel. L'arme d'Indra ouvre le pis de la montagne : les rivières descendent à la mer, comme les oiseaux volent à leur nid, comme courent les chars dans la carrière. Les dieux acclament le vainqueur ; les épouses divines lui tissent un hymne de louange. La conquête des eaux, enfin, s'amplifie, devient la conquête de la lumière éclatante : l'hymne ci-dessus, après la défaite du serpent, fait créer au dieu le soleil, le ciel et l'aurore ; et ailleurs encore on lit : — « Alors que, de par ta force, ô Indra, tu eus frappé Vṛtra le serpent, tu fis monter le soleil au ciel, afin qu'on le vit ». — « En tes bras tu portas le foudre d'airain ; tu fixas solidement le soleil au ciel, afin qu'on le contemplât ». — « Tue Vṛtra, conquiers le soleil », s'écrie explicitement un poète ¹.

Envisageons d'ensemble tous ces traits mythiques : nous nous apercevrons qu'il ne s'agit nulle part d'orage ni de pluie ². Un dieu lutte contre un démon anguiforme ; il ouvre

1. R. V. I. 51. 4, 52. 8, VIII. 89. 4.

2. Ne pas se méprendre au mot « foudre », par lequel nous sommes obligés de rendre le védique *vajra*, autrement presque intraduisible : il faut se représenter le *vajra* comme une massue d'airain, arme de jet ; rien n'indique que le poète, en employant le mot, songe à la foudre.

les entrailles des monts ; les eaux des rivières s'en échappent et courent à la mer : voilà ce que disent les poètes védiques, et c'est obscurcir cette représentation fort simple, que de l'interpréter en admettant qu'ils entendissent par montagnes les nuées et par rivières les flots de pluie. Rien n'est plus faux : les montagnes, pour eux, sont des montagnes, les rivières, des rivières ; s'ils avaient voulu parler de nuages et de pluie, l'éternelle métaphore des montagnes et des rivières ne reviendrait pas dans un nombre infini de passages, sans que, dans l'un ou l'autre, on rencontrât jamais le vrai nom. Au surplus, quand le poète védique a vraiment affaire de pluie et de nuées, il use de tout autres expressions que celles des hymnes adressés à Indra : que l'on compare, par exemple, le grand hymne à Parjanya (R. V. V. 83), dieu de la pluie et de l'orage. La pluie y est nommée, et à plusieurs reprises, et les éclairs et le tonnerre : le dieu fait apparaître ses messagers pluviaux ; il crée la nuée pluvieuse ; les Maruts versent la pluie du haut du ciel, et la prière à Parjanya conclut en ces termes : « Tu as fait pleuvoir ; cesse à présent. » Il frappe les arbres, et il frappe les malfaiteurs, lui le tonitruant ; le tonnerre rugit comme un lion furieux ; les éclairs volent. C'est ainsi que le poète védique sait décrire l'orage ; mais, d'Indra, il ne lui arrive presque jamais ¹ de dire qu'il fasse pleuvoir ², et les charmes destinés à amener la pluie s'adressent de préférence à d'autres dieux que lui. Bien mieux, ce sont des rivières personnifiées, des rivières terrestres sans le moindre mélange de nature céleste, — la Vipāç et la Çtudrī, aujourd'hui Biyas et Setledj, — qui, délivrées par Indra, célèbrent son exploit exactement dans les mêmes termes que ceux des hymnes couramment adressés à ce dieu : « Indra armé du

1. Voir les exceptions dans Bergaigne (*op. cit.*, II, p. 184, n. 2), et cf. *infra* p. 118.

2. L'observation avait déjà été faite par Bergaigne (II, p. 184 sq.) ; mais il se trompe lorsqu'il enseigne que l'emploi du verbe *vrsh* « pleuvoir » se restreint au cas où la puissance divine agit sans combat.

foudre nous a frayé la route ; il a terrassé Vṛtra qui retenait les rivières dans son étreinte.... Il faut louer sans cesse l'acte héroïque d'Indra, qui a taillé en pièces le serpent. Avec le foudre il a brisé les digues : les eaux ont couru désireuses d'élan ¹. »

Ainsi voilà qui est bien entendu : pour le poète védique, la victoire d'Indra ne symbolise pas l'orage ; elle consiste simplement en ce que le dieu puissant a fait jaillir des profondeurs du rocher les sources captives des rivières qui apportent leurs dons bénis aux plaines terrestres ².

Que toutefois le mythe, dans sa forme originale, ait été celui de l'orage, et les eaux prisonnières du serpent celles des nuées ³, que le *vajra* de la conception primitive fût l'éclair, c'est ce dont les données de la mythologie comparée ne nous permettent point de douter. Mais notre devoir est précisément d'établir une distinction très nette entre la valeur initiale du mythe et ce qu'y voyaient les auteurs du Vêda.

Chez eux, la conception primordiale ne se trahit que par quelques traces fugitives et même, en partie, spécieuses ; car les figures accidentelles de style, produits isolés de l'imagination de quelque poète, pouvaient et devaient, en pareille matière, ressembler à s'y méprendre à ces survivances d'un autre âge. L'un appelle Indra « celui à qui appartient la pluie » ; un autre lui fait dire « j'ai donné la pluie au mortel qui m'honorait » ; un hymne de la dernière manière qualifie d'« onde céleste » les eaux délivrées. Le tonnerre d'Indra ébranle ce qui est mobile et ce qui est fixe ; il a lancé le tonnerre dans la mâchoire de Vṛtra ; il a créé les incomparables javelots du ciel. Son souffle a chassé le ser-

1. R. V. III. 33. 6-7, et cf. VII. 47. 4.

2. Peut-être est-ce à cette constatation qu'il faut rattacher la remarque de M. Hillebrandt (*Ved. Mythol.*, I, p. 313) : « les nuages ne jouent qu'un rôle très secondaire dans le R. V. »

3. Il est superflu de pousser plus avant et de se demander si le concept du serpent céleste qui retient les eaux ne reposerait pas en définitive sur des mythes relatifs aux serpents terrestres, de ceux, par exemple, qui gisent près des sources ou des endroits où sont enfouis les trésors.

pent des vastes étendues, du domaine de l'espace; il l'a banni du ciel et de la terre¹. On ne sera point tenté de surfaire la valeur de ces allusions apparentes à la nature orageuse du combat contre Vṛtra, si l'on en considère la rareté en regard de la masse énorme des hymnes à Indra, et si l'on songe à la facilité avec laquelle, dans le Rig-Véda, la puissance et les exploits d'un dieu revêtent des traits étrangers à sa véritable nature.

Au surplus, l'exégèse plus récente a su sans peine découvrir le caractère atmosphérique de la lutte du dieu contre le dragon : plus tard, pour les commentateurs comme pour les poètes², Indra est le dieu qui crée l'orage et répand la pluie³; mais il n'en reste pas moins que, pour les auteurs du Rig-Véda, il fut celui qui fendit les montagnes de la terre et délivra les rivières terrestres.

La défaite des Païs et la conquête des vaches. — Après la conquête des eaux, le grand exploit védique d'Indra est celle des vaches.

On peut douter qu'elle lui ait été attribuée dès l'origine. C'est bien à lui qu'elle appartient, selon la version la plus commune du mythe dans le Rig-Véda; mais ce recueil contient en outre un récit qui, suivant toute apparence, est une autre version, plus ancienne, de la même aventure, et là c'est Trita Āptya qui, à l'instigation d'Indra, combat le démon Viçvarūpa (« ayant toutes les formes »), aux trois têtes et au corps de serpent, fils de Tvashṭar, lui coupe les têtes, et « fait sortir les vaches⁴ ». — « Pour Trita, dit Indra, j'ai amené

1. R. V. I. 52. 5 et 14, IV. 26. 2, X. 124. 9. — R. V. I. 80. 14, I. 52. 6, II. 13. 7 (et cf. R. V. X. 92. 8, A. V. XIII. 4. 41 sqq., Kauç. S. 21. 9), VIII. 3. 19-20, I. 80. 4.

2. Même bouddhiques. L'un d'eux nous dit que « le nuage tonitrueux, dieu à la centuple sagesse » (*çatakratu*, épithète courante d'Indra) « couronné de l'éclair, emplit les vallées et les hauteurs en déversant la pluie sur la terre » (*Samyutta-Nikāya*, vol. I, p. 100).

3. Est-ce là ce que veut dire l'Atharva-Véda, et interprète-t-il déjà Vṛtra par le nuage, lorsqu'il parle des feux qui sont « en Vṛtra », ou du soleil qui « naît de Vṛtra » (III. 21. 1, IV. 10. 5) ?

4. R. V. X. 8. 8-9.

les vaches hors du serpent¹. » — Il est bien clair qu'ici le protagoniste fut Trita : en sa qualité consacrée de héros victorieux, Indra se vit plus tard assigner aussi cet exploit². On s'en convaincra davantage en comparant la forme avestique du mythe : Thraetaona, de la race d'Āthwya, tue le serpent aux trois gueules, aux trois têtes, aux six yeux, pour délivrer, non point des vaches, mais deux femmes d'une merveilleuse beauté³. Que d'ailleurs ce fût bien de vaches qu'il s'agissait dans le conte primitif du monstre à trois têtes, c'est ce que nous atteste la mythologie classique : Géryon a trois têtes, Cacus aussi, et Héraclès ou Hercule tue le monstre et enlève les vaches, soit qu'elles appartiennent à Géryon, soit que Cacus les ait volées au dieu et enfermées dans sa caverne.

A cette forme indo-européenne du mythe, caractérisée par le monstre tricéphale, le Vêda en oppose une autre, humanisée, contaminée d'éléments empruntés à la vie quotidienne, plus spécialement à la vie sacerdotale. Les traits en sont essentiellement hindous ; mais il est assez probable qu'elle remonte, au moins par ses premiers linéaments, jusqu'à la phase indo-éranienne⁴.

1. Littéralement « engendré les vaches », R. V. X. 48. 2. Il semble que le serpent ait dévoré les vaches et qu'on les fasse ensuite sortir de son cadavre.

2. R. V. X. 8. 8, Indra incite Trita ; II. 11. 9, il capture Viçvarûpa en faveur de Trita, et la stance ci-dessus (X. 48. 2) est conçue dans un esprit analogue. Au contraire, dans la première moitié de la stance X. 99. 6, Indra est l'acteur unique ; dans la seconde, il est question d'un exploit qu'accomplit Trita incité par lui ; mais est-ce le même ?

3. Quant à la reprise des vaches ravies par un malin ennemi, on sait que l'Avesta en a fait honneur à Mithra. *l'abactor boum: Mihir Yasht*, 86 ; J. Darmesteter, *Études Iraniennes*, II, p. 194.

4. Il y a longtemps déjà que J. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, p. 146) a relevé la remarquable concordance d'expressions entre le passage de gâthâ (*Yasna*, 51, 5), *yathâ ashâṭ hacâ gâm ridaṭ*, et ceux où le Rig-Vêda fait allusion à la conquête des vaches, III. 31. 5, IV. 3. 11, VI. 62. 2, etc. On observera que la phrase avestique figure dans un morceau où les prêtres proclament leurs prétentions aux biens terrestres que les fidèles doivent leur départir. C'est ainsi que dans le Vêda le mythe est devenu la glorification des droits du brahmane sur les vaches du laïque.

Dans la version védique, les ennemis sont toute une bande : ils se nomment les Paṇis. Or le Paṇi figure très fréquemment dans le Rig-Véda, à titre de personnalité fort réelle en chair et en os, sans le moindre mélange de concept mythique : c'est un type pour lequel prêtres et chantres manifestent une légitime antipathie, le type du riche avare qui lésine sur le sacrifice et les gratifications que le sacerdoce en attend¹. Les Paṇis donc, selon notre mythe, possèdent des troupeaux de vaches, qu'ils tiennent enfermés, loin, bien loin, par delà la rivière Rasā, dans une caverne. Messagère d'Indra, Saramā, la chienne divine, a franchi d'un bond la Rasā, flairé la fente du rocher, entendu les beuglements du bétail. Elle le réclame au nom d'Indra, mais les Paṇis la repoussent avec un ironique mépris². Alors Indra s'avance, accompagné des Aṅgiras, ou des « sept prêtres », ancêtres des familles sacerdotales. La caverne s'ouvre d'elle-même ; ou bien Indra l'ouvre aux Aṅgiras ; ou enfin ceux-ci la contraignent à s'ouvrir. Comment ? — « par leurs paroles » ; — « par leurs litanies » ; — « par leurs chants » ; — « en chantant » ; — « avec feu allumé ». — Le tableau saute aux yeux : ces premiers parmi les prêtres humains, comme leurs descendants actuels, chantent et récitent devant un feu sacré, et la vertu magique de leurs rites force les portes de la caverne³. Parfois on dit qu'ils l'ont ouverte « de par le *rta* », le

1. Les Paṇis ne sont pas des marchands ; M. Hillebrandt (*Ved. Myth.*, I, p. 83 sq.) l'a péremptoirement démontré. Mais il pense, avec M. Brunnhofer, que ce sont des peuplades ennemies, soit les Parnes, qui aux temps historiques habitaient les bords de l'Ochus (Tedjend). Cette donnée ne me paraît pas moins contredite par les documents védiques.

2. Cf. le dialogue R. V. X. 108, entre les termes duquel s'intercalait évidemment une prose narrative. Dans la littérature postérieure Saramā trahit Indra ; mais on ne saurait dire si ce détail était déjà védique.

3. Cf. A. V. XII. 1. 39, où il est dit que les « anciens créateurs des êtres, les sept Rshis, les pieux, ont par leurs chants fait sortir les vaches, en tenant une session sacrificatoire (*sattrēṇa*), par oblation et ascétisme ». R. V. X. 67. 2-3 semble préciser encore : le sacrifice qui amena ce résultat fut le premier de tous.

bien, le bon ordre¹ : l'opération leur incombait donc en tant que conforme à l'ordre éternel de l'univers. Agni aussi y prend occasionnellement part² : cela s'explique, puisque, on vient de le voir, le chant religieux suppose le feu sacré; mieux encore, si, comme on va le conjecturer, le mythe tout entier repose sur la conquête de la lumière; car l'allumage du feu est un charme magique qui fait lever le soleil. Mais la personne divine qui le plus souvent intervient ici et collabore avec les ancêtres des prêtres, c'est Bṛhaspati, le « Seigneur de la prière »³ : il appartient, lui aussi, à la race des Aṅgiras, et son rôle ne diffère pas du leur; incarnation de la puissance de la parole et du chant sacrés, il ouvre la caverne « au moyen d'hymnes chauffés au feu »; il la brise et en fait sortir les vaches, comme on casse un œuf pour en tirer le poussin, un os pour en extraire la moelle. Vala, le démon de la grotte, se lamente sur le rapt des vaches, comme les arbres sur le feuillage dont l'hiver les a dépouillés.

Ainsi sont acquises aux prêtres les vaches et l'abondante nourriture qu'elles procurent : Saramā a trouvé la piste du dur cachot des vaches, « à qui les races humaines doivent leurs aliments »; les Aṅgiras ont « découvert toute la provende des Paṇis »; Indra, le premier, « a pour le brahmane trouvé les vaches », « a rendu la vache aisément accessible au brahmane ». Mais à la conquête des vaches se relie étroitement celle de la lumière, des aurores et du soleil, et nombreux sont les passages où apparaît cette relation : les prêtres-pères ont « fait sortir les vaches en appelant les aurores »; « ils ont trouvé la lumière ». — « La rouge est devenue visible par le brillant [lait?] de la vache⁴; l'obscurité sinistre a disparu, le ciel a resplendi, la lumière de la déesse Aurore s'est élevée, le Soleil a marché par les vastes plaines, voyant parmi

1. Cf. les termes équivalents de l'Āvesta, p. 120, n. 4.

2. Cf. supra p. 82, et infra p. 124.

3. Cf. supra p. 55 sqq.

4. Il faut sans doute suppléer un substantif dont *yācasā* est l'épithète. — [N'est-il pas plus simple de lire *yācasā* « par la splendeur » ? — V. H.]

les mortels le juste et l'injuste. » — « De par le bon ordre (*rta*), ils fendirent la pierre et la firent voler en éclats ; les Aṅgiras mugirent », c'est-à-dire, entonnèrent leur chant, « à l'unisson des vaches ; en vue du bien-être, les hommes s'assirent autour de l'Aurore, et le Soleil devint visible après qu'Agni fut né. » — Bṛhaspati « a découvert l'aurore, le soleil et le feu ; par son hymne il a dispersé les ténèbres » ; « il a fait sortir les vaches, a fendu la caverne par la parole sainte, a caché l'obscurité et fait voir le soleil¹. »

Quel est le sens, enfin, de cette légende ? Les éléments essentiels en sont assez clairs, dans la forme que lui a donnée le Rig-Véda. Au premier plan nous apparaissent les archétypes humains et divins du sacerdoce, les ancêtres des grandes familles sacerdotales et le prêtre idéal divinisé, Bṛhaspati le chapelain céleste ; en opposition avec eux, le type des ennemis des prêtres, des avares qui ne sacrifient pas et ne donnent point d'honoraires ; et, entre ces deux groupes, une lutte dont le prix est précisément la richesse que le prêtre védique attend du laïque opulent et que lui dénie le Paṇi, la possession des vaches². Le motif ne fait point doute : les dieux ne peuvent souffrir que les riches refusent part de leur bétail à ceux qui savent prier et sacrifier. Il y a même des passages du Rig-Véda qui développent fort explicitement cette morale du conte³. « Les dieux favo-

1. R. IV. 1. 13, 14, 16, 17, III. 39. 5, I. 71. 2, IV. 3. 11, X. 68. 9, II. 24. 3. Dans tels de ces passages, il semble que la conquête des vaches soit considérée comme un charme magique qui procure les aurores, en vertu de l'aphorisme de magie « qui possède le signe s'empare de la chose signifiée » ; tout de même que l'allumage d'Agni, associé à la conquête des vaches R. V. IV. 3. 11, est un charme qui fait lever le soleil et nous est expressément donné pour tel dans cette stance.

2. Ne pas oublier que, pour l'Hindou védique, le don céleste de la vache, — de la vache réelle, nullement symbolique, individualité aussi concrète que celle du cheval souvent mentionné dans le même esprit. — se place sur la même ligne que le don du soleil, de l'aurore, de l'eau : Bergaigne, *op. cit.*, II, p. 183 sq. Comment dans la vache crue entra le lait cuit et comment il y fut découvert, c'est pour le poète védique un des grands problèmes de l'univers.

3. R. V. VI. 13, 3, on lit que, de par la protection d'Agni, « le prince

risent la marche de l'homme pieux ; qui aime la prière, ils le choisissent comme des épouseurs... Dans la protection d'Indra, l'on réside en sécurité et l'on prospère ; puissante est son aide pour celui qui sacrifie et pressure le sōma », s'écrie un poète ; après quoi, il cite, en exemple de cette assistance divine, les Aṅgiras qui, après avoir allumé le feu sacré et accompli l'œuvre pie, ont conquis toute la richesse des Paṇis (R. V. I. 83. 2 sqq.). Et ailleurs (V. 34. 5 sqq.) : « Indra n'est point avec celui qui ne pressure pas, alors même qu'il prospère ; le [dieu] fougueux le châtie ou le terrasse, et il dispense au dévot l'étable pleine de vaches... Il se détourne de celui qui ne pressure pas, il est l'ami du pressureur... Il ramasse et enlève la nourriture du Paṇi, et il partage à son adorateur le beau butin. »

Autant il est permis d'attribuer à ces prétentions sacerdotales enveloppées d'un récit mythique une très haute antiquité ¹, autant il est sûr que tel n'a pu être le vrai sens du mythe primitif, du récit indo-européen.

Pour ma part, j'estime qu'il s'y agit de la conquête des aurores ensevelies sous les sombres rochers du ciel nocturne ². Dans le mythe grec, les vaches sont rouges, et leur prison est à l'extrême occident, à l'opposite du point où apparaissent à l'homme les aurores délivrées. Ainsi s'explique aussi, dans le mythe védique, la connexion si caractéristique établie entre la conquête des vaches et celle de la lumière du matin ; on sait, d'ailleurs, combien est encore vivante, dans

tué son ennemi (*vitra*) et le prêtre s'empare du bien du Paṇi » : si donc le meurtre de *Vitra* est le prototype des exploits belliqueux, la conquête des vaches du Paṇi n'est pas moins clairement le prototype des profits du sacerdoce.

1. Cf. supra p. 120, n. 4.

2. Le rôle prépondérant assigné ici aux ancêtres sacerdotaux me paraît rentrer dans le thème mythique, répandu chez nombre de tribus sauvages, et certainement d'antiquité immémoriale, suivant lequel les premiers pères de l'humanité auraient en sa faveur acquis tel ou tel des biens les plus précieux : par exemple, chez les Boschimans, « les hommes qui ont apporté le soleil », A. Lang, *op. cit.*, p. 161.

cette poésie, la métaphore ¹ des vaches rouges désignant les aurores. Mainte stance védique parle de la déesse Aurore en des termes qui rappellent sans équivoque possible la légende de la conquête des vaches ou y font même expresse allusion. — Elle « ouvre les ténèbres, comme les vaches leur étable ». — « Tu as, lui dit le poète, ouvert les portes du dur rocher. » — « Elle a brisé les citadelles, elle a donné des [vaches] rouges ; les vaches ont mugé à la rencontre de l'aurore. » — « En vérité, ô Ushas, toi qui habites le sommet des monts, tes étables sont chantées par les Angiras : ils les ont fendues par l'hymne et la parole sainte ; le [prodige] s'est accompli, en vue duquel les hommes ont invoqué les dieux ². » — Le symbolisme naturaliste du mythe semble donc affleurer encore dans la pensée du Vêda ; mais en outre, comme dans le mythe de Vṛtra les eaux des nuées sont devenues rivières terrestres, les vaches rouges du ciel matinal se sont changées en bétail commun, et le mythe, prenant un sens terre-à-terre, signifie désormais que les brahmanes ont droit aux vaches du fidèle, que l'avare qui leur refuse leur dû doit s'attendre à une fin déplorable.

La conquête de la lumière. — La conquête de la lumière, du soleil, de l'aurore, que nous venons de voir rattachée à la découverte des vaches, est aussi fort souvent conçue comme un acte indépendant, qu'on attribue également à Indra. Il a fixé le soleil au ciel, il l'a fait luire ; il a posé le ciel ferme sur ses étais et étendu les lointains de la terre. On lui assigne, en somme, toutes les grandes œuvres, on lui

1. Voir les passages colligés par Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 245. Parfois, dans le Rig-Vêda, les vaches désignent les eaux (cf. Bergaigne, I, p. 259), et l'on a fait entrer aussi cette donnée dans l'interprétation de notre mythe ; mais on se convaincra par un examen impartial que la seconde métaphore le cède de beaucoup à la première.

2. R. V. I. 92. 4, VII. 79. 4, VII. 75. 7, VI. 65. 5, et cf. Bergaigne, I, p. 246. — En présence de cet accord quasi-unanime, y a-t-il lieu de s'arrêter à la stance isolée IX. 108. 6, suivant laquelle Sōma « a fendu la caverne rocheuse et en a fait sortir par force les vaches rouges des eaux » (*usrīyā apyās*) ?

rapporte toutes les grandes lois physiques, dont on fait honneur aussi à Varuṇa ¹. Il est difficile de ramener ces conceptions à celle du dieu de l'orage, en ce sens qu'il ordonnerait le noir chaos dont l'orage enveloppe la terre et le ciel et rendrait aux hommes la vue du soleil ². Bien plus probablement, c'est à son renom de puissance irrésistible qu'Indra doit la gloire de ce nouvel exploit : n'est-ce pas le propre du fort entre les forts, d'avoir assuré à l'humanité ses plus grands biens, en les arrachant à la cupidité des ennemis, et d'avoir assigné leur place aux plus sublimes météores, au ciel et au soleil ?

Indra vainqueur des Dāsas. — Les deux exploits d'Indra étudiés ci-dessus, victoire sur Vṛtra et conquête des vaches, sont indépendants l'un de l'autre et irréductibles entre eux. Il en est d'autres qui, au contraire, se présentent à nous sous un aspect uniforme, mais sans doute plus apparent que réel; car le poète, en général, ne fait que les mentionner brièvement, la plupart du temps par voie d'énumération, et c'est à cette forme que nous devons imputer la perte des traits individuels qui les ont caractérisés.

Le thème constant, c'est la défaite d'ennemis que désigne le mot *dāsa* ou *dasyu*. Or ce sont là aussi, pour les Āryas de l'Inde, les appellations courantes des indigènes au teint sombre qu'ils ont supplantés. Il y a donc lieu ici, dès l'abord, de soupçonner un écho de récits historiques : la vic-

1. Voir plus bas la section consacrée au dieu Varuṇa.

2. Il est bien vrai que, çà et là (cf. supra p. 116 sq.), la conquête du soleil semble une conséquence de la victoire remportée sur Vṛtra : « alors que par ta force, ô Indra, tu eus frappé Vṛtra, le serpent, tu fis monter le soleil au ciel, afin qu'on le contemplât » (R. V. I. 51. 4, et cf. d'autres passages dans Bergaigne, II, p. 191). Malgré tout, et dans l'ensemble, la relation de la conquête de la lumière avec la défaite de Vṛtra me paraît bien moins accentuée et moins constante, que celle de la conquête de la lumière avec la reprise des vaches. Et, en tout cas, j'y reconnaitrais bien moins le thème de la réapparition du soleil après l'orage, que la mise en œuvre d'une simple donnée poétique : le grand danger passé, la grande bataille gagnée, on se repose dans la jouissance des biens splendides.

toire en des combats acharnés qui durai^{ent} encore ou avaient cessé depuis peu au temps où chantaient les poètes, passa pour un exploit du tout-puissant dieu guerrier dont seul l'Ārya savait capter l'amitié. Il n'y a, on le verra, aucune ligne de démarcation tranchée entre la défaite des Dāsas en tant qu'événement historique et les hauts faits purement mythiques du dieu, soit la défaite d'ennemis comparables aux Titans ou aux Géants de l'Édda. Il n'y en pouvait avoir ; car la distinction du mythe et de l'histoire, à laquelle nous prenons tant d'intérêt, était lettre close au poète ou au narrateur védique. Pour eux, la lutte terrestre de l'Ārya et du noir Dāsa se poursuit dans le monde des dieux et des démons, et le démon ennemi apparaît sous le même aspect que le sauvage haï et méprisé, d'autant que ce démon lui-même n'est souvent peut-être que le dieu de quelque tribu sauvage, ou que la sinistre figure d'un chef barbare a pu aisément revêtir des traits pareils à ceux des démons des légendes.

A cette imprécision, constatée dès le début, point de remède à entrevoir dans l'avenir : mythe et histoire sont ici confondus et enveloppés d'une même brume ¹, que l'excessive concision des documents ne nous permet point d'espérer dissiper. Mais nous devons, ici comme partout, nous tenir au principe qui s'impose à tout exégète, s'il veut arriver à distinguer une silhouette dans ces brouillards du Rig-Véda : une relation qui, dans ce chaos d'indéterminations entrecroisées, viendrait à être écartée explicitement en certains passages, ne doit point pour cela échapper à l'analyse ; des traits caractéristiques auxquels se trouvent mêlés quelque part d'autres traits qui les contredisent, n'en sont pas moins peut-être ceux qui devront entraîner la décision. Bref, il ne s'agit pas de ranger au même plan, en les éclairant du même jour, tous les faits contradictoires, mais

1. Il n'y a pas de comparaison possible, à cet égard, entre la légende héroïque des Hindous et celle, par exemple, des Germains : l'histoire nationale, avec laquelle nous confrontons les données de celle-ci, nous fait entièrement défaut pour l'Inde antique.

de faire le départ du fond essentiel et des altérations secondaires.

Dès lors, et sous les réserves inévitables en pareille matière, nous croyons pouvoir entrevoir la nature intime des exploits belliqueux d'Indra et en essayer l'esquisse sommaire.

Le Rig-Véda mentionne assez fréquemment les Dâsas ou Dasyus en opposition aux Āryas. Le guerrier védique, qui est âryen, rencontre parmi ses adversaires, soit des Āryas, soit des Dâsas¹ : « Puissions-nous », telle est sa prière, « avec ton aide vaincre Dâsas et Āryas » (X. 83. 1); « ô Indra, toi qui es loué d'un grand nombre, quiconque contre nous veut entrer en hostilité, l'impie, Dâsa ou Ārya, les ennemis, puissent-ils nous être faciles à vaincre ! de par toi, puissions-nous l'emporter sur eux dans le combat ! » (X. 38. 3.) Mais ordinairement les Āryas sont les amis, les vainqueurs, et les Dâsas, les ennemis sur lesquels on demande la victoire. « C'est toi [Indra] qui as triomphé des Dasyus, toi seul qui as conquis les pays pour l'Ārya. » (VI. 18. 3.) « Distingue les Āryas de quiconque est Dasyu : à celui qui étend la jonchée du sacrifice soumetts par la force ceux qui n'observent aucune règle. » (I. 51. 8.) Un autre passage (I. 130. 8) peut servir de commentaire à ces derniers mots : « Avec ses cent assistances, Indra est venu en aide aux sacrifiants dans les combats, à l'Ārya dans toutes les luttes... Par la force il a soumis à Manu² ceux qui n'observent aucune règle, la peau noire. »

Ainsi les Dâsas sont « la peau noire ». Ailleurs (II, 20. 7) leurs femmes sont « celles qui ont le sein noir ». On nous apprend en outre qu'ils sont « sans nez » (V. 29. 10), c'est-à-dire camus, selon toute apparence. Les poètes leur pro-

1. Voir les passages colligés par Bergaigne (II, p. 209), et cf. infra p. 130, n. 3.

2. Manu est le type idéal de l'homme, c'est-à-dire de l'Ārya : aussi les Dâsas sont-ils dits *amānusha* « inhumains », ce qui naturellement ne signifie pas qu'ils ne soient pas des hommes dans le sens général que nous attachons à ce mot.

diguent encore d'autres épithètes : ils n'ont pas de dieux, ne servent pas les dieux, ne sacrifient pas, ne prient pas, ne font pas d'offrande ; ou bien, comme plus haut, ils n'observent aucune règle, ou « ils suivent d'autres règles » (X. 22. 8). « Tu as frappé de ta massue le riche Dasyu », dit le chantre à Indra (I. 33. 4-5) ; « seul tu es venu avec tes assistants, ô Indra. Ils se sont dispersés en fuyant par les vastes étendues ; ceux qui ne sacrifient pas, les anciens, sont allés à la mort. Ils ont retourné la tête, ô Indra, les impies qui luttèrent contre les pieux sacrifiants, alors que, du haut du ciel, ô toi le maître puissant des chevaux bais, ton souffle les chassait des deux mondes. »

On voit que ces Dāsas sont de tout autres ennemis que le serpent Vṛtra ou le monstre tricéphale Viṣvarūpa : ce sont des adversaires humains, et les injures qu'on leur adresse sont bien celles que le mépris devait dicter aux dévots aryens contre les sauvages qui leur tenaient tête ; ils ont le teint noir et ils ne sacrifient point. Ce sont ces mêmes ennemis dont nous retrouvons le nom dans celui de deux rois des temps héroïques : Trasadasyu, « devant qui tremblent les Dasyus » et Dasyuvṛka « loup contre le Dasyu ».

Lors donc qu'on nous raconte la victoire remportée par Indra sur tel ou tel Dāsa, il semble que l'interprétation du récit ressorte nettement de ces prémisses : en dépit du mélange possible d'éléments mythiques, le fond n'en demeure pas moins un événement terrestre et humain. En voici une preuve de plus : Indra tue Vṛtra en faveur des hommes en général, ou bien il conquiert les vaches des Paṇis en faveur des Aṅgiras, des ancêtres sacerdotaux ; mais, lorsqu'il triomphe des Dāsas, c'est en faveur du peuple aryen qu'il accomplit ses hauts faits, ou même on désigne nominativement tel personnage avec qui il a fait alliance, à qui il a témoigné sa bienveillance en écrasant ces ennemis ; et ces noms ne sont pas, du moins en première ligne, comme en tant d'autres occasions héroïques, ceux d'ancêtres de familles sacerdotales, mais visiblement des noms de princes et de guerriers, soit peut-être parfois représentants idéaux de

familles princières, soit aussi personnages dont l'historicité ne saurait faire l'objet du moindre doute, tels que Dabhiti, Rjigvan, fils de Vidathin, et surtout Divōdāsa Atithigva¹, père — disons plutôt « ancêtre » — du célèbre roi Sudās. Les Dāsas, eux aussi, ont des noms propres : les uns admettent, sans l'exiger, une interprétation mythique, soit Çushṇa, « celui qui siffle » ou « qui dessèche » ; mais d'autres sont aussi peu significatifs que possible, et doivent représenter l'onomastique des chefs barbares telle que les Āryas l'ont transférée en leur langue, soit Pipru, Ilibiça, Çambara, etc. Enfin, à tel prince aryen s'oppose tel Dāsa nommément désigné, soit un seul, soit plusieurs².

On a vu que les Āryas guerroyaient également entre eux. Nous en avons un témoignage occasionnel très probant : le même clan, le même prince, qu'un poète nous donne pour ami et victorieux, apparaît chez un autre comme hostile et terrassé par Indra. Or, le ton et les circonstances ne diffèrent en aucune façon, soit qu'il s'agisse, dans les hymnes, de ces rivalités entre Āryas, ou des luttes menées contre les Dāsas³. Il est donc clair que celles-ci doivent avoir le même fondement historique que celles-là.

Tous les détails accessoires qui nous sont fournis sur les exploits dirigés contre les chefs des Dāsas par Indra, allié des guerriers aryens, concordent parfaitement avec notre

1. Selon M. Hillebrandt (*Ved. Mythol.*, I, p. 96 et 107), ce Divōdāsa serait lui-même un prince des Dāsas : hypothèse qui interviendrait de fond en comble le soubassement historique de la poésie du Rig-Vēda, et qui d'ailleurs ne s'appuie sur rien de solide. De ce qu'un roi se nomme « esclave du ciel » (cf. Bergaigne, II, p. 209), est-ce à dire qu'il ne puisse appartenir à la nation des dominateurs ?

2. Ainsi Çambara est le plus célèbre des ennemis de Divōdāsa Atithigva ; mais, d'autre part, on constate qu'Indra tue Karañja et Parṇaya « avec la jante de roue la plus acérée d'Atithigva », I. 53.8, et cf. X. 48. 8.

3. Ainsi, I. 53. 10, VI. 18. 13, VIII. 53. 2, Indra soumet Kutsa, Atithigva et Ayu au jeune roi Tūrvayāna, et les expressions sont les mêmes que s'il s'agissait de Dasyus subjugués. Bien mieux : cet exploit est associé (II. 14. 7) à la défaite de Çushṇa, Pipru, Çambara, etc. Cf. aussi IX. 61. 2.

supposition initiale d'une guerre terrestre et humaine. Le chef âryen a invoqué Indra avant la bataille : « Les hymnes de louange de Gaurivīti t'ont fortifié ¹ ; tu as soumis Pipru au fils de Vidathin ; R̥jiçvan ², en cuisant les mets du sacrifice, a gagné ton amitié, et tu as bu son sōma. » Dans les engagements avec l'un des Dāsas, Çambara, figure la montagne où il réside et d'où on l'expulse avec l'aide d'Indra : « Çambara, qui habite les montagnes », Indra « au quarantième automne l'a trouvé ». — « Le Dāsa, le fils de Kūlitara, tu l'as frappé et fait tomber de la haute montagne, ce Çambara, ô Indra. » — « Tu as frappé et fait tomber de la montagne Çambara le Dāsa, et tu as béni Divōdāsa de rayonnantes bénédictions ³. » — Très souvent il est question des forteresses des Dāsas, qu'Indra, avec les guerriers de sa suite, a brisées et détruites : primitifs ouvrages de défense, disputés entre Āryas et Dāsas, et conquête tout autrement réaliste que les rivières du mythe de Vṛtra ou les vaches de l'aurore. Parfois le nombre en est fabuleux ; mais cette hyperbole de pieuse louange ne doit nous inspirer aucun doute sur le caractère sûrement historique des événements auxquels elle sert d'ornement. — « Tu as, sans résistance possible, renversé les cent forteresses du Dasyu Çambara, alors que, de par ta force, ô dieu fort, tu as aidé Divōdāsa le presseur de sōma et Bharadvāja le chantre à conquérir les trésors. » — « O Indra et Viṣṇu, les nonante-neuf citadelles fortifiées de Çambara, vous les avez frappées et brisées ; cent hommes et mille *varçins* appartenant au rusé (*asurasya*) ⁴, vous les avez tués d'un seul coup sans résistance. » — « O toi qui as le courage viril, tu as brisé les forteresses de Pipru ; tu as aidé R̥jiçvan à massacrer les Dasyus ⁵. »

1. On s'adresse à Indra.

2. C'est lui qui est fils de Vidathin.

3. R. V. II. 12. 11, IV. 30. 14, VI. 26. 5.

4. Sur ce mot voir infra p. 135 sq.

5. R. V. VI. 31. 4, VII. 99. 5, I. 51. 5. Sur le dernier passage, v. Bradke (*Dyāus Asura*, p. 95) observe que « Pipru doit être quelque ennemi terrestre de R̥jiçvan », et M. Ludwig (*R. V.*, III, p. 149) commente également dans notre sens.

Ily a enfin deux Dāsas qui sont toujours nommés ensemble : Cumuri et Dhuni ; et toujours avec ce trait accessoire, qu'Indra les a endormis : allusion probable à une surprise nocturne bien dirigée par Dabhīti, leur vainqueur. — « Versant le sommeil sur Cumuri et Dhuni, tu as tué le Dasyu, tu as favorisé Dabhīti ; alors le vieillard même qui s'appuie sur un bâton a conquis de l'or : voilà ce qu'a fait Indra dans l'ivresse du sōma. » — « Ils dorment, Cumuri et Dhuni, que tu as endormis [, ô Indra] ; il a resplendi, Dabhīti, qui te pressurait le sōma, t'apportait la bûche et te cuisait l'oblation en chantant les hymnes. » — Une troisième stance est moins avare de détails : « Il (Indra) cerna ceux qui enlevaient Dabhīti ; au feu ardent il brûla toutes leurs armes ; mais lui, il le pourvut amplement de bestiaux, de chevaux et de chars : voilà ce que fit Indra dans l'ivresse du sōma'. »

L'un des Dāsas vaincus par Indra semble avoir revêtu beaucoup de traits mythiques : c'est Çushṇa² : mais, pour celui-là même, je suis tenté de croire à une existence historique, postérieurement ornée d'accessoires supra-terrestres. Son adversaire, son vainqueur s'appelle Kutsa. Pour assister Kutsa, Indra a bu des liqueurs fortifiantes chez le magicien Uçanā, qui lui a aussi forgé une arme, et en sa faveur il a fait un miracle solaire. Nous réunissons ici quelques-unes des stances relatives à ce combat. — « Tu (Indra) as aidé Kutsa à tuer Çushṇa ; en faveur d'Atithigva tu as vaincu Çambara ; Arbuda, si grand fût-il, tu l'as renversé et foulé de ton pied : de temps immémorial tu es né pour faire périr le Dasyu » (R. V. I. 51. 6). — Indra est monté avec Kutsa sur un char de guerre trainé par les coursiers du vent, et il ressemble à Kutsa. De là, la stance où sont dépeints, semble-t-il, le dieu et son ami revenant du combat : « Rentre à la maison, [Indra,] le cœur plein de la mort du Dasyu. Puisse Kutsa vivre en ton amitié, lui qui la désire ! Asseyez-vous

1. R. V. II. 15. 9, VI. 20. 13, II. 15. 4.

2. Sur ce nom, voir p. 130.

tous deux en votre demeure, semblables d'aspect : l'épouse elle-même vous distinguerait à peine l'un de l'autre » (IV. 16. 10). — Une autre stance (12) du même hymne décrit le combat qui les a unis : « Pour Kutsa tu as terrassé Çushṇa le...¹, Kuyava et les milliers, quand le jour s'avavançait (?). D'un seul coup, broie et renverse les Dasyus avec le Kutsya²; arrache la roue du soleil au moment décisif. » — Ailleurs, une stance de louange pour ce prodige de la vigueur d'Indra : « alors que, pour les opprimés, pour Kutsa le combattant, ô Indra, tu ravis sa roue au soleil » (IV. 30. 4). « L'une des roues du soleil, tu l'arrachas; l'autre, tu la façonnas pour Kutsa, de façon qu'il atteignit le libre espace. Tu broyas avec l'arme les Dasyus sans nez; dans la maison (?) tu terrassas ceux qui proféraient des paroles hostiles » (V. 29. 10).

Sans méconnaître les incertitudes qui entourent tout essai d'interprétation de ces extraits³, il est permis de maintenir l'opinion énoncée plus haut : autour d'un noyau historique se sont agrégés des éléments légendaires; non pas nécessairement en ce sens, qu'un fait unique et précis ait donné naissance au récit; mais en ce que l'ensemble abstrait d'événements divers aurait fourni les matériaux dont se serait constitué cet exploit idéal, subsidiairement orné de prodiges divins. Même dans cette hypothèse, c'est encore, en définitive, sur le sol de l'histoire, c'est sur terre, que repose le fondement de la légende. Kutsa, fils d'Arjuna, est l'ancêtre, réel ou idéal, de la famille des Kutsas. Prince guerrier⁴, certains

1. On traduit communément *açūsham* par « vorace » : M. Geldner juge ce sens douteux; moi aussi.

2. Peut-être tout simplement « avec Kutsa »; la variante serait une cheville. Ou « avec [l'arme] de Kutsa ».

3. On trouvera les matériaux au complet dans Bergaigne, II, p. 333 sq. Sur l'ensemble de la légende, voir Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 163 sqq.; mais je ne saurais le suivre sur tous les points.

4. C'est ce qu'impliquent tous les traits du conte, notamment ces détails : compagnon de char d'Indra, il lui ressemble presque à s'y méprendre (supra p. 132); lors du massacre des Dasyus, Indra protège le fils de Kutsa (X. 105. 11). Ailleurs, il est vrai, Kutsa est surnommé *Ṛshi* (I. 106. 6); mais il y avait aussi des *Ṛshis* de race royale. En fait, plus tard, le nom a passé à une famille de brahmanes.

passages nous le donnent, tout comme Divōdāsa Atithigva, souvent nommé en sa compagnie, et ancêtre, lui aussi, d'une lignée princière du Vēda, pour un ennemi vaincu par Indra¹ : ce qui tend à confirmer l'impression qu'il nous fait d'un être réel ; car un héros lumineux serait constamment dit ami, un démon des ténèbres toujours traité d'ennemi, tandis que celui qui est tour à tour l'un et l'autre doit être un homme, ou tout au moins le représentant idéal d'une tribu, qui était en rapports d'alliance avec tel poète, d'hostilité avec tel autre, comme Divōdāsa Atithigva. Kutsa se bat contre des Dāsas, dont le chef réel ou le représentant idéal est Çushṇa. Tout d'abord, les ennemis l'accablent. L'issue du combat dépend de la durée du jour : alors Indra, au moment où le crépuscule va tomber², enlève au soleil une des roues de son char, et par là ralentit sa marche ; l'autre roue, — et ce détail pourrait bien n'être que le produit de la fantaisie d'un seul poète, — il la donne à Kutsa, qui vole ainsi à la victoire. Çushṇa succombe. Le mythe d'Indra conquérant le soleil au profit de la race humaine peut avoir influé sur ce conte, mais il n'y a point parité entre eux ; ici, le prodige solaire n'est que décor accessoire sur la scène où se joue le drame historique ou semi-historique de combats humains³.

1. *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XLII, p. 211; Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 337; Perry, *Journ. Amer. Or. Soc.*, XI, p. 181.

2. Cf. R. V. I. 121. 10 « avant que le soleil ne s'abîme dans les ténèbres ». On entrevoit le même événement au fond de la stance X. 138. 3 : « Au milieu du ciel le soleil détela son char, et l'Ārya put balancer la force du Dāsa. »

3. Une seule fois (I. 33. 12) Çushṇa est dit « cornu », peut-être par contamination de sa légende avec un mythe démoniaque ; mais ce n'est pas une raison pour faire de lui un démon de pied en cap ; d'ailleurs ce chef barbare pouvait bien porter une parure de guerre. Le mélange d'éléments démoniaques serait plus caractérisé dans la st. V. 32. 4 ; mais la correction *çushmam* pour *çushṇam* me paraît admissible, et alors *dānasya çushmam* ferait pendant au *çasantam dānacam* de la stance assez voisine V. 29. 4, l'abstrait *çushmam* équivalant à l'abstrait *ōjas* du passage parallèle VIII. 96. 17. — Il semble bien que Çushṇa soit dénommé « bête sauvage » (*mrga*) V. 34. 2. — Enfin il se peut que l'obscur stance X. 138. 1 enchâsse Kutsa dans un cadre mythique.

Un autre Dāsa se nomme Namuci ; Indra le combat victorieusement en faveur de Namī Sāpya, en lui tordant le cou au moyen d'une arme d'écume. L'interprétation de ce trait bizarre est désespérée, non moins que celle d'un conte de beuverie également associé au nom de Namuci : Indra souffre de suites d'orgie ; pour le guérir, les Aṅvins se procurent « chez Namuci », ou extraient, on ne sait comment, du corps de Namuci, une boisson magique, qui paraît se composer de sōma et de surā, la liqueur divine et la boisson profane ; « par succion séparante » ils décomposent ce mélange et procurent ainsi à Indra le remède approprié¹.

Dans ce conte, nous voyons le type primitivement humain et historique du Dāsa englouti par la brume des mythes qui l'ont peu à peu entouré. Inversement, quand le poète qualifie de Dāsa², soit le serpent à qui Indra ravit les eaux, soit le monstre à six yeux et à trois têtes combattu par Trita, ou encore le démon Vyaṃsa qui a abattu à Indra les deux mâchoires, c'est un nouvel exemple, bien caractéristique, de la fusion qui s'est opérée entre la personnalité du Dāsa et celle de l'être démoniaque. Sans se dissimuler l'importance de cette confusion, on peut penser qu'elle n'est pas de nature à ébranler notre doctrine : c'est essentiellement le souvenir de faits historiques, encore qu'idéalisé et orné d'accessoires surnaturels, qui git à la base des récits de la défaite des Dasyus.

Les Asuras. — Quelquefois les Dāsas vaincus par Indra sont qualifiés « Asuras » ou « fils de l'Asura ». Nous nous trouvons ainsi amenés à rechercher le sens exact de ce nom, qui, on le sait, offre à l'exégèse un difficile problème³. Dans la

1. Sur cette légende, voir : Bloomfield, *Journ. Amer. Or. Soc.*, XV, p. 143 sq. ; Oldenberg, *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.*, 1893, p. 342 sq. [; Henry, *Rev. critique*, XXXII, p. 499. — V. H.]

2. R. V. II. 11. 2, X. 99. 6, IV. 13. 9.

3. Parmi les travaux récents sur la question, consulter : J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 269 sq. ; v. Bradke, *Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras* ; Geldner, *Ved. Stud.*, I, p. 142.

langue des bas temps du védisme, il ne désigne plus que des êtres ennemis des dieux ; mais, dans les plus anciens textes, c'est au contraire, la plupart du temps, un titre réservé aux dieux eux-mêmes; et tel il nous apparaît dans la littérature éranienne, où le plus sublime des dieux s'appelle Ahura. Que faut-il penser d'un tel changement ? et comment le « dieu » a-t-il pu devenir le « diable » ?

On a cru pouvoir expliquer le fait par des rapports internationaux, par la rencontre des Hindous védiques avec les sectateurs d'une autre religion : des tribus hindoues restées étrangères à la civilisation védique, ou des Éraniens disciples de Zoroastre, bref, des adorateurs des Asuras, seraient entrés en conflit avec le peuple védique, qui dès lors aurait naturellement traité leurs dieux de démons. L'hypothèse est ingénieuse; mais je ne crois pas qu'on y puisse trouver le moindre appui dans la tradition qui nous est parvenue. Les indices fournis par les textes semblent même favoriser une tout autre solution.

Si, en effet, l'on examine de près cette qualification antique d'Asuras, que les écrits plus récents n'appliquent plus jamais aux dieux, on s'aperçoit qu'elle n'appartient pas également à tous les dieux. Les deux termes ne sont pas synonymes : les différences observées à ce point de vue entre les divers dieux donnent à penser que le mot *asura* était séparé du mot *dēva* par une nuance précise de signification; et cette nuance, si je ne me trompe, est exactement celle à laquelle on doit s'attendre pour s'expliquer la confusion de ces dieux Asuras avec des puissances ennemies. Ceux des dieux qu'on appelle le plus volontiers Asuras sont aussi ceux à qui l'on attribue de préférence une *māyā*, c'est-à-dire un pouvoir occulte; or, cette *māyā*, c'est aussi la propriété caractéristique des malins ennemis, soit hommes, soit démons. Varuṇa, par exemple, ou le couple Mitra-Varuṇa, est qualifié d'Asura avec une fréquence que met surtout en relief la rareté du même titre appliqué à Agni ou à Indra¹; d'autre

1. Voir les références dans v. Bradke, *op. cit.*, p. 120 sq. Naturel-

part, Varuṇa et Mitra-Varuṇa sont, de tous les dieux, ceux dont la *māyā* occupe le plus la pensée des poètes védiques¹. Chez eux, sans doute, la *māyā*, — terme indifférent qui peut désigner la science sublime ou les artifices infimes², — revêt un aspect de majestueuse puissance manifestée par les prodiges de l'ordre universel. Mais ce mot n'est pas moins souvent appliqué aux ruses malignes des ennemis de l'humanité³, et l'on voit que, dans ce dernier sens, il coïncide avec le sens secondaire du mot « Asura ».

La relation que fait supposer entre les deux termes *asura* et *māyā* la coïncidence respective de leur emploi dans deux ordres d'idées contradictoires, se corrobore encore de l'étroite connexion où ils apparaissent dans quelques passages du Véda. — « Je veux publier cette *māyā* de l'illustre et *asurique* Varuṇa, à savoir que, se tenant dans l'espace, comme avec une mesure il a mesuré la terre avec le soleil » (R. V. V. 85. 5). — Mitra et Varuṇa font pleuvoir « de par la *māyā* de l'Asura »; ils gardent les lois de l'ordre universel « par la *māyā* de l'Asura » (V. 63. 3 et 7, et comparer X. 177. 1). — Et, d'autre part, voici ce qu'on dit des ennemis : « les forteresses de Pipru, l'Asura riche en *māyā*, Indra les a brisées » (X. 138. 3); « les Asuras », c'est-à-dire, ici, les démons méchants, « ont été dépouillés de leur *māyā* » (X. 124. 5)⁴.

Il ressort de ces textes que le mot « Asura », lorsqu'on l'applique aux dieux, ne signifie point pour cela tout uniment « dieu » ou « seigneur ». Les poètes védiques⁵ devaient avoir conscience d'un sens tel que « possesseur d'un pouvoir

lement il y a un compte de proportion à établir; car les hymnes à Varuṇa et Mitra-Varuṇa sont aussi peu nombreux que foisonnent ceux à Indra ou à Agni.

1. Cf. Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 81.

2. Dans la section qui traitera de la distinction des dieux bons et méchants, je reviendrai sur cette notion de la *māyā*.

3. Bergaigne, III, p. 80.

4. Cf. A. V. III. 9. 4, IV. 23. 5, VI. 72. 1, VIII. 10. 22, XIX. 66. 1; Çatap. Br. X. 5. 2. 20. Jusque dans le Rāmāyaṇa survit un Asura dit Māyāvin.

5. Quelles que puissent être d'ailleurs l'étymologie et l'acception primitive du mot.

occulte »¹; et, comme un tel pouvoir, entendu au sens de magie noire et d'artifices ténébreux, était aussi le propre des êtres malins, le nom d'Asuras convenait également à ceux-ci. De fait on le leur appliqua². L'acception hostile qu'il a prise et qu'on a voulu imputer à l'influence de conflits historiques avec les Zoroastriens, lui appartenait donc en puissance dès l'époque la plus ancienne où il nous soit donné d'atteindre, et elle n'a fait que se développer suivant une évolution très normale. Étant donné que les Asuras pouvaient être ou des dieux ou des démons, le sens « dieux » est tombé en désuétude, et le sens « démons » est seul demeuré, aisément favorisé par une étymologie populaire qui a vu dans les « Asuras » quelque chose comme « les ennemis du soleil »³.

Quand les Asuras figurent dans les textes à titre d'ennemis vaincus par Indra ou tel autre dieu, on ne saurait affirmer avec certitude qu'il s'agisse d'une classe particulière d'êtres démoniaques constamment désignée sous ce nom⁴. Si Agni ou Indra est dit « tueur d'Asuras », nous n'y pouvons rien

1. Interprétation que confirme singulièrement le contexte où parfois nous apparaît ce nom : pour Indra, VI. 30. 2, X. 96. 11, 99. 2 (où on lit aussi *māyās*); pour Savitar, I. 35. 7 et 10, etc.

2. Ainsi Indra et Agni sont dits « meurtriers d'Asuras » dans des stances dont il n'y a aucune raison de suspecter l'antiquité : VI. 22. 4, VII. 13. 1. Et, dans le premier de ces deux hymnes (VI. 22. 6 et 9), on loue Indra d'avoir brisé celui qui avait grandi par la *māyā*, d'avoir anéanti toute *māyā*.

3. Cf. J. Darmesteter, p. 269, et v. Bradke, p. 109, n. 2, avec son excellente référence à Maitr. Samh., I, p. 102, 1, et p. 124, 8. V. aussi R. V. V. 40. 5 et 9. L'illusion qui voit dans *asura* un *a* privatif s'est fait jour aussi, comme on sait, dans la création tardive de son opposé *sura* « dieu ». — Je constate en terminant que, dans l'ensemble, les vues de Darmesteter et de M. Geldner sur les Asuras se rapprochent beaucoup des miennes; quant aux différences qui les en distinguent, elles sauteront d'elles-mêmes aux yeux du lecteur. — [M. O. n'a pas jugé à propos de traiter la contre-partie de la question : le mot *dēca* « dieu » a pris le sens de démon dans l'Avesta (*daeva*) et dans toute la théologie éranienne. Peut-être a-t-il estimé que cette altération zoroastrienne ne rentrait pas dans son sujet; mais les deux faits ne sont-ils pas inversement parallèles? — V. H.]

4. Il est même fort permis d'en douter, considérant que le titre d'Asura se décerne également à des dieux.

entendre de plus, sinon que le dieu doué de vertus surnaturelles a tué des ennemis qui le combattaient à l'aide de ruses perfides; et ceux-ci peuvent tout aussi bien être des Dasyus, — tels Pipru et Varcin, qui sont qualifiés « Asuras », — que des démons, comme Svarbhānu qui éclipse le soleil. Toutefois, dans les hymnes de la dernière manière du Rig-Véda, le concept ancien de la lutte d'un certain dieu contre un certain asura prend une forme nouvelle, que la période primitive, autant que j'en puis juger, n'avait pas connue : il s'agit désormais de deux grandes armées opposées l'une à l'autre; ici, les Dieux; là, les Asuras¹. Agni, que les Dieux ont institué leur sacrificateur, cherche la parole magique « par laquelle, nous Dieux, nous pourrions vaincre les Asuras » (X. 53. 4); ailleurs, nous lisons que « les Dieux, après avoir tué les Asuras, s'avancèrent, les Dieux, gardant leur immortalité » (X. 157. 4); l'hymne philosophique qui scrute les origines de l'être parle de « ce qui est par delà les Dieux et les Asuras » (X. 82. 5). Un hymne narratif (X. 124) nous fournit sur cette rivalité des Dieux et des Asuras les détails les plus circonstanciés : Agni, qui longtemps s'est caché dans les ténèbres, quitte le « non-dieu » et passe au camp des Dieux « du parti qui n'est pas digne d'oblation il passe au partage des oblations »; il se détache du « Père Asura », et par là les Asuras se voient dépouillés de leur pouvoir magique (*māyā*); Indra tue Vṛtra, et la souveraineté des Dieux est désormais incontestée².

1. Et alors l'armée des Dasyus se confond totalement avec celle des Asuras : R. V. III. 29. 9, X. 54. 1; A. V. IX. 2. 17-18, X. 3. 11; Taitt. Saṃh. IV. 3. 11. 3, etc.

2. Je n'ai point à m'occuper ici des innombrables variations narratives auxquelles s'est livrée la littérature des Brāhmanas ou celle des âges plus modernes sur le thème éternel du combat des Dieux et des Asuras. Je me borne à en relever un trait assez constant : les Dieux commencent par avoir le dessous : puis ils imaginent un artifice, une prière, un procédé de sacrifice, etc., qui leur assure la victoire. C'est un peu, je crois, se perdre dans le vide, que de voir dans ce détail « une réminiscence de l'antique Asura qui jadis régnait sur l'univers » : v. Bradke, p. 106, n. 2. Toutes ces histoires doivent finir par le triomphe des Dieux, et dans toutes, en principe, ils

Faits historiques. — La défaite des Dasyus n'est pas, dans le mythe d'Indra, la seule légende où il nous soit donné d'entrevoir le souvenir d'événements historiques. On loue Indra d'avoir amené Turvaça et Yadu. Or ces noms sont ceux de deux ancêtres éponymes de tribus aryennes : ordinairement les poètes les traitent d'amis ; mais parfois aussi ils leur sont hostiles, signe certain de réalité historique¹. Indra a de très loin amené Turvaça et Yadu ; il leur a rendu franchissables les rivières. « Turvaça et Yadu, bien qu'ils ne sussent point nager, Indra, le seigneur de la force, le savant, les a fait traverser » (R. V. IV. 30. 17). Car le roi des combats est aussi, tout naturellement, le patron des migrations conduites à travers la contrée que sillonnent les rivières.

Historiques à bien plus forte raison sont les hauts faits du roi Sudās. A la prière de ses prêtres, les Tr̥tsus, qui paraissent avoir été présidés en ce temps-là par le célèbre Vasishṭha et sa famille², Indra lui a donné la victoire, a fait périr ses ennemis dans les flots. « La marche qu'ils marchèrent vers la Parushṇī fut vers la perdition. Là le rapide même a trouvé le repos. A Sudās Indra a soumis les rapides ennemis, à l'homme ceux qui ne parlent pas en hommes... D'un seul coup, avec violence, Indra a brisé toutes leurs forteresses, leurs sept citadelles » (VII. 18. 9 et 13). On voit ici la phrase de style des citadelles brisées par Indra, caractéristique de la défaite des Dasyus, s'apparier au récit de faits indubitablement historiques. Dans un autre hymne qui célèbre les combats de la même guerre, nous lisons : « Ainsi, avec les Vasishṭhas, Indra a franchi le torrent ; ainsi, avec eux, il a frappé Bhēda ; ainsi, dans la bataille des dix rois, Indra a assisté Sudās, de par votre prière, ô Vasishṭhas » (VII. 33. 3).

Aussi est-ce à lui, le dispensateur de la victoire, lui qui, doivent le succès à quelque artifice : il est donc logique et conforme à l'esprit de la narration, qu'ils aient commencé par échouer.

1. *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XLII, p. 220.

2. *Ibid.*, p. 203 sq.

monté sur son char traîné par deux chevaux bais, brandissant son *vajra*, décide du sort des combats, que vont sans cesse tous les vœux de ceux qui guerroyent. Il est « celui que doivent invoquer les héros et les timides, celui qu'invoquent les fuyards et les victorieux » (I. 101. 6). « C'est lui qu'implorent, de part et d'autre, les hommes prêts à s'entrechoquer : là où il y va de vie et de mort, ils l'ont fait leur protecteur » (IV. 24. 3). « Avec un petit nombre, tu as tué les ennemis plus nombreux et enivrés de leur force, avec les amis qui sont à tes côtés » (IV. 32. 3). Terminons par la citation du début d'un des principaux hymnes guerriers (X. 103), celui que, d'après un texte liturgique plus récent¹, récite le chapelain en fixant ses regards sur le roi partant pour le combat : « Le rapide, qui aiguise ses cornes comme un taureau formidable, celui qui frappe, qui ébranle la terre, qui mugit, l'œil toujours ouvert, l'unique héros, Indra, cent armées il a vaincu à la fois. »

Autres mythes relatifs à Indra. — Outre les mythes et récits étudiés jusqu'à présent, le nom d'Indra, le plus puissant et le plus valeureux des dieux, en évoque naturellement une foule d'autres, de moindre relief. Ceux-ci, pour la plupart, n'ont aucun rapport avec le symbolisme naturaliste d'où Indra est issu : des contes de toute sorte, où intervenait ou pouvait intervenir un héros superbe, invincible et sûr garant de victoire, sont entrés dans la sphère d'attraction du mythe primitif de ce dieu.

Indra a vaincu la déesse Aurore (Ushas). « La fille du ciel Ushas, ô Indra, toi le grand, elle qui faisait la grande, tu l'as broyée. De son char broyé, Ushas s'est enfuie avec terreur, alors que le taureau [Indra] l'a mis en pièces. Complètement broyé, le char gisait dans la Vipâç ; elle-même, elle s'enfuit au lointain². » Serait-ce la peinture d'un orage matinal, où le dieu qui lance la foudre chasserait du ciel l'aurore ? Ou

1. Açval. Gṛh. S. III. 12. 13.

2. R. V. IV. 30. 9-11. La mention de la Vipâç (auj. Biyas) tient-elle à ce que cette rivière est une des plus orientales de l'Inde ?

bien le mythe représentait-il originellement la fuite de l'Aurore devant le Soleil tout-puissant, qu'à titre de vainqueur divin universellement célèbre aurait plus tard supplanté Indra ?

C'est avec le Soleil même qu'Indra entre en conflit par le mythe d'Ētaça, qu'on peut, d'après les allusions vagues éparses à travers le Rig-Véda, essayer au moins de restituer comme suit. Le Soleil est traîné dans son char par les coursiers dorés (Haritas); de son côté, le fougueux cheval Ētaça traîne également un char : ils se disputent le prix de la course. Le Soleil a de l'avance; mais Indra la lui fait perdre. Son char perd une de ses roues : il est à supposer que c'est Indra qui, par ruse ou violence, l'a détachée. Ētaça, arrivant derrière le Soleil, ramasse la roue, la lui rapporte et la remet à son char; mais maintenant c'est lui qui tient la tête. On ne sait pas au juste la fin de l'histoire : il semble que le Soleil, émerveillé des talents d'Ētaça, lui assigne une place d'honneur devant son propre char'. D'un pareil récit il serait trop hasardeux de vouloir tirer un sens quelconque.

Qu'on ait transporté à Indra ou imaginé sur son compte certaines aventures d'orgie ou d'amour, rien n'est moins surprenant. L'admiration qu'inspire ce grand buveur, doublé d'un mangeur formidable², ne va pas sans une pointe de gaieté : frère Agni rôtit pour frère Indra trois cents buffles; et là-dessus, « Indra a bu le sóma pressuré de Manu, trois

1. M. Pischel (*Ved. Stud.*, I, p. 42) propose une autre restitution ; M. Geldner, une autre encore (*ib.*, II, p. 161 sq.), et plus approfondie. Voir les matériaux dans Bergaigne, II, p. 330 sq. Voici ce que je trouve de douteux ou d'in vraisemblable dans les explications de M. Geldner : 1° Indra conducteur du char d'Ētaça (pour moi, Indra ne prend point part à la course et se borne à y intervenir, car les textes n'indiquent qu'Ētaça, et jamais Indra, comme concurrent de Sūrya); 2° les démons qui poursuivent le char solaire (on peut douter que la seconde moitié de la strophe I. 121. 13 se réfère à notre légende); 3° enfin, je comprends autrement que M. G. le *bharav cakram* et le *saṃ rīṇāti* de V. 31. 11.

2. L'une et l'autre capacité paraît reconnue au dieu de l'orage depuis l'antiquité indo-européenne.

mares pleines, d'un seul coup, pour tuer Vṛtra » (V. 29. 7). Mais tous les excès de ce genre ne lui réussissent pas : on a déjà rencontré l'histoire de Namuci. C'est peut-être à quelque autre beuverie¹ que fait allusion la demi-stance (I. 82. 6) : « Les sucs puissants du sōma t'ont excité [, ô Indra] : escorté de Pūshan, tu as bu à cœur joie, ô toi qui lances le foudre, en compagnie de ton épouse. » Mais c'est surtout dans le monologue d'Indra ivrè² qu'éclate la sympathie du poète pour le dieu amateur de sōma : le dieu revient d'un sacrifice et rentre chez lui. « C'est comme cela que je vais faire ; non, comme ceci : je vais lui donner une vache, ou un cheval. Ai-je donc bu du sōma ? Comme des vents d'â tempête, les boissons m'ont bouleversé. Ai-je donc bu du sōma ? La prière est venue à moi, comme la vache mugissante à son veau chéri. Ai-je donc bu du sōma ? Comme le charpentier [tourne] le siège du char, ainsi je tourne la prière en mon cœur. Ai-je donc bu du sōma ? Tous les cinq pays me sont moins qu'une poussière dans mon œil. Ai-je donc bu du sōma ? Je m'en vais mettre la terre ici ; non, [je m'en vais la mettre] là. Ai-je donc bu du sōma ? A présent, je rentre joyeux, et j'apporte aux dieux les mets du sacrifice. Ai-je donc bu du sōma ? »

Ces orgies d'Indra laissent bien loin derrière elles ses rares aventures galantes, dont on ne trouve plus guère que des traces, mais assez probantes. Une antique litanie appelle Indra « l'amant d'Ahalyā, le brahmane de la famille des

1. C'est sans doute à ce passage aussi que songent MM. Pischel et Geldner (*Ved. Stud.*, I, p. XXVII) en formulant la même idée. Toutefois il pourrait s'y agir de quelque conjoncture liturgique, sans rapport avec aucune sorte de légende.

2. Cet hymne (X. 119), dont je cite quelques stances, est attribué par la tradition à Indra métamorphosé en caille. En fait, on y lit deux fois (7 et 11) le mot *paksha*, qui signifie « moitié d'un objet », mais aussi « aile » : si ce détail donne raison à la tradition, ou au contraire en dévoile l'origine artificielle, c'est ce qu'on ne saurait décider. Il se pourrait même que l'hymne ne visât point du tout Indra, mais Agni, le dieu qui convoie l'oblation aux dieux (13) ; et, comme celui-ci, de sa nature, n'est pas buveur de sōma, on aurait ici la description des effets d'un breuvage enivrant sur un organisme inadapté.

Kauçikas, nommé Gautama » : allusion à une histoire que le Rāmāyaṇa nous a conservée ; Indra a séduit Ahalyā sous les traits de son époux Gautama¹. On doit supposer que les contes de ce genre, qui abondent dans la littérature plus moderne, n'étaient pas non plus étrangers aux premiers âges ; seulement, la poésie du sacrifice de sōma n'avait point affaire du dieu amoureux, mais du bon buveur. Il n'est pas probable que ces contes recouvrent des mythes naturalistes². Est-il vraiment besoin de les expliquer ? Les aventures qui font le charme de la jeunesse des hommes pouvaient-elles manquer à la belle jeunesse du dieu ?

Indra et Vṛshākapi. — Il y a un hymne de la dernière manière du Rig-Vēda (X. 86) qui traite, sur un ton de plaisanterie quelque peu vulgaire, d'un épisode de la vie de famille d'Indra. Il ne semble pas que le poète ait travaillé sur une donnée ancienne : c'est bien plutôt une composition hardie de son propre crû³. Malheureusement nous ne restituons que par approximation la suite du récit ; car nous n'avons que les vers du dialogue, et non le texte de prose qui les reliait entre eux⁴. M. et Mme Indra (Indrāṇi) se querellent au sujet d'un animal favori du mari, Vṛshākapi, « le singe-taureau ». Ce parasite a fait du dégât dans la garde-robe de la dame : elle n'est pas contente. « Ton cher Vṛshākapi, que tu prends sous ta protection, Indra, que le chien chasseur de

1. Cf. surtout Weber, *Sitzungsber. d. Berl. Akad.*, 1887, p. 903.

2. Au contraire, M. Weber, par exemple, interprète les amours d'Indra et d'Ahalyā par l'ascension de l'aurore au ciel lumineux, et voit dans le mari Gautama le nuage qui plane. — [Laissant à part Gautama et le nuage, si l'on admet, avec M. O., que Héraclès est un héros solaire, je ne vois pas comment on peut se refuser à reconnaître dans les amours de Zeus et d'Alcmène (et, par conséquent, d'Indra et Ahalyā) l'union du ciel et de l'aurore qui donne naissance au soleil. — V. H.]

3. Selon v. Bradke (*Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XLVI, p. 465), ce serait une satire contre un certain prince et sa femme, déguisés sous les noms d'Indra et d'Indrāṇi. Possible, mais cela ne nous avance guère.

4. La restitution tentée par M. Geldner (*Ved. Stud.*, II, p. 22 sqq.) est très ingénieuse, mais non convaincante de tout point.

sanglier l'attrape par l'oreille¹. Il a mis en pièces tous mes beaux effets que j'aimais tant. Je lui donnerai sur la tête. Le drôle ne s'en tirera pas à bon compte. » Mais, pour s'emparer de la bête prudente, qui flaire quelque châtiment, il faut user de ruse : la déesse feint de s'offrir à lui, et lui dépeint ses charmes en termes si précis qu'ils en sont intraduisibles². Il tombe dans le piège : « Ah ! la mignonne complaisante ! de ce que je prévois, il me passe un spasme par le dos, la jambe et la tête. » Mais il est puni de sa folle confiance : à peine il s'est laissé prendre, elle l'accable de coups ; et, au même instant, — coïncidence préparée sans doute par la malicieuse déesse, — apparaît le dieu Indra en propre personne. — « O femme aux beaux bras, aux jolis doigts, à la tresse épaisse, aux reins opulents, pourquoi, épouse de héros, frappes-tu ainsi notre Vṛshākapi ? — Le scélérat veut me prendre par force, comme si j'étais sans protection. Mais j'ai un défenseur : Indra est mon époux ; les Maruts, mes amis. » Le singe tente de s'en tirer par flatterie : « L'épouse d'Indra, m'a-t-on dit, est bénie entre les femmes : son époux restera jeune et vivra éternellement. » Mais ces belles paroles ne servent de rien : après une lourde correction, trop heureux encore d'échapper, il s'enfuit en pays étranger. Indra a perdu son singe chéri et ne peut s'en consoler : « Femme, depuis que l'ami Vṛshākapi est parti, rien ne me fait plus plaisir. Quel bon temps que celui où son oblation imbibée d'eau allait vers les dieux ! » — La fin de l'histoire est encore plus obscure que le début ; mais voici à peu près ce qu'on en peut conjecturer.

Indra se rend chez la femme de Vṛshākapi, espérant trouver chez elle la grasse repue accoutumée : « Pour moi, dit-il, on fait rôtir à la fois quinze, vingt taureaux ; je mange la graisse ; on m'emplit toute la panse. » Son attente est déçue :

1. Ici, et à la fin de chaque stance, le refrain « Indra par dessus tout ».

2. Il se peut bien aussi qu'elle feigne de dormir ; car, un peu plus bas (21), on — elle vraisemblablement — qualifie Vṛshākapi de « troubleur de sommeil ».

la pauvre femme, dont le mari est exilé, ne peut servir à son divin hôte qu'une modeste bouillie ; mais, dit-elle, cela vaut bien un taureau mugissant aux cornes aiguës. Il semble que la guenon offre à Indra autre chose encore que ce frugal repas ; car le texte insère ici de rudes obscénités. Mais voici que, — nous ne savons comment, — Vṛshākapi revient d'exil. Il a couru beaucoup d'aventures et, notamment, fait maintes trouvailles ; peut-être sont-ce de celles dont la possession lui assure une puissance occulte quelconque et doit, par conséquent, le faire bien traiter d'autrui. « O Indra, Vṛshākapi a trouvé l'onagre tué, le couteau, le travail à boucherie, le pot neuf et le chariot comblé de bois à brûler. » Indra est heureux de retrouver son ami. Il l'amène à sa femme, dont la rancune ne tient pas davantage : « Reviens, Vṛshākapi ; nous ferons la paix, lorsque toi qui troubles le sommeil¹, tu prendras le chemin de rentrer au logis. » Tout est bien qui finit bien.

Le caractère d'Indra. — La farce du vilain singe et des sottises qu'il fait faire à M. et M^{me} Indra clora notre aperçu des principales légendes où ce dieu joue un rôle ; mais il nous faut, en deux mots, envisager d'ensemble le type de l'Indra védique. Il est le plus grand parmi les grands, le plus fort parmi les forts, pareil à un taureau, violent et bon garçon ; lorsqu'il est en humeur de donner, sa libéralité est inépuisable. Il boit, il frappe, il bruit, fait voler la poussière, met tout en pièces. Ami de ses amis, et ennemi de ses ennemis, il aime surtout les grands de ce monde, pourvu qu'ils ne lésinent pas sur les sacrifices. Indra n'est ni le maître ni le serviteur de l'ordre physique ou moral de l'univers² ; ce n'est pas lui qui a enseigné à l'humanité la règle, le bien ni les arts. Mais c'est son bras robuste qui a procuré aux hommes leurs plus chers trésors : l'eau fécondante, la

1. Cf. supra, p. 145, n. 2.

2. On reviendra plus bas sur le contraste de sa nature avec celle de Varuṇa dans cet ordre d'idées. Voir la section qui traite des dieux et du monde moral.

lumière, le bétail et l'abondance qui le suit. On l'implore en vue de la puissance et de la victoire, et il occupe le centre du culte somptueux que célèbrent devant leurs feux sacrés les princes ses dévots. Le culte plus modeste de la vie domestique, dans ses pratiques pour la prospérité du foyer et des descendants, des troupeaux et des champs, mentionne, lui aussi, fort souvent Indra; et comment en serait-il autrement? Mais ce n'est point là qu'a pris naissance l'adoration du dieu guerrier : son élément, c'est la lutte, la victoire éclatante, et l'ivresse du sôma, que lui présentent en pompe de longues files de prêtres, récitant, chantant, officiant, et récompensés de leur zèle par un riche salaire en chevaux et chars, en or et en bestiaux.

*Sôma, la boisson divine*¹. — La boisson qui donne à Indra la force d'accomplir ses hauts faits, c'est le suc extrait par pressurage de la plante à sôma.

L'idée d'une boisson enivrante, appartenant aux dieux, paraît remonter jusqu'à l'époque indo-européenne. La liqueur qui verse à l'homme une vigueur mystérieuse et une excitation extatique, doit être de nature divine, être la propriété exclusive des dieux. C'est ainsi que, chez les indigènes d'Amérique, le tabac, qui leur cause une sorte d'inspiration surnaturelle, est dit « herbe sacrée »², et ils pensent que les dieux aussi fument pour se livrer à cette extase. Les Indo-Européens donc semblent avoir déjà placé au ciel la patrie de la boisson divine; car le mot « dieu » lui-même ne signifie autre chose que « céleste » (*divo-*), et implique, dès ce temps, la localisation au ciel pour toutes les entités divines. Mais, de la cachette céleste où la garde un vigilant démon, la liqueur est emportée par un oiseau, l'oiseau du dieu, ou le dieu lui-même changé en oiseau, aigle d'Indra, aigle de Zeus apportant le nectar, Odin en forme d'aigle ravissant l'hydromel. Peut-être, — mais ici la conjecture est plus péril-

1. Comparer ce qui sera dit du sôma dans la description du culte.

2. Tylor, *Civilization primitive*, trad. Barbier-Brunet, II, p. 536.

leuse, — la boisson des dieux était-elle, dès avant la séparation ethnique, devenue plus spécialement la boisson d'un certain dieu, du grand buveur et ivrogne divin, du violent et fougueux dieu de l'orage. En tout cas, il est probable que le concept de l'immortalité divine s'associait, pour les Indo-Européens, au nom de la boisson des dieux (*amṛta*, ambrosie) : si la nourriture soutient la vie de l'homme, si la potion médicinale retarde du moins la mort, l'existence des dieux doit, par une conséquence logique, reposer sur l'usage d'une boisson dont la vertu leur confère l'immortalité¹.

Ce concept d'une boisson réservée aux dieux et plus tard conquise au profit des hommes, serait-il un mythe naturaliste, en ce sens du moins qu'il en fallût rapporter l'inspiration décisive à quelque phénomène céleste? Il est difficile de le croire². Le point de départ, ici, est terrestre : c'est la boisson enivrante ; puisqu'elle avait des propriétés mystérieuses, elle passa pour boisson divine ; et, puisqu'elle venait du ciel, il fallait bien qu'un oiseau l'en eût apportée, de préférence le plus rapide et le plus fort de tous. Alors le rapt se compliqua du trait accessoire si fréquent en mythologie³ : comme tous les biens précieux, ce trésor avait été enlevé à un personnage chargé de le garder ; dans ce gardien, non plus que dans l'oiseau ravisseur, je ne vois aucun prétexte à chercher une entité empruntée à la nature.

Je ne veux point dire par là que cet ensemble de conceptions n'ait pu se contaminer d'éléments naturels, qui, rattachés au cycle de la substance enivrante, lui ont servi de point d'appui secondaire. La boisson divine des Indo-Euro-

1. On voit qu'à côté du breuvage enivrant il y a place aussi pour un breuvage ou un mets nourricier ; mais nous nous abstenons d'insister sur cette dualité.

2. Avec M. Hillebrandt (*Ved. Myth.*, I, p. 313), j'écarterais tout particulièrement l'identification proposée du breuvage divin à l'humidité des nuages : la conquête de cette eau divine, c'est, dans son acception primitive, le mythe du combat contre Vṛtra ; or le butin de ce combat n'a rien à faire avec le sōma.

3. Cf. *supra* p. 113, n. 1. — [Cf. aussi p. 45, n. 1. — V. H.]

péens a dû être une sorte d'hydromel : dès lors, la croyance à l'origine céleste du miel ou de la rosée ¹ n'a probablement pas été sans influence sur le mythe de la boisson des dieux ; et, d'autre part la lune, dispensatrice de la rosée céleste ², — la lune, qui, lorsqu'elle décroît, est censée servir au festin de certains êtres divins, — a fort bien pu, de temps immémorial, passer pour le siège ou le récipient de la substance céleste ³.

Quittons ce terrain qui manque sous nos pas, et passons à la période indo-éranienne. Nous y trouvons l'hydromel remplacé par le suc de la plante à sōma. Le pressurage et l'oblation de cette liqueur, désormais entourés de rites compliqués et solennels, constituent l'une des principales fêtes, la principale même, sans doute, du culte des grands dieux. Alors, à l'ancienne patrie de la liqueur céleste, vient s'en ajouter une nouvelle : c'est sur les montagnes que croît le sōma. La liturgie avestique glorifie les nuées et les pluies, qui font gonfler le corps du *haoma* (sōma) sur la cime des monts : un dieu sage l'a créé et déposé sur la grande montagne Haraithi (l'Elbourz) ; de là, les oiseaux marqués de signes sacrés l'ont porté en tous sens. Mais ce n'est pas tout encore : à l'instar du feu du sacrifice, le liquide du sacrifice, imprégné d'une vertu divine, est lui-même devenu un dieu puissant : trait caractéristique du milieu nouveau de raffinement technique et sacerdotal où se meut déjà la mythologie indo-éranienne. Car c'est bien à cette phase que nous reporte la minutieuse concordance des louanges que prodiguent au dieu tutélaire le Vêda et l'Avesta : il donne les chevaux rapides et les enfants robustes ; roi des plantes, il dispense les remèdes, écarte la mort, déjoue toutes les embûches des méchants.

Telle est, dans ses grandes lignes, la préhistoire du sōma

1. Cf. Roscher, *Nektar u. Ambrosia*, p. 13 sq.

2. Roscher, *op. cit.*, p. 76 et 79.

3. Tenir compte aussi, sans doute, du concept probablement indo-européen de l'arbre céleste qui distille le miel : Roscher, p. 20 sq. ; E. H. Meyer, *Indogerm. Mythen*, II, p. 589, et les références données par ce dernier auteur, *German. Mythologie*, p. 81.

védique. Le Véda va nous montrer avec beaucoup de netteté comment se sont contrariés et confondus le cycle indo-européen de la liqueur céleste et le cycle indo-éranien du sōma issu des montagnes.

Certains textes insistent expressément sur l'origine montagnaise du sōma. Il y a des mythographes modernes qui, sans autre forme de procès, — il semble que cela aille de soi, — décident que la montagne est la nuée : équivalence inexacte, démentie d'ailleurs par les textes qui opposent à la patrie montagnaise du sōma la patrie céleste de quelque autre personnalité. Ainsi, il est dit de Varuṇa l'ordonnateur de l'univers : « Dans les bois il a épandu l'atmosphère, dans les chevaux la force fougueuse, dans les vaches le lait ; dans le cœur Varuṇa a créé la volonté, dans les eaux Agni, au ciel le Soleil, le Sōma sur les rochers » (R. V. V. 85. 2). Et, dans un hymne adressé au couple des deux patrons divins du sacrifice, Agni et Sōma : « L'un (Agni), Mātariṣvan l'a apporté du haut du ciel¹ ; l'autre, l'aigle l'a ravi au rocher » (I. 93. 6). Mais, en regard de cette notion concrète de la montagne, patrie du sōma, et parfaitement distinguée du ciel, d'autres textes, au contraire, le disent venu du ciel. « Avec la rapidité de la pensée il se précipita et força la forteresse d'airain ; volant jusqu'au ciel, l'oiseau au vol superbe rapporta le sōma au dieu qui tient le foudre » (VIII. 100. 8). « L'aigle rapide, apportant de loin la plante, l'oiseau, apportant l'ivresse joyeuse, le compagnon du dieu, tenant ferme le sōma, le fit descendre de ce ciel sublime où il l'avait dérobé » (IV. 26. 6).

Des stances d'un bel élan, visiblement extraites d'un récit complet dont les parties en prose sont perdues, décrivent l'exploit de l'oiseau.

« A la tête des oiseaux, ô Maruts², doit se placer l'oiseau, à la tête des aigles l'aigle rapide, parce que le bien-ailé, se ruant de sa propre force et sans roue, apporta aux hommes l'oblation qui plaît aux dieux.

1. Cf. supra, p. 101.

2. Est-ce Indra qui parle aux Maruts, ses compagnons d'armes ?

« Lorsque l'oiseau, hâtant son vol, l'apporta de là-haut, avec la rapidité de la pensée il se précipita par le vaste chemin : fougueux, il s'en fut avec la douceur du sôma ; l'aigle a trouvé la gloire en ce lieu » (IV. 26. 4 et 5).

Dans un autre récit, similaire du précédent (IV. 27), c'est l'aigle lui-même qui parle :

« Alors que j'étais encore au sein de ma mère, je connaissais toutes les races des dieux. Cent forteresses d'airain me retenaient captif. Alors, moi aigle, je m'envolai rapide ¹. »

Et Sôma, à son tour, prend la parole :

« Il ne m'a point emmené à l'amiable. Mais il était le plus fort et le plus vaillant. Alors le riche en bénédictions ² a laissé derrière lui les sinistres femelles démoniaques, et il a traversé les vents dans sa force superbe. »

Puis, c'est le narrateur qui ajoute : « Alors que l'aigle se précipitait en bruissant du haut du ciel, alors que les vents emportaient le riche en bénédictions³, l'archer Kṛçānu, le cœur bouillant [de colère], lâcha la corde [de son arc] et tira sur lui⁴.

« Comme les deux compagnons d'Indra⁵ [apportèrent]

1. Le début de la stance me paraît signifier que l'aigle, connaissant tous les dieux dès avant de naître, songeait à eux dans le secret des prisons ennemies et avait ainsi trouvé la voie qui menait à leur séjour. Nous aurions beau chercher, nous n'en apprendrions pas davantage, non plus que de la plupart des hymnes qui supposent un complément en prose à jamais perdu. — M. Bloomfield a essayé de prouver que l'aigle est Agni : *Festgruss an Roth*, p. 149, et *Contrib.*, V, 1. Son argumentation, très pénétrante ne m'a pourtant point persuadé : s'il en était ainsi, le Véda, ce me semble, aurait gardé d'Agni-aigle autre chose que les faibles traces qu'en relève M. Bloomfield.

2. Il n'est pas impossible que ce « riche en bénédictions », nommé ici, dans la stance suivante et IV. 26. 7, soit un tiers qui prenne part au trajet aérien. Mais, plus probablement, c'est l'aigle lui-même; et alors la répétition du mot donnerait à penser que l'oiseau se nomme Puramdhi.

3. Le texte est visiblement altéré, et la traduction fort douteuse.

4. Sur l'épisode de l'archer et de la plume qui tombe, où j'aurais peine à voir un symbole naturaliste, cf. supra p. 45. — Je lis au texte *kshipat* sans accent.

5. Les Açvins, I. 116. 21, il faut probablement lire *indravantā*,

Bhujyu, l'aigle au superbe vol l'apporta de la haute voûte du ciel. Dedans' tomba une plume ailée de l'oiseau emporté dans son élan. »

Enfin, voici le sōma arrivé parmi les mortels, et ils le pressurent pour Indra.

« La coupe blanche, ointe [du lait] des vaches, le suc qui se gonfle et respandit, la douceur par excellence offerte par les prêtres, Indra le dispensateur des grâces l'approcha de sa bouche pour boire et s'enivrer, le héros l'approcha de sa bouche pour boire et s'enivrer. »

Telle est l'histoire de la descente du sōma.

Quant à la personnalité divine attribuée à Sōma, elle est fort loin de s'être développée en un anthropomorphisme comparable à celui d'Indra ou de Varuṇa. La présence visible, sur l'emplacement sacré, du dieu Sōma sous forme de plante ou de liqueur, tenait l'imagination en bride et entravait ses tendances anthropomorphiques. Les poètes louent la sagesse, la splendeur, la sublimité de Sōma; mais rarement ils lui assignent une forme ou des actions humaines. S'ils lui prêtent des exploits ou des prodiges, ce sont, en général, ceux d'Indra, qui a puisé en lui l'ivresse nécessaire pour les accomplir, ou bien ce sont les actes incolores qui constituent à peu près le patrimoine commun à tous les dieux: il a étendu la terre, élevé et étayé le ciel. On le loue de donner la joie aux hommes: « Nous avons bu le sōma, nous voici devenus immortels; nous avons pénétré jusqu'à la lumière et trouvé les dieux: que peut maintenant nous faire, ô immortel, la haine ou la malignité du mortel? » Et c'est à satiété que reviennent les formules sur Sōma compagnon et inspirateur des dieux, Sōma qui emplit Indra de sa force héroïque et victorieuse.

comme le conjecture M. Bartholomæ, *Kuhn's Zeitschr.*, XXIX, p. 542. Cf. Bloomfield, *Contrib.*, V, p. 22, n.

1. Dans le sōma ?

2. R. V. VIII. 48. 3. — On se soucie, au surplus, de contenir dans des limites salubres l'excitation que procure le sōma: « ne nous inspire pas la terreur, ô Sōma, ni l'épouvante, ô roi; ne bouleverse point nos cœurs par ta violence fougueuse » (VIII. 79. 8).

Mais lui-même, on ne l'invoque presque jamais directement, sauf dans les hymnes « à celui qui se clarifie », chants magiques qui accompagnent la filtration du liquide à travers le tamis de laine. On y chante les louanges des flots de sōma, qui se ruent comme des buffles dans la forêt des cuves de bois, qui s'y posent comme des oiseaux dans les arbres. Comme des chevaux de course, désireux de gloire, volent dans la carrière, comme les rivières coulent sur la pente, comme les torrents de pluie se déversent sur la terre, ainsi ils se précipitent vers Indra. Sōma se revêt de vaches, — c'est le lait qu'on y mêle, — il s'enveloppe de l'éclat du soleil, et c'est sa vertu miraculeuse qui fait luire cet astre. Sur lui les chantres entonnent les hymnes à belle parure, comme mugissent vers le veau les vaches mères. Fouillis informe d'images et de mystiques divagations, combien cette poésie diffère de celle que la Grèce a consacrée à son Dionysos et à l'ivresse qu'il dispense! D'une part, l'ébriété lourde, magique, dévote, solennelle, de liturgistes qui se travaillent à la théosophie; de l'autre, l'âme inspirée par le vin et le dieu, qui, spontanément, irrésistiblement, épanouit en beauté toutes ses profondeurs.

Il nous reste à mentionner un concept qui ne se laisse constater avec certitude que dans les parties récentes du Rig-Véda : c'est celui de l'identité de Sōma et de la lune¹. Nous avons déjà dit qu'on a pu de temps immémorial se figurer la lune comme le siège du nectar divin ; mais ce n'est là qu'une possibilité, et les traces de cette croyance n'apparaissent point dans le Rig-Véda vu d'ensemble, ou du moins n'y sont qu'accessoires². Sans doute, dans cette énorme masse

1. On sait que M. Hillebrandt a consacré de longs et intéressants développements à ce thème (*Ved. Myth.*, I), qu'il considère comme un fondement essentiel de la religion primitive de l'Inde. — [M. O. renvoie ici, pour la réfutation détaillée de cette doctrine, à un appendice de son ouvrage, que, d'accord avec lui, je n'ai pas cru devoir comprendre dans ma traduction, puisque les travaux de M. H. n'ont eux-mêmes pas été traduits en français. — V. H.]

2. Le rituel du sacrifice de sōma, par exemple, ne ressemble en rien au type consacré d'une fête lunaire.

de jeux d'imagination, que les hymnes à Sōma accumulent autour de la liqueur divinisée, il s'en rencontre beaucoup qui peuvent, si l'on veut, signifier que Sōma a pris corps dans la lune; mais seulement si l'on veut, ce qui amoindrit la vraisemblance de l'interprétation. Ou je me trompe fort, ou ces allusions relèvent d'un tout autre principe. C'est à profusion que reviennent, à propos du sōma, les concepts de ciel, de lumière et de soleil: il a fait lever le soleil, il brille comme le soleil, se clarifie au ciel, regarde du haut du ciel; sa splendeur chasse les ténèbres; l'*amṛta* (ambrosie) se cache parmi les météores du troisième ciel¹: bref, dès que se précisent un peu ces notions de ciel et de lumière céleste dont Sōma s'enveloppe, c'est spécialement avec le soleil qu'il entre en communion mystique. Rien n'est plus naturel: comme Indra, comme Agni, Sōma est un champion de la lumière contre la nuit, et le soleil, de son côté, est la lumière par excellence; d'ailleurs, en donnant à Indra la force de conquérir le soleil, Sōma a pris part à ce grand exploit. Or il arrive très souvent aux poètes du Rig-Véda de ne rappeler qu'en style fort vague, soit ces rapports de Sōma et du soleil, soit encore la croyance traditionnelle à l'origine céleste de la boisson divine; et, chaque fois qu'il rencontre ces formules ambiguës, l'exégète prévenu, dominé par la conception postérieure de l'identité de Sōma et de la lune, est tenté de faire un choix entre les deux astres et penche vers celui de la nuit.

Toutefois, on l'a déjà dit, quelques passages de la dernière manière du Rig-Véda ne laissent plus prise à l'équivoque: l'identité de Sōma et de la lune y apparaît fort nettement. Tel est surtout le grand hymne nuptial (X. 85), où Sōma est l'époux de la déesse Soleil²: quel peut être cet époux, sinon le dieu Lune? On y lit: « C'est au ciel que Sōma réside;... au sein des constellations Sōma est déposé. On croit boire le sōma, lorsqu'on broie la plante; mais le vrai sōma, celui que

1. R. V. VI. 44. 23, et cf. Macdonell, *Journ. R. Asiat. Soc.*, 1893, p. 483.

2. Cf. Oldenberg, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1889, p. 7.

connaissent les brahmanes, nul n'en goûte jamais... O dieu¹, tout ce que de toi l'on consomme se regonfle à nouveau. Vāyu est le gardien de Sōma. Les lunes sont l'image des années. »

On observera que le concept de la nature lunaire du sōma est donné pour un mystère connu des seuls brahmanes : est-ce une antique croyance qui reprend vie, ou une imagination nouvelle ? Qui oserait en décider ? Les motifs, du moins, qui l'ont déterminée, se laissent apercevoir. Comme la lune, Sōma est un être céleste, un être lumineux qui combat l'obscurité. La lune décroît et recroît ; ainsi fait le sōma ; car on en boit², et, d'après les termes mêmes du rituel, « il se regonfle » comme la lune, c'est-à-dire que la tige à demi pressurée s'imbibe de l'eau où on la fait macérer. La lune favorise la croissance des plantes, elle est la reine et la protectrice du règne végétal ; Sōma, plante noble et sacrée entre toutes, est le roi des plantes. La goutte de sōma, ardente, rougeâtre et claire, tombe dans l'eau, comme nage dans les eaux de la nuée la goutte de lumière claire et ardente de la lune³. On conçoit qu'ainsi la lune pût passer pour le sōma brillant dans les hauteurs du ciel : idée qui a fait fortune tout à la fois parmi les ritualistes et les poètes, inspirant aux uns des subtilités théologiques, aux autres quelques menus chefs-d'œuvre, qu'il n'entre pas dans notre plan d'analyser.

VARUNA, MITRA ET LES ĀDITYAS.

Nous abordons maintenant un groupe de divinités aussi cohérent en lui-même que distinct de toutes les autres. Chez elles, ce qui domine, ce n'est point, comme chez Indra, la notion d'actions déterminées, de révolutions de l'univers dues à leur puissance ; c'est celle d'existence et d'action

1. Ou bien lire *dēvās* « ce que de toi consomment les dieux... » ?

2. Sur la lune aliment des dieux, voir : Chāndōg. Upan. V. 10. 4; Deussen, *System des Vedānta*, p. 415 sq.

3. R. V. VIII. 82. 8, on lit textuellement : « le sōma qui dans les cuves a l'aspect de la lune au sein des eaux ».

égale et continue, laquelle, au surplus, n'exclut pas l'idée que les grandes lois où se meut leur empire soient aussi leur propre ouvrage. A la tête des Ādityas marchent deux grands dieux étroitement unis, Mitra-Varuṇa¹; le plus grand de tous est Varuṇa. Ils sont sept²; mais nulle part le Rig-Véda ne les énumère. En colligeant çà et là des noms propres, on parvient, il est vrai, à dresser une liste de sept Ādityas; mais le simple fait qu'il faille recourir à un procédé aussi artificiel et incertain, suffit à caractériser l'indécision où flotte l'individualité des moindres d'entre eux; et cette impression se fortifie des vagues allégories que laissent transparaître tels de ces noms, comme Aṇ-ṇa « le Lot » ou Dakṣha « l'Adresse »³. En fait, on ne nous apprend presque rien de chacun d'eux en particulier: ils présentent un type

1. Sur le nom de Varuṇa, cf. infra, p. 163, n. 1. Quant à celui de Mitra, on l'explique généralement par le nom commun, qui signifie « ami » et qu'on aurait appliqué au dieu. L'inverse me paraît plus plausible: dès l'époque indo-éranienne, on invoqua le dieu Mitra dans la conclusion des conventions et traités d'alliance. Nous ne savons rien du rituel adapté à la circonstance. On peut induire de quelques passages du R. V. qu'un fétiche représentant Mitra était oint de beurre et apporté en cérémonie pour assister à l'accord: V. 3. 2, VI. 15. 2, VIII. 74. 2, et en général toutes les stances qui qualifient Mitra de *sudhita*. Il se peut aussi que les contractants aient fait de concert sept pas: X. 8. 4. Mitra se trouve être ainsi l'incarnation du traité et de l'amitié: de là, *mitra*, masculin sans aucun doute à l'origine, signifiant « alliance » dans le Véda et l'Avesta: puis, dans le Véda, *mitra*, au sens d' « allié, ami ».

2. « Les sept divins Ādityas, avec eux, ô Sōma, garde-nous » (R. V. IX. 111. 3). Pour enchaîner les Ādityas, on enfonce sept blocs en terre: Taitt. Samh. II. 3. 1. 5; rite d'autant plus significatif, qu'il nous est garanti par un texte où, le nombre des Ādityas étant porté à douze, il n'était plus intelligible. — R. V. X. 72. 8-9 (cf. A. V. VIII. 9. 21), il est question d'un 8^e enfant d'Aditi, le « né de l'œuf mort » (*mārtāṇḍa*): sa mère l'a repoussé, tandis qu' « avec les sept elle est montée aux dieux ». Quel que puisse être le sens de ce mythe, l'heptade est le nombre normal des Ādityas vivants et agissants, et l'on va voir que l'éranisme s'y accorde pleinement. — Les textes védiques plus modernes comptent douze Ādityas. Mais ce nombre ne repose que sur le parallélisme symbolique et mystique imaginé entre les groupes de dieux et les mètres: la stance jagati, assignée aux Ādityas, a 12 syllabes par vers.

3. Cf. dans le même sens: Bergaigne, *Rel. Véd.*, III, p. 99; Max

commun, où ne font que se refléter les traits fortement marqués dans celui de Mitra-Varuṇa. On ne s'étonnera donc nullement de rencontrer, dans un texte védique plus moderne¹, une liste d'Ādityas en contradiction absolue avec les données du Rig-Véda. Le nombre « sept », très certainement, ne résulte point ici de ce que, additionnant ensemble tous les dieux individuellement donnés pour Ādityas, on obtenait un total de sept : le total avait précédé l'addition, et le nombre « sept », posé d'avance, était un cadre fixe, qu'on remplissait vaille que vaille, ou qu'en général on n'essayait même point de remplir.

En tous ces points l'Avesta concorde entièrement avec le Véda² : il faut donc que le concept essentiel remonte jusqu'à l'époque indo-éranienne. Deux grands dieux étroitement unis, Mithra-Ahura ; le plus grand de tous, Ahura, commandant le groupe des Ameshaspentas ; ceux-ci au nombre de sept ; les moindres d'entre eux portant des noms abstraits, « Santé, Immortalité, Bonne-Pensée », etc., tout à fait différents de ceux des Ādityas védiques, ce qui tout de suite évoque la pensée d'un cadre ancien artificiellement rempli de part et d'autre : on ne peut se défendre de présumer que, dès la période indo-éranienne, certains au moins de ces dieux avaient rompu tous les liens qui jadis les unissaient aux objets naturels dont le nombre déterminait encore leur concept septénaire.

Le caractère de Varuṇa, celui des Ādityas dans leur ensemble, comme aussi celui des Ameshaspentas, se résume en une royauté céleste, qui gouverne l'ordre de l'univers, et dont la manifestation visible emprunte les attributs de la lumière, de la splendeur solaire en particulier³. Ces dieux

Müller, *Sacred Books of the East*, XXII, p. 253 ; J. Darmesteter, *Ormazd*, p. 59 sq.

1. Taittir. Āraṇ. I. 13. 3.

2. C'est surtout Roth (*Zeitschr. d. Morg. Ges.*, VI, p. 69 sq.) et J. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*) qui ont irréfragablement démontré ce parfait accord.

3. « Resplendissante suzeraineté » dit sans ambages le R. V. I. 136. 3).

portent, non pas exclusivement, mais bien plus souvent que tout autre, les titres de roi (*rājan*) et de prince (*kshatriya*); royauté, belle royauté, sublime royauté, sont à leur sujet des expressions courantes¹. Leur nature se révèle surtout par le contraste avec Indra : on croit voir, en face d'un dieu barbare, les dieux d'une civilisation supérieure; ici, le héros invincible qui n'est pas sans ressembler à quelque condottiere divin, le buveur insatiable qui devient thème à facéties; là, la sublime et sereine splendeur d'une royauté sainte qui garde les lois organiques de l'univers. « L'un tue les ennemis dans les combats, l'autre garde les ordonnances de toute éternité », dit un poète qui oppose ainsi Indra à Varuṇa².

Mais, avant de nous étendre sur les rapports de Varuṇa et des Ādityas avec l'ordre universel, il importe d'insister sur leurs attributs physiques, qu'on pourrait ramener à ces trois mots : ciel, lumière, soleil. Du haut du vaste ciel Mitra et Varuṇa contemplant la terre. C'est au sommet du ciel qu'ils montent sur leur char. Ils s'asseoient sur leur trône, à l'heure où luit l'aurore, au lever du soleil. Le soleil est l'œil de Varuṇa, ou l'œil de Mitra et Varuṇa. — « Il se lève, le grand œil de Mitra et de Varuṇa, le bien-aimé, l'invincible. » — « Hommage à l'œil de Mitra et Varuṇa, ... à l'éclat divin qui rayonne au loin, au fils du ciel, au soleil, chantez [la louange]. » — Mitra et Varuṇa font monter le soleil au ciel; Varuṇa lui a

1. Voir, au lexique de Grassmann, les mots *rājan* (surtout au duel et au pluriel), *kshatra*, *kshatriya*, et les composés de *kshatra*; et tenir compte, bien entendu, du petit nombre des hymnes adressés à Mitra-Varuṇa, en regard de ceux à Indra ou autres. Notons aussi que, dans le rituel du sacre royal et des cérémonies similaires, Varuṇa tient une place prépondérante.

2. Il a déjà été question plus haut (p. 78 sq.) du témoignage direct apporté par le Vēda à l'idée d'une certaine rivalité qui aurait régné entre Indra et Varuṇa. Je me borne ici à ajouter une remarque déjà faite par Bergaigne (*op. cit.*, III, p. 108, et cf. p. 207) : les traits caractéristiques si distincts d'Indra et de Varuṇa, ou des Ādityas, se reflètent aussi dans la nature des faveurs qu'on implore respectivement de l'un et de l'autre; à Indra, le suppliant demande de combattre pour lui, de lui donner la victoire, de le combler de richesses; à Varuṇa, de lui faire franchir angoisse et danger, de lui pardonner son péché, de compatir à sa misère.

frayé la route ; les hymnes aux Ādityas ont souvent affaire du lever du soleil ¹. Bien plus, le soleil, comme il le sera dans la littérature moderne, est déjà parfois dans le Rig-Véda dénommé Āditya tout court ². Il semble que, dans un passage ³, il faille entendre par les yeux blancs à longue portée de Varuṇa la lune et le soleil. Une autre stance place la lune et les étoiles sous le commandement immédiat de Varuṇa : « Ces ours ⁴ qui sont fixés là-haut et qu'on voit durant la nuit, où s'en vont-ils pendant le jour ? Infaillibles sont les lois de Varuṇa. La lune circule, brillante, pendant la nuit. »

Mais, à cette relation, établie par la majorité des textes, entre les Ādityas et la lumière solaire, sans distinction aucune entre Mitra et Varuṇa, s'oppose, vaguement esquissée, une conception qui sépare leurs domaines respectifs : Mitra règne sur le jour et le soleil ; Varuṇa, sur la nuit.

Pour l'Avesta et tout l'ensemble de la religion des Perses, c'est un fait bien connu, que Mithra représente le dieu solaire, ou, sporadiquement et moins sommairement, un dieu lumineux en rapport spécial avec le soleil. Vu la merveilleuse concordance dont témoignent le Vêda et l'Avesta dans ce domaine de leur commune mythologie, ce seul trait suffit à faire entrevoir dans le Mitra védique un dieu solaire. Que si l'on interroge sur ce point la documentation fournie par le Vêda, on constate, ainsi que nous l'avons vu, que tous les Ādityas ont des attaches solaires très marquées, mais que Mitra n'en a guère de plus marquées que les autres ; car sa personnalité tout entière n'y apparaît que très effacée, comme une survivance de temps lointains. Mais enfin les traces de ses origines n'ont pas entièrement disparu. Si le seul hymne que le Rig-Véda lui consacre ⁵ se tient dans les généralités, sans un soupçon des images concrètes qui sont familières

1. Voir les documents dans Bergaigne. *op. cit.*, III, p. 109 et 116 sqq.

2. Bergaigne, III, p. 107, n. 1.

3. R. V. VIII. 41. 9. Cf. Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra*, p. 23.

4. La constellation de ce nom. R. V. I. 24. 9.

5. III. 59; mais peut-être faut-il le répartir en deux, soit stances 1-5 et 6-9.

aux poètes dans la description du dieu Sūrya, dont le caractère solaire demeurerait vivant dans leur conscience, l'Atharva-Véda¹, en revanche, parle en ces termes du Dieu qui embrasse tout l'univers et vit dans tous les êtres : « Le soir, il devient Varuṇa, Agni; il devient Mitra, le matin, quand il se lève. » C'est donc à dire que, le soir, le dieu s'identifie avec Agni, qui éclaire les hommes durant la nuit, et avec Varuṇa, qu'on nous donne, ici comme dans les textes étudiés plus bas, pour le roi des espaces nocturnes, tandis qu'au matin... qui peut être celui qui se lève ainsi et qu'on salue du nom de Mitra, sinon l'astre du jour ?

Je ne connais aucun passage védique où l'identité du soleil et de Mitra soit affirmée avec autant de netteté qu'en celui-ci. Bien plus fréquentes sont les antithèses, conçues du moins dans le même esprit, où les rôles respectifs de Varuṇa et de Mitra s'opposent l'un à l'autre comme la nuit au jour ou au matin. Atharva-Véda, IX. 3. 18, on lit : « Ce que Varuṇa a comprimé, puisse Mitra, au matin, le faire épanouir !² » Et la littérature postérieure des Brāhmaṇas fourmille de textes qui, sous diverses formes, reproduisent la même idée : le jour appartient à Mitra, la nuit à Varuṇa; Mitra a créé le jour, Varuṇa a créé la nuit³. Enfin, par voie de conséquence, le rituel prescrit fréquemment de sacrifier à Mitra une victime de couleur claire, à Varuṇa une victime de couleur sombre, ou à tous deux un animal pie⁴.

De ce que tous ces textes sont relativement récents, sera-t-on tenté de conclure que la conception qu'ils représentent

1. XIII. 3. 13. — Hors celui-ci, je n'estime point probants les passages colligés par M. Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra*, p. 114 sq.

2. Cf. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 67. — Quant aux citations du R̥ V. auxquelles Bergaigne (III, p. 117 sq.) attache le même concept, je ne saurais leur attribuer en ce sens une valeur même approximativement sûre.

3. Voir quelques-uns de ces textes dans : Bergaigne, III, p. 116 sq. ; Dictionnaire Böhlingk-Roth, s. v. *Varuṇa*; V. Henry, sur A. V. XIII. 3. 13.

4. Taitt. Saṃh. II. 1. 7. 3 sq., etc. « Blanc et noir », dit expressément Maitr. Saṃh. II. 5. 7. Cf. Hillebrandt, *Varuṇa*, p. 67 et 90.

soit secondaire, étrangère à la pensée du Rig-Véda? L'exégèse védique tend peu à peu à exclure de la plupart de ses domaines ce mode d'argumentation spécieux et trop rigide. Si l'on n'admettait jamais pour ancien que ce dont on a pour garants des textes anciens, les concepts nouveaux seraient sans racines dans le passé. En fait, d'ailleurs, la direction dans laquelle a postérieurement évolué la personnalité de Varuṇa nous est bien connue : elle n'a rien à voir à son caractère nocturne. Pour Mitra, le rapprochement du Mithra éranien vient en surcroît de preuve. Il ne me semble pas un instant douteux que leur mythologie ne remonte à une très antique tradition.

S'il en est ainsi, nous n'avons plus, je crois, qu'un simple pas à faire, un pas désormais inéluctable, pour saisir la nature originaire de tout le groupe divin que dominent Mitra et Varuṇa.

Repassons encore une fois nos documents.

Dans l'Inde comme dans l'Éran, un ensemble de sept dieux similaires : de par leur nature commune, ils sont célestes et lumineux ; deux d'entre eux forment couple, et l'emportent de beaucoup sur les autres, qui s'effacent à l'arrière-plan ; l'un de ces deux est un dieu solaire ; l'autre cumule avec des attributs lumineux la royauté qu'il exerce sur la nuit.

La conclusion me paraît s'imposer : originairement, Mitra, c'est le soleil ; Varuṇa, l'Ahura éranien, c'est la lune ; les Ādityas sont les cinq planètes ¹.

1. Peut-être la priorité de cette découverte appartient-elle à M. Hillebrandt, qui a écrit (*Ved. Myth.*, I, p. 535) : « Il se peut que la lune et le soleil s'incarnent encore dans un autre couple divin souvent méconnu : celui de Varuṇa et Mitra ; je n'oserais me prononcer sur ce point. » M. Hardy, lui aussi (*Vedisch-brahmanische Periode der Religion*), envisage Varuṇa comme un dieu lunaire. C'est indépendamment d'eux que je suis arrivé à ma conclusion : circonstance qui serait de nature à la corroborer. — J'observe en passant que l'interprétation de Mitra et Varuṇa par le soleil et la lune cadrerait bien avec la préséance traditionnelle attribuée à Mitra, qui est la règle dans le Véda, mais qui n'est pas sans avoir laissé des traces

A cette proposition j'en ajoute une seconde, que je considère tout au moins comme hautement vraisemblable : c'est du dehors que le peuple indo-éranien a reçu, a importé ce cycle de divinités.

Autant, en effet, l'Inde et l'Éran s'accordent sur ce concept mythologique, autant il y demeure confiné, rebelle à toute comparaison avec les divinités des autres nations indo-européennes. Que l'on compare les rapprochements auxquels se prêtent les types traditionnels, tels que ceux d'Indra ou des Açvins, voire le prototype du *sōma* : on se convaincra que des dieux aussi remarquables que les Ādityas et Varuṇa devraient au moins accuser quelques vestiges de leur existence en dehors de l'Inde et de l'Éran¹. Il faut donc bien, ou que les Indo-Éraniens les aient créés, ou qu'ils les aient importés de l'étranger.

Qu'on pèse maintenant ce nouvel argument : les Indo-Éraniens avaient, de temps immémorial, un dieu solaire et un dieu lunaire, sur la nature desquels ils ne pouvaient pas se tromper, puisqu'ils les nommaient tout simplement « Soleil » et « Lune ». Or, voici que surgit un second dieu solaire; voici un second dieu lunaire, dont le symbolisme naturaliste paraît complètement oublié, ou peu s'en faut, dès l'époque indo-éranienne, et qui n'en a retenu que des attributs moraux; voici enfin, dans ce même groupe de rois et régulateurs du monde, les dieux des cinq planètes, aussi effacés d'ailleurs et incompris que le précédent, — des cinq planètes, alors qu'il est notoire qu'elles n'ont jamais occupé la pensée des gens du Vēda ni de l'Avesta, bien plus, alors que la croyance éranienne les a rangées au nombre des puissances

dans l'Avesta lui-même : J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 65, n. 5. En contraste avec la suprématie reconnue à Varuṇa-Ahura, cet ordre a quelque chose de surprenant, et l'on y soupçonne la survivance d'un concept originaire antérieur aux formes historiques sous lesquelles nous apparaissent ces dieux.

1. L'équation jadis enseignée *Varuṇa* = *Οὐρανός* est, comme on sait, fortement battue en brèche par la phonétique et ne se soutient qu'à l'aide d'expédients. S'il est vrai que Varuṇa soit un dieu-lune, elle sera condamnée sans appel.

malfaisantes! — N'est-il pas infiniment probable que les Indo-Éraniens ont dû emprunter à quelque autre peuple plus avancé en astronomie, — et dès lors, selon toute apparence, aux Sémites¹, — ces notions qu'ils ont adoptées à l'état brut et sans les bien comprendre²? A ne considérer ensuite que le panthéon védique, cette impression ne se vérifie-t-elle pas de tout point? Ne voit-on pas que ce groupe de dieux lumineux forme un cycle fermé, étranger, distinct de tout le reste de cet Olympe? Varuṇa en regard d'Indra, le souverain de l'univers en contraste avec le sabreur ivrogne et fort, n'est-il pas le représentant d'une civilisation plus élevée et datant de plus loin, le témoin de l'heureuse influence exercée, sur le peuple qui alors mettait le pied au seuil de l'Inde, par quelque nation occidentale de culture supérieure³? Les Sémites semblent s'être élevés, plus tôt que les Indo-Européens, à une conception plus mûre de la vie morale : est-ce un hasard qui veut que le mythe qui nous apparaît composé d'éléments sémitiques soit précisément celui où les antiques forces naturelles accusent la tendance la plus marquée à devenir des puissances morales?

Le Rta. — En exposant les conjectures auxquelles se prête la personnalité physique de Varuṇa et des Ādityas, nous avons déjà été amenés à parler du rôle que jouent ces dieux comme rois de l'ordre universel, témoins et juges du bien et du mal. Dans cet ordre d'idées, il est essentiel de se rendre un compte précis de la relation qui unit Varuṇa et les Ādityas au concept du *rta* ou de l'« Ordre » : le moment est donc venu d'analyser ce concept, tel qu'il ressort de la repré-

1. Ou peut-être aux Accadiens.

2. Il est bien permis de se demander si tel passage de l'Avesta n'impliquerait pas une vague réminiscence de la nature primitive de ces divinités. On lit, Yasht, X. 45: « Mithra et Ahura, les deux grands impérissables et saints, nous les adorons, et les étoiles, et la lune, et le soleil. » De même, Yasna, VII. 13.

3. Sur ce contraste, voir plus haut, p. 158. — Qu'on lise par exemple, l'hymne accado-babylonien au dieu-lune, cité par M. Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 160, et qu'on se demande si le ton n'en est pas presque exactement celui des hymnes à Varuṇa.

sentation védique des phénomènes naturels et des rapports entre les hommes.

Dès l'époque indo-éranienne, les réflexions sur l'ordre qui régit l'univers, sur la puissance supérieure qui fait que ce qui doit arriver arrive par loi ou par contrainte, avaient abouti à cette entité du Ṛta (soit « mouvement »), qui domine déjà toute la conception du monde, telle que la crée la pensée sacerdotale, et que le Véda et l'Āvesta s'accordent à mettre en relief ¹.

L'ordre des choses, par lequel se manifeste la puissance du Ṛta, est infiniment divers et embrasse le monde entier ². Pour nous, mais non pas, bien entendu, pour le poète védique, l'action du Ṛta que nous appellerions naturel tient une place à part : les phénomènes qui se reproduisent toujours de la même façon ou dont le retour régulier implique une notion d'ordre, appartiennent au Ṛta, leur retour est Ṛta. — « Les rivières coulent le Ṛta. » — « Suivant le Ṛta, l'aurore, fille du ciel, a lui. » — Les pères qui ont ordonné le monde « ont, conformément au Ṛta, élevé jusqu'au ciel le soleil », qui lui-même est « la claire et visible face du Ṛta », tandis que l'éclipse, qui viole l'ordre en voilant l'astre sous ses ténèbres, vit et agit « contrairement à la loi » (*āpavrata*). — Autour du ciel roule la roue à douze rais, la roue du Ṛta, qui jamais ne vieillit : c'est l'année. — Mais le pouvoir du Ṛta éclate tout particulièrement, lorsqu'un phénomène étrange et d'apparence contradictoire se reproduit avec une

1. Sur le *ṛta* védique et son équivalent l'*asha* avestique, voir l'étude si pénétrante de J. Darmesteter, *Ormazd*, p. 7 sqq. C'est lui, notamment, qui a fait ressortir la merveilleuse concordance d'expression « source du Ṛta », — *khā ṛtasya* R. V. II. 28. 5 = *ashahē khāo* Yasna X. 4, — qui montre jusqu'à quel degré Véda et Āvesta se laissent superposer à ce point de vue. — Le Ṛta, très certainement, reviendrait bien plus souvent encore dans les textes du Véda, si son domaine n'était pas étranger à celui de l'invocation, du culte et du sacrifice.

2. De là la tendance des poètes védiques, dans la glorification du Ṛta, à procéder par voie d'énumération et à y englober les phénomènes les plus divers.

constance indéfinie : ce miracle réalisé en faveur de l'alimentation des hommes, le lait blanc sorti de la vache noire, le lait cuit — puisqu'il est chaud — produit par la vache crue, c'est, pour les poètes védiques, « le R̥ta de la vache gouverné par le R̥ta » ; Agni, le feu qui git caché dans les eaux et dans les plantes, qui jaillit des bois de friction, est surnommé le rejeton du R̥ta, celui qui est né dans le R̥ta. — Enfin, dans la conduite des hommes, le R̥ta intervient sous la forme de la loi morale, qui, selon les expressions les plus familières aux auteurs des Védas, se ramène à deux concepts : vérité, et voie droite. « Le *r̥ta* et le vrai » est une courante alliance de mots ; le faux est souvent dit *anr̥ta* « ce qui n'est pas *r̥ta* ». A l'homme qui, par ruse ou noire magie, nuit à son semblable, on oppose l'honnête homme « qui pratique le R̥ta ». A sa jumelle Yamī, qui l'invite à l'inceste, Yama répond : « Ce que nous n'avons jamais fait, comment le ferions-nous aujourd'hui ? Comment, parlant R̥ta, pratiquerions-nous Anr̥ta ? » — « Qui suit le R̥ta, son chemin est aisé et sans ronces ».

Mais, de tous les domaines que les hymnes assignent au R̥ta, le plus important est celui du culte. Il me semble qu'on entend ce concept dans une acception trop étroite, lorsqu'on le restreint au rite, à la correcte observance des pratiques techniques. Le fond de l'idée, c'est que la marche du sacrifice est une application vivante des grandes lois de l'univers. De même qu'obéissant au R̥ta les rivières coulent et les aurores reviennent au temps marqué, c'est « attelé par le R̥ta » qu'Agni s'allume pour l'oblation, lui « le rejeton du R̥ta », lui « qui fait son œuvre par le R̥ta », lui qui « par le chemin du R̥ta » va porter aux dieux les offrandes. Et le caractère moral du R̥ta n'affecte pas moins le sacrifice, en ce sens que le bien et le vrai y prennent corps pour triompher des ruses malignes et mystérieuses de la sorcellerie démoniaque. C'est « en annonçant le R̥ta, en méditant ce qui est droit » (*r̥ju*), que les pères ont fondé l'ordonnance du sacrifice. « J'invoque les dieux, moi pur de magie ; de par le

Ṛta, j'accomplis mon œuvre, je façonne ma pensée. » Si, dans ces tours de phrase, l'idée du Ṛta nous paraît presque se confondre avec celle de la liturgie régulière, nous ne devons point oublier qu'il s'agit ici de prêtres qui parlent de leur œuvre sacerdotale, qui y voient le centre normal de toute pensée et de toute activité : cela posé, la conception du Ṛta reste pour nous, dans son essence, ce qu'elle était pour eux, celle de l'ordre physique et moral de l'univers ; et la relation intime du Ṛta et du sacrifice repose sur l'idée qu'ils se font nécessairement de leur culte, qu'ils se figurent tout pénétré des vastes courants de l'ordre universel.

Ils n'ont pas personnifié le Ṛta. Les phénomènes qui emplissent la scène du monde et dont le Ṛta est la synthèse, se laissent ramener à l'unité de par leur similitude intrinsèque, mais n'imposent point à l'imagination l'idée de quelque être personnel dont l'action y soit perpétuellement visible : aussi a-t-on bien pu, comme nous allons le voir, les mettre en relation avec telle ou telle divinité déjà existante ; mais, en eux-mêmes, ils ne suggéraient que l'idée d'une puissance impersonnelle. Ce n'est pas pourtant qu'il n'y ait quelque chose de concret dans la notion du Ṛta ¹. On constate une tendance, si vague soit-elle, à le localiser : les aurores, en s'éveillant, quittent le siège du Ṛta ; l'emplacement du sacrifice est dit aussi « le siège du Ṛta » ; on parle volontiers des « chemins du Ṛta », image bien naturelle puisque le Ṛta précisément est le cours de l'ordre des choses ; il y a les cochers du Ṛta, ses navires, ses vaches et son lait. Mais on n'a jamais prié le Ṛta, on ne lui a jamais fait d'offrande ², non plus que les Grecs du temps d'Homère n'adressaient à leur Moira de supplications ni de sacrifices.

Comme la puissance de la Moira avec celle de Zeus, il était inévitable que l'idée du Ṛta s'identifiât, pour la croyance védique ou, plus exactement, pour celle des Indo-

1. C'est un point que Bergaigne a très bien mis en relief : *op. cit.*, III, p. 220.

2. A quelques exceptions près, tout à fait insignifiantes.

Éraniens¹, avec la souveraineté de ces dieux dont le vouloir fixe irrévocablement la durée de notre vie². Varuṇa et les Ādityas étant les souverains par excellence, c'est à leur action avant tout qu'on attribue les caractères du R̥ta : à la faveur de leur majesté suprême, ils devaient, plus que tous autres dieux³, passer pour les fondateurs et les régulateurs de l'ordre qui gouverne la nature et la vie humaine. Ici c'est le R̥ta qui fait luire les aurores ; là, suivant un autre poète, en apparaissant semblables de jour en jour, elles suivent la grande loi (*dhāman*) de Varuṇa. On a déjà rencontré la stance : « Ces ours⁴ qui sont fixés là-haut et qu'on voit durant la nuit, où s'en vont-ils pendant le jour ? Infaillibles sont les lois (*vrata*) de Varuṇa. La lune circule, brillante, pendant la nuit. » Les saisons, les lunes, les jours et les nuits ont été réglés par les Ādityas ; le sacrifice aussi, et son formulaire. L'homme pieux suit les commandements de Varuṇa, ou de Mitra et Varuṇa ; et toutefois il est de la nature humaine de les violer chaque jour, comme un sujet désobéit à son roi. Yama, qui invoque le R̥ta pour se dérober aux instances de Yamī, lui oppose également « la grande loi de Mitra et Varuṇa ». Ainsi le concept du R̥ta finit par se confondre entièrement avec la loi ou le commandement de Mitra et Varuṇa : en contraste avec les expressions qui impliquent dans le R̥ta un pouvoir immanent, sans égard à aucune divinité qui l'ait fondé ou y préside⁵, il est inévitable qu'on en rencontre d'autres qui le supposent créé par Varuṇa, d'autres encore qui transforment ce dieu en une manière de serviteur suprême du R̥ta. Ces diversités, tout comme l'indécision des rapports de Zeus et de la Moira dans les poèmes homériques,

1. Ou, éventuellement, du peuple dont les Indo-Éraniens ont à cet égard subi l'influence.

2. « Qui a cent âmes même, sa vie ne dépasse point la limite qu'ils lui ont tracée » (R. V. X. 33. 9).

3. C'est ce qu'exprime bien la phraséologie védique, notamment par l'épithète *dhrtarrata* [« dont les lois sont fermes »], qu'elle leur assigne de prédilection.

4. La constellation : supra p. 159.

5. Lire par exemple, R. V. IV. 23. 8-10.

accusent le conflit de courants d'idées indépendants et contradictoires, que la croyance védique, presque étrangère à toute fixation dogmatique et si pleine d'antinomies par ailleurs, n'a pas su concilier.

« Les rivières » est-il dit, « c'est l'ordonnateur, fils d'Aditi, qui les a fait couler : elles vont leur chemin selon le Ṛta de Varuṇa. » Le ciel et la terre « favorisent le Ṛta de Mitra ». Les poètes, ici, parlent du Ṛta de Varuṇa et de Mitra comme ils parleraient de leurs commandements ou de leurs lois : le Ṛta est une émanation ou une propriété de ces dieux ; une fois même ils sont dits « seigneurs du Ṛta, de la lumière ». Mais ils semblent se réduire au rôle d'exécuteurs, administrateurs ou sectateurs suprêmes du Ṛta, lorsqu'on les surnomme « gardiens du Ṛta », « cochers du Ṛta », « conducteurs du Ṛta », lorsqu'on les représente « ayant grandi dans la demeure du Ṛta ». En un mot, les relations de Varuṇa et de ses congénères avec le Ṛta sont de nature flottante, mais aucun dieu ne touche d'aussi près à cette majestueuse entité de l'ordre universel.

Après eux, mais avec une fonction analogue, c'est Agni qu'il convient de nommer ¹. Rien de plus juste : en lui se manifestent des lois naturelles et surtout cultuelles de première nécessité ; compagnon de la vie humaine, « surveillant des ordonnances ² », il est témoin des péchés, distingue le bien et le mal, l'inadvertance et l'acte volontaire ; ennemi des ténèbres, qui chasse et consume les noirs démons, il consume aussi le malfaiteur qui viole les commandements de Mitra et Varuṇa ³, il est le premier champion de l'ordre et du droit.

1. Il y a un passage qui met bien en relief la subordination d'Agni à Varuṇa dans ce domaine. En identifiant Agni à divers autres êtres, on lui dit (R. V. X. 8. 5) : « Tu deviens Varuṇa quand tu fais effort vers le Ṛta. » Ainsi le Ṛta est le patrimoine propre de Varuṇa. — Il va de soi, d'ailleurs, qu'à l'occasion n'importe quel dieu est mis en relation quelconque avec le Ṛta : relation éventuelle et superficielle, comme l'a bien fait voir Bergaigne (III, p. 249) en ce qui concerne particulièrement Indra.

2. *Adhyakṣham dharmaṇām*, R. V. VIII. 43. 24.

3. R. V. IV. 5. 4, VIII. 23. 14, etc.

Mais cette face du caractère d'Agni ne saurait apparaître dans tout son jour qu'au prix d'une étude d'ensemble sur les idées morales du Vêda ; et, par la même raison, il nous faut renvoyer à ce chapitre ultérieur une importante partie, la plus importante peut-être, de notre étude sur Varuṇa et les Ādityas. Nous retrouverons plus loin Varuṇa, ses espions et leur regard infailible, sa colère contre les méchants, ses chaînes et ses embûches, et les adjurations de pardon et de miséricorde que l'angoisse inspire au cœur du pécheur.

Varuṇa dieu des eaux. — Un attribut de Varuṇa fort accessoire aux temps védiques et depuis longtemps éclairci, ne mérite qu'une courte mention : c'est la relation qui l'unit aux eaux. Varuṇa ou, plus communément, le couple Mitra-Varuṇa fait pleuvoir ; ils comptent parmi les dieux qu'on invoque tout spécialement à cet effet : fonction tout naturellement dévolue aux deux grands rois du ciel, d'où nous vient l'ondée, et peut-être aussi conséquence lointaine de la croyance qui fait de la lune la dispensatrice de la pluie ¹. De cette logique primitive il va sans dire que les poètes védiques n'avaient plus conscience : encore leurs tours de phrase semblent-ils parfois en trahir le soupçon : « Elles, au milieu desquelles le roi Varuṇa circule épiant la vérité et l'injustice, les Eaux [célestes], qui font dégoutter le miel, qui brillent, qui se clarifient, puissent-elles, les déesses, me bénir ! » (R. V. VII. 49. 3.) De plus, Varuṇa préside aux eaux, en tant que seigneur de l'ordre universel, puisque à ce titre il a frayé leur cours aux rivières.

Partant de là, on en vient à imaginer que Varuṇa s'enveloppe des rivières comme d'un vêtement (R. V. IX. 90. 2), que les sept rivières l'acclament comme les vaches mugissent à leur veau, et qu'elles « s'engloutissent dans sa bouche comme dans un tuyau » (VIII. 69. 11-12). Plus tard, Varuṇa, devenu vraiment le Poséidon de l'Inde, règne sur la mer ; mais il n'est pas jusqu'à cette idée qui ne figure déjà dans le

1. « De la lune naît la pluie » Ait. Br. VIII. 28. 15. On parle aussi du « rayon solaire qui dispense la pluie » Çatap. Br. XIV. 2. 1. 21.

Rig-Véda ¹ (I. 161. 14) : « Au ciel marchent les Maruts ; sur terre, Agni ; là-haut, à travers les airs, le Vent ; par les eaux, les mers, marche Varuṇa. » La stance est unique de son espèce ; mais c'est que la mer ne tient presque pas de place dans la poésie du Rig-Véda ; et d'ailleurs, d'une façon générale, la royauté aquatique de Varuṇa n'a pas à beaucoup près, aux premiers temps védiques, le caractère de constance et de décision que lui donnera la mythologie postérieure². Comment ce caractère s'est développé, — soit, d'une part, que l'antique souveraineté de Varuṇa pâlit et s'effaçât devant l'avènement de divinités nouvelles, — soit, de l'autre, que le besoin d'un dieu de la mer s'imposât davantage aux générations subséquentes et trouvât où se prendre dans les attributs de Varuṇa, — c'est ce qu'on s'abstiendra de rechercher de plus près.

Aditi. — La mère des Ādityas, qui portent son nom, la déesse Aditi, est, historiquement parlant, plus jeune que ses fils. Ceux-ci remontent à la phase indo-éranienne, tandis qu'Aditi est visiblement, au moins dans ses traits essentiels, une déesse particulière à l'Inde, étrangère même, autant que nous en sachions, aux plus antiques traditions du culte. Le Rig-Véda ne la nomme que çà et là, dans des invocations où il l'associe presque toujours à ses fils, ou dans des stances de spéculation cosmogonique. Aucun hymne ne lui est spécialement adressé.

Aditi est une abstraction personnifiée. Son nom le dit assez : il signifie « le fait de n'être pas lié » ; traduction approximative et plus simple, « Liberté ». L'homme est sous la menace des liens du mal et de la faute ; ces liens,

1. On peut même, je crois, y faire remonter la croyance à Varuṇa en tant que dieu causant l'hydropisie. L'eau qui s'accumule dans le corps humain doit relever du roi des eaux de l'univers : cela est tout à fait dans l'esprit du vieux temps. Cf. Hillebrandt, *Varuṇa*, p. 63 sq. Bergaigne le conteste (III, p. 155), à tort selon moi.

2. Ainsi un hymne relatif à l'emploi rituel des eaux, tel que R. V. X. 30, s'il eût été composé à une époque plus récente, ne se serait probablement pas borné à une brève mention de Varuṇa dans sa st. 1.

ce sont les Ādityas qui y président, c'est d'eux qu'il en implore la délivrance : on fut donc amené à concevoir une déesse, mère des Ādityas, qui incarnât en elle l'existence libre de tous liens et en accordât la grâce au suppliant, une déesse à qui le captif pût dire : « Qui nous rendra à la grande Aditi, afin que je puisse voir père et mère ? » (R. V. I. 24. 1.) Aussi invoque-t-on Aditi en compagnie d'autres déités libératrices qui effacent les péchés. — « O Agni, enflammé par notre hommage, parle pour nous à Mitra, à Varuṇa, à Indra : le péché que nous avons commis, pardonne-le-nous ; et daignent Aryaman et Aditi le détacher de nous ! » — « Délivrez-nous de la gueule du loup, ô Ādityas, comme un voleur enchaîné, ô Aditi. » — « Le lien d'en haut, ô Varuṇa, enlève-le-nous ; laisse tomber celui d'en bas, dénoue celui du milieu, et puissions-nous, ô Āditya, en ta loi, être sans péché au regard d'Aditi !¹ »

Dans tous ces passages il est clair que la déesse joue le rôle qui convient à son nom. Elle évoque tout particulièrement l'idée de « l'absence de péché »², qu'on lui associe très souvent : « daigne Aditi nous créer innocence ! » « que Mitra et Aditi, que le dieu Savitar nous proclame devant Varuṇa purs de péché » ; une fois on lit « en absence de péché, en *aditité*³ », ou plutôt « en absence de péché, en liberté de [tous] liens », mais avec jeu de mots évident sur le terme « liberté » et le nom de la déesse. Aditi, enfin, est aussi celle qui délivre de l'angoisse (*amhas*), qui règne sur de vastes champs et de vastes demeures, qui embrasse un large espace et qui assure la *sarvatāti*, l'intégrité contre tout accident ; partout apparaît ce caractère de la déesse, antithèse du pouvoir asservissant du péché et du malheur.

1. R. V. VII. 93. 7, VIII. 67. 14, I. 24. 15. Mot à mot, la fin de la dernière strophe, « sans péché pour Aditi », c'est-à-dire sans péché, de façon que la déesse libératrice nous octroie son don de liberté. Cf. Colinet, *Étude sur le mot Aditi*, p. 9.

2. Entendre indifféremment, soit « innocence », soit « absolution des conséquences de la faute de par l'intervention de la puissance divine ».

3. *Anāgāstē adititē* R. V. VII. 51. 1.

Il ne me paraît pas légitime de volatiliser, en quelque sorte, ce concept de la liberté, si intimement lié aux souhaits et aux soucis les plus concrets et les mieux concevables de l'espèce humaine; de le volatiliser, dis-je, en un concept d'infinité, et d'attribuer la paternité d'Aditi à l'essor d'une imagination élançée vers les espaces sans fin entrevus par delà le soleil et l'aurore. Il ne l'est pas davantage, à mes yeux, d'introduire dans la notion d'absence de liens la notion du temps, et de la traduire par « éternité », ou, avec intrusion d'une catégorie objective, par « lumière du jour en tant qu'éternelle ». C'est placer en plein cœur ce qui tout au plus n'intéresse que l'épiderme. Il n'y a de vrai que ceci, à quoi d'ailleurs on doit bien s'attendre : la « Liberté », une fois personnifiée et entrée dans le groupe familial de Varuṇa et de ses frères, revêtit, probablement dès le début, certains attributs concrets, empruntés à la fois à la nature lumineuse et à la royauté souveraine de ces dieux ; cela d'autant plus aisément, que les deux idées de lumière et de liberté étaient étroitement apparentées. — « Qui implore aujourd'hui la bénédiction des dieux ? qui loue Aditi et les Ādityas en vue d'obtenir la lumière ? » — « La lumière impérissable d'Aditi, la déesse puissante par l'ordre, la gloire du dieu Savitar, nous la proclamons. » — « Je vous loue, vous les gardiens du grand ordre (*ṛta*), Aditi, Mitra et Varuṇa, de haute naissance. » — Et l'Aurore est invoquée sous le surnom de « face d'Aditi ».

On ne s'en tient point là. Parce qu'Aditi était la mère des grands souverains de l'univers, parce qu'elle portait un nom abstrait, éminemment favorable à la spéculation et aux subtilités mystiques, elle ne put manquer de s'associer aux plus profonds mystères de la genèse des mondes. La théosophie cosmogonique qui caractérise la dernière manière du Rig-Véda, enseigne qu'elle enfanta Dakṣha (l'Adresse pieuse), qui est le père des dieux ; mais elle est en même temps sa fille : on parle d' « être et non-être au ciel suprême, à la naissance de Dakṣha, dans le sein d'Aditi ». Ces traits de la figure d'Aditi ne méritent pas un plus long examen, et ne sont pas de

nature à égarer un esprit mûr et réfléchi, dans le jugement qu'il portera sur le vrai caractère et le point de départ essentiel du concept de cette déesse.

Il ne reste plus à relever qu'une particularité fréquente, commune au Rig-Véda et aux textes postérieurs : la vache est Aditi, Aditi est une vache¹. « Ne tuez pas la vache sans péché, l'Aditi », dit une stance d'un emploi courant dans le rituel : on a censément destiné une vache au sacrifice, et on lui donne la liberté². Ailleurs on lit : « La vache laitière Aditi se gonfle pour le juste, ó Mitra et Varuṇa, pour l'homme qui sacrifie généreusement. » Dans la liturgie, on interpelle souvent sous le nom d'Aditi une vache quelconque amenée pour les besoins du culte. Serait-il permis de voir dans cette confusion un indice de zoomorphisme primitif de la déesse³ ? et, si cette induction paraissait légitime, ne pourrait-on la pousser plus avant ? En d'autres termes, ainsi qu'on l'a déjà conjecturé plus haut, cette déesse Liberté dont nous avons essayé de pénétrer la nature, n'aurait-elle pas été jadis le produit d'une couche mythologique tout à fait inférieure, une simple déesse Vache, mère du soleil, de la lune et des planètes, ou peut-être, plus exactement encore, une vache-fétiche ?

LES DEUX AÇVINS.

Dans les deux Açvins⁴, le trait qui saute d'abord aux yeux, c'est que ces dieux jumeaux se lient aux phénomènes lumineux du lever du jour. La fête du pressurage du sōma

1. Voir aussi plus haut, p. 58.

2. R. V. VIII. 101. 15. Les mots *gām anāgām* « la vache sans péché » doivent recéler un calembour, soit quelque chose comme « la vache qui n'est pas une non-vache ». D'autre part, *anāgām* rentre dans le type de la phraséologie courante des passages et des concepts relatifs à Aditi.

3. On observera en outre que le R. V. distingue des « déités célestes, terrestres, nées de la vache, relatives aux eaux » (VI. 50. 11), ou des « déités adorables, célestes, terrestres, nées de la vache » (VII. 35. 14, cf. X. 53. 5), et qu'ailleurs il les remplace par « les adorables nés d'Aditi et des eaux et les terrestres » (X. 63. 2). — Cf. supra p. 60 sq.

4. Littéralement « cavaliers » ou « chevaliers ». On a conjecturé plus

commence, dès avant l'aube, par la « litanie du matin » (*prātaranuvāka*) : « récite, ô hōtar, la litanie pour les dieux qui circulent au matin », dit le prêtre chargé des fonctions matérielles du sacrifice au prêtre récitant ; à quoi un ancien texte liturgique¹ ajoute ce commentaire : « Les dieux qui circulent au matin sont Agni, Ushas (l'Aurore) et les deux Açvins. » Dans une variété du sacrifice de sōma, une veillée de fête qui dure toute la nuit est suivie de la même litanie, qui se termine par des hymnes au Soleil en vue d'amener le lever de l'astre². On reconnaît à des indices irréfragables que ces récitations prescrites par les livres rituels remontent aux temps les plus lointains de la poésie védique³. Ces prescriptions ne laissent donc planer aucun doute sur la place qu'occupent les Açvins dans la série des phénomènes naturels : leur règne s'étend de l'apparition encore nocturne d'Agni et de celle de l'aurore⁴, au lever du soleil.

Les données du rituel sont pleinement confirmées par les termes que les hymnes affectionnent au sujet de ces dieux. — « Offrez tout d'abord à ceux qui circulent au matin ; ... car c'est au matin que les Açvins agréent l'offrande. » — « Qu'elle éveille ceux qui au matin attellent leurs chevaux : qu'ils viennent ici, les deux Açvins. » — « Éveille les Açvins, ô Aurore. » — « Vos chars et vos chevaux se manifestent quand l'aurore luit. Ils dissipent le voile des ténèbres et pénètrent à travers l'espace comme le soleil rayonnant. » — « Devant sa sœur l'Aurore s'enfuit la Nuit. La noire cède la voie au clair Soleil. Laissez-vous invoquer, ô dispensateurs de bœufs et de chevaux ; de jour et de nuit, détournez de nous le javelot. » —

haut (p. 61) que c'étaient originairement de simples chevaux. — Ils se nomment aussi Nāsatya, et ce nom inintelligible se retrouve dans l'Avesta, appliqué à un démon malfaisant. — [Cf. V. Henry, *Vedica*, I, 2, in *Mém. Soc. Ling.*, IX, p. 105. — V. H.]

1. Aitar. Br. II. 15.

2. Çāṅkhay. Çr. S. IX. 20; Apast. Çr. S. XIV. 4; etc.

3. Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*, p. 9 et 58.

4. Toutefois le R. V. hésite sur l'ordre de succession des Açvins et de l'Aurore : Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 432.

« Agni est éveillé ; au dessus de la terre se lève le Soleil. La brillante Aurore est apparue superbe en son éclat. Les deux Açvins ont attelé leur char pour le trajet. Le dieu Savitar a incité tous les êtres, pour les faire mouvoir de çà de là. » — « Quand, ô Aurore, tu t'avances avec ta lumière, quand tu luis avec le Soleil, ce char des Açvins roule sur sa route pour la protection des mâles humains¹. »

Le char d'or des Açvins, lumineux, rapide comme la pensée, traîné par des chevaux ailés ou des oiseaux, fait le tour du ciel dans sa course (*cartis*). La mention réitérée de ce *cartis* semble indiquer qu'il s'agit d'un cours fixe et régulier. — « Nous invoquerons aujourd'hui, ô Açvins, votre char, dont les jantes sont intactes et qui fait le tour du ciel. » — « Votre char fait en un jour le tour du ciel et de la terre². » — « Faisant le tour de la terre » (*parijman*) est, pour eux et leur char, une épithète de prédilection ; et il est dit aussi que « à distance ils font le tour du soleil » (R. V. I. 112. 13).

Si maintenant l'on compare le style des hymnes aux Açvins à celui qu'on affecte aux autres divinités matinales, on y aperçoit quelque différence. Le caractère objectif et vivant des images qui peignent Agni rayonnant à travers la nuit ou la claire aurore éveillant les mortels pour leur tâche de chaque jour, perd ici de son intensité ; et, si l'on passe en revue — cela est fort aisé — tous les phénomènes naturels qui accompagnent la venue du jour, on n'y constate rien qui

1. R. V. V. 77. 1, I. 22. 1, VIII. 9. 47, IV. 45. 2, VII. 71. 1, I. 157. 1, VIII. 9. 18. Voir d'autres citations dans Bergaigne, II, p. 431 sq. — Au caractère matinal des Açvins se rattachent aussi sans doute leur richesse en miel, leurs dons de miel, l'outre pleine de miel chargée sur leur char, leur fouet (*kaçā*) qui distille le miel : voir les textes dans Bergaigne, II, p. 433 sq. Ce que dispensent les Açvins, ce n'est à coup sûr ni l'eau du nuage ni le *sōma* ; autrement, l'on ne s'expliquerait point qu'il ne fût jamais question que de « miel » dès qu'ils entrent en scène. Au fond je croirais volontiers qu'il s'agit de la rosée du matin.

2. R. V. I. 180. 10, III. 58. 8. Dans cette dernière strophe il est dit d'eux, comme des chevaux du soleil I. 115. 3, que (mot pour mot) « ils vont autour de ciel et terre en un jour ». De même de l'aurore, IV. 51. 5. Ailleurs (IV. 45. 7) les Açvins « avec leur char font en un jour le tour de l'espace ».

ressemble à la chevauchée des jumeaux à travers le ciel. Il faut donc que le concept primitif se soit fixé sous une forme rigide et altérée par interversion de ses éléments composants : les poètes répètent des formules qu'ils ne comprennent plus, qui leur sont devenues inintelligibles par suite de cette altération. Notre tâche est de retrouver le phénomène naturel dont relève au moins une partie, la partie caractéristique, des descriptions consignées aux hymnes ; et ce phénomène, nous le reconnaitrons à ce qu'il nous offrira lui-même la possibilité d'expliquer le malentendu qui a porté sur les éléments intervertis et désormais incohérents.

Il me semble évident que l'étoile du matin seule répond à ces exigences¹ : elle est, avec le feu qu'on allume à l'aube, avec l'aurore et le soleil, l'unique puissance lumineuse à laquelle l'imagination, peuplant de figures divines le ciel matinal, et le culte, glorifiant le lever du jour, pussent assigner la place que nous voyons tenir aux Açvins. Les détails concordants sont le moment de l'apparition, la nature lumineuse, le vol à travers le ciel, la route fixe suivie chaque jour par retours périodiques, comme ceux du soleil et de l'aurore. Le seul détail discordant, c'est la dualité des Açvins. Mais notre conjecture ne se vérifie-t-elle point, du fait qu'il suffit d'admettre une interversion aisément compréhensible, pour faire rentrer ce trait lui-même dans l'accord général ? La représentation de l'étoile du matin est inséparable de celle de l'étoile du soir : c'est celle-ci qui est l'autre Açvin. Ainsi la contradiction constatée entre le phénomène et le mythe se réduit à ceci : l'étoile du matin et celle du soir sont éternellement séparées ; les deux Açvins sont indissolublement unis dans le ciel du matin.

L'altération, on le voit, est assez faible. On lit dans un hymne aux Açvins (R. V. V. 77. 2) : « Sacrifiez le matin et mettez en mouvement les Açvins. On n'adore point les dieux

1. L'idée n'est pas neuve : il y a longtemps que le problème est résolu (cf. notamment Mannhardt, *Zeitschr. f. Ethnologie*, VII, p. 12 sq.) ; mais la solution n'a pas rencontré toute la faveur qu'elle méritait.

le soir ; cela ne leur est point agréable. » Cette préférence que le culte donne au matin sur le soir a pu bien aisément déplacer, sans y rien changer, le couple divin matinal-vespéral, et le transférer tout entier au matin. Qu'on songe à l'importance que donne à l'aurore la poésie du culte védique, laquelle ignore à peu près le crépuscule du soir. Que l'on compare aussi la transformation toute pareille du couple solaire-lunaire de Mitra et Varuṇa, en un couple de dieux qui occupent un même trône et dont l'œil est le soleil: transformation si complète qu'à peine quelques indices trahissent encore l'opposition des deux astres, l'un diurne, l'autre nocturne. En fait, il semble bien que les textes nous aient également conservé quelques indices, soit de la primitive séparation des Açvins, soit de la relation de l'un d'eux avec le soir : le Rig-Véda les qualifie de « nés séparément », de « nés ici et là » (V. 73. 4, I. 181. 4); et un fragment de strophe, d'origine inconnue, commente ces épithètes : « L'un est dit enfant de la Nuit ; l'autre est ton fils, ô Aurore !. » On se demande (IV. 3.6) ce qu'Agni dénoncera des péchés des hommes « au Nāsatya qui fait le tour de la terre » : voilà donc un Açvin au singulier². Et enfin, dans nombre de passages, il est question d'invoquer les deux dieux matin et soir³.

Notre interprétation est encore confirmée par celui d'entre les mythes des Açvins qui sans doute tient dans nos textes le plus de place : le mythe des Açvins et de Sūryā. Une jeune

1. Yaska XII. 2. La métrique du fragment, à supposer que d'autres arguments fissent défaut, interdirait de le croire très moderne. Cf. Taïtt. Āraṇ. I. 10. 2, où les Açvins sont dits « luisants enfants de la nuit ». Dans le même passage (1), l'un a un aspect brillant (*çukra*), l'autre un aspect d'argent (*rajata*); mais *rajatam* pourrait être une faute de texte pour *yajatam*, R. V. VI. 58. 1. La strophe R. V. I. 181. 4 citée au texte nomme ensuite les pères des Açvins : le *sumakha* (« héros », car ce mot sert d'épithète pour Agni, Indra, Rudra, les Maruts) et le ciel; mais cela ne nous apprend rien.

2. [Mais il se pourrait que ce fût un adjectif : cf. V. Henry, *Vedica*, n° 17, in *Mém. Soc. Ling.*, X, p. 104. — V. H.]

3. R. V. VIII. 22. 14, X. 39. 1, X. 40. 4 (et cf. 2). Voir Bergaigne, II, p. 500.

fille, tantôt nommée Sūryā, — forme féminine du nom usuel du soleil (*sūrya*), — tantôt qualifiée de « fille du Soleil » (*sūryasya duhitā*), séduite par la jeunesse et la beauté des Açvins, monte sur leur char et les choisit pour époux. « Avec des oiseaux, ils sont deux qui volent en compagnie d'une », est-il dit des Açvins et de Sūryā, dans un hymne qui décrit successivement, en courtes formules énigmatiques, toutes les principales divinités (VIII. 29. 8) : on voit que l'union avec Sūryā passe pour l'aventure capitale de la vie des Açvins'. — « Il se montre, votre fougueux attelage, de par lequel vous êtes devenus les époux de Sūryā » (IV. 43. 6). — « Votre char, ô Nāsatyas, la fille du Soleil l'a choisi, ensemble et votre splendeur » (I. 117. 13).

Ici, l'idée que nous nous étions faite des Açvins, exclusivement d'après la documentation hindoue, se vérifie par les données de la mythologie comparée² : ces cavaliers, fils du ciel, qui traversent les espaces avec Sūryā, il est impossible de les séparer des célèbres chevaliers³ que les Grecs nomment Διὸς κούροι et de leur sœur Héléne⁴ ; mais leurs plus proches parents, ce sont les « fils de Dieu »⁵ des chansons lettonnes, qui s'en viennent à cheval demander la main de la fille du

1. Est-ce de ce tableau à trois personnages que procède la visible prédilection des hymnes aux Açvins pour le nombre « trois », déjà constatée par Bergaigne, II, p. 500 ? Je ne me hasarderai pas à interpréter ce détail numérique.

2. Je m'appuie ici, soit pour les faits, soit pour les conclusions qu'ils autorisent, sur l'article de Mannhardt, *die lettischen Sonnenmythen*, in *Zeitschr. für Ethnologie*, VII. Voir aussi, pour ce qui concerne la mythologie des Slaves méridionaux : Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, p. 4 sqq.

3. Les Dioscures ont beaucoup plus nettement que les Açvins maintenu ce trait distinctif ; mais le seul nom de ceux-ci atteste qu'il leur appartenait également.

4. Les Dioscures résident ἐτερόμεροι au ciel et dans les enfers : autre inversion du mythe, puisqu'en fait l'étoile du matin ou celle du soir apparaît toujours isolée. N'y a-t-il pas là encore, tout comme dans le Vēda, une trace de la nature réelle des deux phénomènes, identiques et jamais simultanés ?

5. Le mot se rencontre aussi au singulier, chacun des deux astres étant alors pris à part.

Soleil¹. Or l'une de ces chansons nous dit en propres termes de quel phénomène naturel relèvent ces fils de Dieu : « L'étoile du matin avait pris sa course, pour chercher la fille du soleil. »

Quant à la nature de cette déesse védique et lettonne à la fois, je ne crois guère, quoi qu'on en ait dit, qu'elle représente le crépuscule du matin ou « la nymphe de la nuée² ». Il me semble qu'un être qui s'unit à l'étoile du matin ou voyage avec elle le long de la voûte céleste, doit être une apparition céleste de même genre qu'elle. Chez les Lettes, la fille du soleil, outre l'étoile du matin, épouse aussi la lune; la Sūryā védique s'unit aux Açvins, mais aussi à Sōma, qui est la lune : qui peut bien épouser la lune, sinon le soleil ? et le nom même de Sūryā, à qui convient-il mieux qu'au soleil en personne ? La qualification de « fille du Soleil », commune aux Hindous et aux Lettons, s'explique tout naturellement comme l'expédient imaginé par une époque postérieure où l'on était accoutumé à attribuer au Soleil le sexe masculin³.

Le Vēda célèbre le pouvoir tutélaire des Açvins : ils délivrent de tous maux, et le rapprochement des Dioscures montre que cette idée remonte à la période indo-européenne. L'étoile qui, dans les périlleuses ténèbres de la nuit annonce le retour sauveur de la lumière, était saluée comme la manifestation d'une déité secourable. Mais c'est surtout au péril de mer que s'emploient Açvins et Dioscures⁴. Le Vēda leur

1. Tantôt pour eux-mêmes, tantôt pour la Lune (masc.). C'est tout de même que dans l'hymne nuptial R. V. X. 85, où Sōma (la lune) épouse Sūryā (le soleil fém.), les Açvins sont les messagers de mariage.

2. La première hypothèse est celle de Mannhardt, *loc. cit.*, p. 295; la seconde, celle de E. H. Meyer, *Indog. Mythen*, II, p. 673.

3. Il est vrai que les Lettes, pour qui Saule est une déité féminine, n'avaient nul besoin de ce détour; mais ils peuvent l'avoir reçu en héritage d'une époque antérieure.

4. Cette concordance indo-hellénique mérite d'être prise en considération dans l'examen de la question de savoir si les Indo-Européens ont connu la mer. Les documents grecs donneraient à penser qu'au nombre des météores qui sauvent du péril de mer on comptait le feu Saint-Elme.

attribue souvent un navire, des bateaux ; on les prie d'apporter des trésors « de la mer ou du ciel » (I. 47. 6), et on leur dit que « leur char fait largement le tour du ciel lorsqu'il arrive de la mer » (IV. 43. 5). Ils sauvent des eaux Bhujyu : suivant un poète, ce sont des compagnons perfides, suivant un autre, c'est son propre père Tugra, qui l'y avait abandonné, « comme un mourant son patrimoine ». — « C'est là, ô Açvins, que vous avez montré votre force, dans la mer où il n'y a ni arrêt ni assiette ni prise, lorsque vous avez ramené chez lui Bhujyu, monté sur votre navire aux cent avirons » (I. 116. 5)¹.

Ils sauvent du naufrage, mais aussi de toutes autres angoisses : médecins, ils guérissent les malades ; ils rendent la vue à l'aveugle, l'usage des jambes au paralytique, la jeunesse au vieillard. A la vierge qui vieillit dans la maison paternelle, ils donnent un époux, un enfant à la femme de l'eunuque. Ils protègent le faible, le persécuté, la veuve, tirent la caille de la gueule du loup, apportent le rafraîchissement à celui que l'ardeur dévore. Les hymnes qu'on leur adresse ne tarissent pas sur de telles louanges ; mais, conformément à leur style habituel, ils se contentent d'allusions rapides à des exploits dont le moindre détail était sûrement connu de tous. Avec Indra, les Açvins sont les héros typiques des contes de grâces divines : Indra figure plus particulièrement dans ceux où il s'agit d'ennemis à terrasser ; les Açvins, dans ceux où sans combat on arrache une victime au danger. On ne parviendra pas, et aussi bien ne s'efforcera-t-on point, à expliquer ces récits par des mythes naturalistes où l'étoile du matin jouerait quelque rôle. Le marin en péril de mer, la fille depuis longtemps nubile, l'épouse de l'eunuque, ce sont là des créatures humaines, et rien autre chose ; et leurs merveilleuses aventures ne sont nées que de l'imagination des

1. D'une manière générale, on peut dire que les Açvins font franchir à leurs protégés la mer, et Indra, les rivières : c'est Indra qui préside aux marches de guerre et d'immigration des Āryas à travers les grands fleuves qui sillonnent la contrée védique.

conteurs, qui s'ingéniaient à varier le récit des grâces dispensées par les dieux tutélaires entre tous, vainqueurs de toute misère et de toute souffrance.

RUDRA.

Rudra passe généralement pour un dieu de l'orage. Le poète védique, en tout cas, ne l'a point envisagé sous ce jour. Nous savons, par les hymnes aux Maruts, comment le Véda décrit la course fougueuse des vents : les éclairs brillent ; les flots de pluie traversent les airs et se déversent sur les plaines de la terre ; les montagnes tremblent et les forêts se courbent terrifiées, quand mugit sur elles l'armée déchainée de ces dieux redoutables. Rien de pareil dans les hymnes à Rudra, dont la phraséologie courante est toute différente : on craint les traits du formidable archer ; on le supplie d'épargner aux hommes et au bétail les fléaux et la mort, de leur dispenser ses miraculeux remèdes. — « Loue le glorieux sur son trône, le jeune, dont l'assaut est terrible comme celui d'une bête féroce. Aie pitié, ô Rudra, du chantré qui te loue. Que tes troupes aillent terrasser d'autres que nous. Que l'arme de Rudra nous dépasse ; qu'il nous dépasse, le vaste courroux du monstre. Détends tes arcs puissants en faveur de nos amis les généreux ; fais merci et sois propice à leurs enfants et aux enfants de leurs enfants » (R. V. II. 33. 11 et 14). — « Le rouge sanglier du ciel, le monstre, qui porte les cheveux roulés en forme de coquille, nous l'implorons avec piété. Lui qui tient en main les meilleurs remèdes, puisse-t-il nous donner protection, refuge et salut!... Ne nous frappe pas, ô Rudra, ni grand ni petit, ni adolescent ni adulte, ni père ni mère, ni notre corps qui nous est cher » (I. 114. 5 et 7).

Le Rig-Véda ne consacre à Rudra que peu d'hymnes : c'est évidemment que son caractère sinistre l'excluait du nombre des dieux dont on devait chanter les louanges au sacrifice de sōma¹. Il n'en faut pas conclure que cette sombre et effroyable

1. R. V. I. 122. 1 indiquerait-il une participation de Rudra à la boisson de sōma ?

figure n'ait été, aux temps anciens, qu'une déité d'arrière-plan. Encore moins, de ce que le style de ses hymnes a pris un certain caractère de sérénité hiératique conforme à l'esprit du Rig-Véda, se laissera-t-on amener à méconnaître la saugerie repoussante qui certainement entourait à l'origine toutes les représentations relatives à ce dieu. Tel qu'il nous apparaît dans les textes védiques plus récents, dont nous allons nous occuper, tel il était, essentiellement, de temps immémorial : si ses traits s'adoucissent précisément dans le recueil le plus ancien de la poésie védique, c'est pure affaire d'histoire littéraire.

Un texte de Brāhmaṇa¹ rapporte que Prajāpati se changea en antilope mâle, pour consommer l'inceste avec sa fille, devenue antilope femelle, et que les dieux cherchèrent en vain un vengeur qui fût capable de châtier ce crime. « Alors ils mirent en tas toutes les substances les plus redoutables qui résidaient en eux-mêmes, et de là naquit ce dieu. » Formidable est sa manifestation. Dès le Rig-Véda, il reçoit l'épithète de « rouge », et le rouge, sans doute en tant que couleur du sang, symbolise la mort et toutes les épouvantes² : les condamnés à mort sont vêtus de rouge ; de fleurs rouges est tressée la guirlande mortuaire ; les charmes magiques qui doivent causer la mort emploient des accessoires de cette couleur. La littérature védique plus récente enseigne que « son ventre est bleu-noir, rouge son dos : du bleu-noir il enveloppe l'ennemi et le rival ; avec le rouge il frappe celui qui le hait³. » Ses autres attributs sont la touffe de cheveux bleu-noir, l'arc et les flèches. Il occupe, par rapport aux autres dieux, une place à part, due à son caractère malfaisant et au scrupule qu'on se faisait de l'associer dans le culte aux effusions de confiance inspirées par les dieux tutélaires. Un texte des Brāhmaṇas⁴ distingue, outre les trois classes des Dieux, des Mânes et des hommes, une quatrième classe

1. Aitar. Br. III. 33.

2. Cf. Pischel, *Zeitschr. der Morgenländ. Ges.*, XL, p. 119.

3. A. V. XV. 1. 7 et 8.

4. Taittir. Aran. V. 8. 4. 5.

d'êtres, celle des « Rudras ». Dans un autre¹ on lit : « De par le sacrifice [qu'ils offrirent] les dieux montèrent au ciel ; mais le dieu qui règne sur le bétail (Rudra) demeura ici-bas. »

Les mesures de préservation dont s'entoure le culte de Rudra, au même titre que celui des morts, trouveront leur place dans l'exposition qui sera consacrée au culte. L'on se bornera ici à mentionner le verbe sanscrit qui caractérise les oblations qu'on lui présente : c'est *nir-ava-dā*, qu'on pourrait traduire par « dépêcher », c'est-à-dire lui donner sa part afin qu'il s'en aille². A cette idée répond bien le procédé dont on use assez souvent envers Rudra, en conclusion d'une série d'offrandes consacrées à d'autres dieux : on lui offre à part quelque reste ou rebut, pour qu'il ne demeure point à vide. On trempe, par exemple, dans le beurre d'offrande ou tout autre mets une poignée de la jonchée, qu'on jette ensuite au feu en disant : « Toi qui es le seigneur du bétail, ô Rudra, taureau qu'on mène au cordeau, ne fais point de mal à notre bétail : que ceci te soit offert³. » Après le repas quotidien, il faut aller « répandre pour Rudra, dans la direction du nord, sur une place pure », les restes d'aliments qui se sont attachés au fond des pot-au-feu : « ainsi l'emplacement de la maison porte bonheur⁴. De cette prescription et d'autres informations constantes, il ressort également que la demeure de Rudra se trouve au nord, tandis que tous les autres dieux résident à l'orient. Or, au nord du pays védique, s'élèvent les montagnes : ainsi s'expliquent les fréquentes désignations de Rudra comme habitant de la montagne, voyageur dans la montagne, protecteur des monts ; dans un sacrifice pour la prospérité du bétail, où on l'invoque sous divers noms, on

1. Çatap. Br. I. 7. 3. 1.

2. Voir les considérations générales qui précèdent notre étude du culte. — L'emploi du verbe *ava-dā* dans le R. V. (II. 33. 5) montre que ce trait distinctif du culte de Rudra remonte aux plus anciens âges.

3. Gōbh. Gr. S. I. 8. 28.

4. Āpast. Dh. II. 2. 4. 23.

invoque aussi « la montagne »¹. C'est là qu'il vit avec son épouse, Rudrāṇī, assez souvent nommée.

Celle-ci joue dans le culte un rôle beaucoup plus important qu'aucune des autres épouses de dieux, Indrāṇī et similaires, qui ne sont que des entités vagues et effacées. Parfois encore il est question des fils de Rudra, « Bhava et Çarva, qui volent à travers la forêt, comme des loups en quête de proie². » Mais son escorte habituelle, ce sont ses bandes, qui se ruent sur les hommes et les bestiaux, semant sur son ordre la maladie et la mort, « les hurlantes, les contre-hurlantes, les co-hurlantes, les quêtantes, les sifflantes, les carnassières³ », à qui, dans le sacrifice à Rudra, on réserve, enduit de sang, le contenu des entrailles de la victime. Fait digne de remarque : parmi les descriptions de ce sacrifice, il en est une qui, en accompagnant cette oblation de termes qui ne sauraient convenir qu'aux bandes de Rudra, l'assigne en même temps aux serpents. « Il se tourne vers le nord et présente l'oblation aux Serpents en disant : O siffleuses, hurleuses, quêteuses, gagneuses, ô Serpents, prenez ce qui est ici pour vous. Le sang et le contenu des entrailles qui s'est écoulé là, ce sont les Serpents qui le prennent⁴. » Le sens attaché ici au concept des troupes de Rudra est très caractéristique, mais, autant que j'en puis juger, tout à fait exceptionnel⁵.

1. Kauçika S. 51. 7.

2. Çāṅkh. Çr. S. IV. 20. 1.

3. Çāṅkh. Çr. S. IV. 19. 8.

4. Açval. Gṛ. S. IV. 8, 28, et cf. Winternitz, *Sarpabali*, p. 41. Cet auteur s'étonne des épithètes féminines appliquées aux *sarpās* (masc.) : ce sont tout bonnement les épithètes propres aux *rudrasēnās* (fém.) transportées de toutes pièces.

5. M. Winternitz (*loc. cit.*) donne pour un autre exemple de la connexion établie entre Rudra et les serpents l'invocation prescrite, aux endroits où gisent ces reptiles, « hommage au Rudra qui réside parmi les serpents » : Hiraṇyak. Gṛ. S. I. 5. 16. 10. Mais ce qui en atténue la valeur, c'est qu'elle n'est qu'une des très nombreuses formules analogues qu'en toute sorte d'endroits marqués d'une particularité quelconque il convient d'adresser « au Rudra qui réside ici ou là » : cf. infra p. 185-186.

La puissance du dieu se manifeste à la fois par la maladie et la guérison. Son javelot, c'est la fièvre et la toux. On prie sur le malade cette formule : « La flèche que Rudra a lancée en tes membres et en ton cœur, à cette heure nous la tirons hors de toi en tous sens¹. » Au témoignage unanime du Rig-Véda et des écrits plus récents, ce ne sont pas les hommes seuls que menacent ses assauts, mais aussi le bétail, qui d'ailleurs dépend tout particulièrement de la puissance mal-faisante et tutélaire de ce dieu. Une de ses appellations courantes est « seigneur du bétail » : c'est à lui qu'on sacrifie pour guérir ou prévenir la maladie des troupeaux²; car, s'il envoie le fléau, il peut aussi le bannir, lui « le meilleur médecin entre les médecins »³.

Les textes védiques récents présentent, en ce qui concerne Rudra, une particularité qui ne se laisse pas apercevoir encore dans le Rig-Véda : ce sont des cumuls de dénominations, des cumuls de résidences longuement énumérées, une tendance, enfin, à lui attribuer une omniprésence partout manifestée, à multiplier son être et à l'étendre à l'infini. On le célèbre comme le grand dieu, le souverain, le seigneur du bétail, le propice, le puissant, le formidable. Il y a une section du Yajur-Véda qui justifie, et bien au delà son titre, « chapitre des cent Rudras »; car les surnoms de Rudra s'y pressent en foule, ainsi que ceux des Rudras, « qui résident sur terre par milliers de milliers... les Rudras de la terre, de l'espace, du ciel ». — « A lui tous les noms, toutes les armées, toutes les sublimités⁴. » — Partout on a le sentiment de sa dangereuse approche. Si l'on arrive à un carrefour, il faut dire : « Hommage à Rudra, qui réside sur les chemins, dont la flèche est le vent ! Hommage à Rudra, qui réside sur les chemins ! » Des formules pareilles sont prescrites, à

1. A. V. XI. 2. 22, VI. 90. 1.

2. Aṣval. Gr. S. IV. 8. 40 sq.; Kauç. S. 51. 7; etc.

3. Son remède spécifique s'appelle *jalāsha*. Le sens de ce mot serait « urine », d'après M. Bloomfield, *Amer. Journ. of Philol.*, XII, p. 425 sq.

4. Aṣval. Gr. S. IV. 8. 29.

réciter respectivement: sur un fumier, à Rudra qui réside parmi le bétail; en une place hantée des serpents, à Rudra qui réside parmi les serpents; si l'on est pris dans un tourbillon de vent, à Rudra qui réside dans les airs; si l'on plonge en une grande rivière, à Rudra qui réside dans les eaux; enfin, dans les beaux sites, sur les emplacements de sacrifice, auprès de grands arbres, au Rudra qui demeure en tel ou tel lieu, selon l'endroit où l'on se trouve¹. Le brahmane qui a achevé son temps d'études, soumis en toutes ses actions aux règles d'une très rigoureuse étiquette, doit, s'il accède au village par tout autre chemin que la route habituelle, faire « hommage à Rudra, le seigneur de l'emplacement² ». Dans la solitude Rudra manifeste soudainement sa présence: « les bouviers l'ont vu; elles l'ont vu, les porteuses d'eau³ ». Dans la forêt, tous les animaux sauvages et les oiseaux lui appartiennent; sa puissance divine s'étend sur les eaux, règne sur les poissons et les dauphins. Il est le seigneur des champs et des arbres: s'il dépose son arme, c'est sur l'arbre le plus élevé⁴. Debout dans l'espace, il embrasse la terre entière du regard de ses mille yeux, et de la mer orientale à la mer occidentale son javelot atteint le but⁵.

Si, en présence de cette ubiquité omniforme du grand dieu, il nous est permis de poser la question de son origine et de sa nature premières, j'ose dire qu'on le concevra difficilement comme un dieu de l'orage. Sans doute, il est le père des Maruts, que par cette raison l'on surnomme Rudras; mais on n'en peut conclure qu'il incarne le même phénomène naturel que ses prétendus fils. « Nul ne connaît leur naissance », dit des Maruts le Rig-Véda (VII. 56. 2): lors donc qu'on les désigne comme enfants de Rudra, c'est tout simplement que les vents accourent des lointains mystérieux, du

1. Hiranyak. Gr. S. I. 16. 8 sqq. Cf. Pārask. III. 15. 7 sqq., où sont encore mentionnés le Rudra qui réside dans les bois, celui qui réside sur la montagne, celui qui réside parmi les Pères (Mânes).

2. Apast. Dh. I. 11. 31. 23.

3. Taittir. Samh. IV. 5. 1. 3.

4. Taittir. Samh. IV. 5. 10. 4.

5. A. V. XI. 2. 23 sqq.

désert des monts et des forêts, pour se ruer sur les demeures humaines, du même assaut furieux que Rudra et ses traits qui sèment les fléaux ; et, si le vent est sa flèche, si lui-même, dans le « chapitre des cent Rudras¹ », est surnommé le seigneur de la pluie, des nuées, des éclairs et des vents, ces appellations perdent toute leur valeur, à être noyées parmi une masse d'autres qui rangent dans les attributions de Rudra les phénomènes les plus variés de la nature ambiante.

L'affinité de Rudra avec les vents et la tempête cède le pas, en constance et en profondeur, à celle qui l'unit aux forêts et aux montagnes, ainsi qu'à sa puissance nocive et morbide. Il a beau être censé résider en tous lieux : monts, bois et arbres apparaissent comme ses habitats essentiels ; c'est là qu'il se tient, armé de son arc, chasseur sauvage. Dans cet ensemble de représentations ont pu confluer bien des éléments, dont il serait téméraire de vouloir faire le départ. Il est fort possible que le simple concept de malins esprits des morts ait atteint, dans la personne de Rudra, un développement qui l'ait égalé à celui des dieux du ciel². Mais ce qu'on y reconnaîtra surtout, à des traits qui d'ailleurs restent aisément compatibles avec cette croyance animique, c'est la figure d'un dieu des monts et des bois, qui tantôt demeure unique en sa sublimité divine, tantôt se multiplie en un peuple innombrable de Rudras³. Je le crois proche parent des créations de la mythologie européenne dont Mannhardt a déroulé le magistral tableau : faunes, silvains, hommes des bois, génies des solitudes, et tous leurs similaires. C'est du désert, de la forêt vierge, de la montagne, que viennent aux demeures humaines les esprits des maladies ou les flèches de la contagion⁴, bandes armées ou traits redou-

1. Taittir. Samh. IV. 5. 7. 2.

2. Cf. supra p. 52.

3. Mannhardt a montré que les dieux des bois ont une tendance marquée à se transformer en dieux de l'orage : ainsi s'expliqueraient les relations, — bien superficielles, d'ailleurs, si je ne m'abuse, — du Rudra védique avec la tempête.

4. Cf. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, p. 14 et 22 sq.

tables du dieu qui rôde à travers les monts ; et, comme on invoque pour la santé des troupeaux ses congénères européens, Mars Silvanus et autres¹, ainsi Rudra est le seigneur du bétail. Issu d'une mythologie grossière, entièrement étranger au cycle des déités nobles et célestes, entouré de visions sinistres, ce dieu aux traits sauvages se prêtait bien plus aisément que tout autre aux rêves malsains de l'hindouisme décadent. On ne s'étonne pas de le voir, au cours des siècles, subsister jusqu'à nos jours sous les traits essentiels de Çiva, le plus formidable des dieux hindous.

AUTRES DIVINITÉS.

Nous avons étudié avec tout le détail nécessaire les principales figures du panthéon védique. Nous pouvons nous borner à un court aperçu des autres personnages divins.

Aux vents et aux orages président les Maruts, puis le dieu du vent, tiré à deux exemplaires, Vāyu et Vāta, enfin le dieu de la pluie et de la tempête, Parjanya.

Les Maruts. — La tradition qui nous donne les Maruts pour les dieux du vent ne soulève pas l'ombre d'un doute². Ils sont fils de Rudra³, et de la vache mouchetée, Pr̥ṇi, qui sans doute est la nuée d'orage parsemée de taches. Ils forment une troupe de jeunes héros richement parés, qui s'avancent en pompeux cortège, portant des lances resplendissantes, des colliers d'or sur la poitrine, montés sur des chars que traînent des juments ou des antilopes mouchetées. Orages, ondées et éclairs leur font escorte. « Ils ont attelé au timon les vents en guise de chevaux ; ils ont fait de leur sueur la pluie, les

1. Mannhardt, *op. cit.*, I, p. 141, II, p. 103, 114, 119 et 146. Sur le Silvain patron des troupeaux et le Silvain malfaisant, voir aussi Castrén, *Finn. Myth.*, p. 97 sq. et 108.

2. M. E. H. Meyer les tient pour « des âmes humaines métamorphosées en vents immortels » : *Indogerm. Mythen*, I, p. 218. Il m'est impossible de rien entrevoir de pareil dans le Véda ; mais, en théorie, le processus ne serait pas inadmissible.

3. Cf. supra p. 186.

« fils de Rudra » (R. V. V. 58. 7). De la mer ils font lever la pluie pour la répandre sur la terre ; ils ébranlent la terre et les monts ; les forêts se courbent dans la terreur de leur course vertigineuse ; ils créent les ténèbres en plein jour, lorsqu'ils inondent la terre des torrents de la pluie de Parjanya.

Vāyu et Vāta. — Côte à côte avec ces dieux multiples, ces essaims des vents, nous apparaît le Vent lui-même, divinité unique, mais qui, sous deux noms différents, Vāyu et Vāta, nous révèle deux phases distinctes d'évolution d'un seul et même concept naturaliste.

L'un et l'autre mot signifie « vent » ; mais le premier est, comme nom commun, extrêmement rare dans le Vēda ; c'est le second qui est le terme usuel et courant. Aussi Vāyu n'est-il un dieu du vent que dans le sens où Indra est un dieu de l'orage. Son antique symbolisme est à demi effacé : on lui adresse des formules toutes faites, par lesquelles on le convie à venir avec la longue suite de ses attelages (*niyutas*), à boire le sōma, dont les prémices lui reviennent de droit, parce qu'il est le plus rapide des dieux. Tout autre est Vāta : l'étiquette liturgique ne lui réserve aucune place d'honneur ; mais il a gardé intacts ses attributs, le souffle du vent, son bruissement et sa fraîcheur. « Je veux louer en sa grandeur le char de Vāta. Son fracas s'avance tonnant, brisant tout. Il remue le ciel et y répand un rouge éclat ; il marche et fait voler en tourbillon la poussière de la terre.... Au sein de l'espace il vague sur ses chemins ; il ne se repose pas un seul jour. Lui, l'ami des eaux, le premier-né, le saint, où est-il né ? d'où est-il issu ? Haleine des dieux germe de l'univers, ce dieu circule où il lui plaît : on entend son murmure ; mais lui, on ne le voit pas. A lui, à Vāta, nous voulons faire oblation » (R. V. X. 168).

Parjanya. — Il est intéressant de voir la connexion naturelle du vent avec l'orage et la pluie se personnifier en deux couples divins. Vāyu est constamment associé à Indra : tous deux occupant une place éminente dans le rituel ; tous deux ayant perdu de leurs traits originaux. De son côté, Vāta

marche de pair avec Parjanya, et celui-ci est le véritable et vivant dieu de l'orage et de la pluie aux temps védiques¹. On a vu plus haut comment le cycle des phénomènes orageux, stéréotypé, raidi et si peu compris du poète lui-même dans les hymnes à Indra, emplit de saisissante et pittoresque vérité ceux qui s'adressent à Parjanya. « Il frappe les arbres et il frappe les sorciers malins. Tous les êtres redoutent le puissant qui brandit son arme. Devant celui qui a la force du taureau, s'enfuit l'innocent lui-même, quand Parjanya tonnant atteint les malfaiteurs. Comme un cocher excite du fouet ses chevaux, il fait apparaître ses courriers pluvieux. Du lointain s'élève le rugissement du lion, lorsque Parjanya crée la nuée de pluie. Les vents soufflent, les éclairs volent, les plantes se dressent, le disque solaire se gonfle de moiteur. Le suc nourricier naît pour tous les êtres, quand de sa semence Parjanya féconde la terre.... Tu as plu ta pluie : cesse maintenant. Tu as fait praticables les stériles étendues. Tu as créé des plantes pour la nourriture, et tu as pour les êtres trouvé la sagesse » (R. V. V. 83).

Les dieux qui vont nous occuper ne représentent plus aucun objet ni pouvoir naturel déterminé, ou du moins immédiatement reconnaissable, mais simplement certains types d'action ou certaines sphères d'activité.

Vishṇu. — Vishṇu ne joue dans le Vêda qu'un rôle insignifiant. Toute sa mythologie tient presque en un seul exploit ; il a mesuré le monde en trois pas². — « Trois fois

1. On sait que son nom date de l'unité indo-européenne: cf. le Perkunas lithuanien, le dieu et la déesse scandinaves Fjörgyn. Selon M. Hirt, il signifierait « dieu des chênes »: *Indog. Forschungen*, I, p. 481.

2. Faut-il rapprocher des trois pas de Vishṇu les trois pas que font, dans la doctrine de Zoroastre, les Amshaspands pour s'élever de la terre à la sphère du soleil? Dans le rituel avestique, les trois pas de l'officiant symbolisent cette ascension ; et de même, en liturgie védique, le sacrifiant fait trois pas en imitation de ceux que fit Vishṇu pour descendre du ciel en terre ou monter de la terre au ciel. Cf. la traduction française de l'Avesta par J. Darmesteter, I, p. 401, et Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 171 sq.

le dieu a marché, le seigneur des vastes demeures, là où les dieux se repaissent de délices. » — « Trois fois ce dieu a parcouru la terre que voici.... Par dessus la terre Vishṇu a passé, propice à l'homme en vue de l'habitat... Il a créé les vastes demeures. » — « Vishṇu, en trois pas, a dépassé le monde terrestre, pour se rendre en des habitats lointains. Deux des pas de cet émule du soleil, le mortel pieux les contemple ; le troisième, nul ne l'atteint, non pas même l'essor des oiseaux ailés. » — « Dans ses trois vastes pas réside tout ce qui est. » — « Lui qui seul soutient le triple univers, ciel et terre, et tout ce qui existe¹... » — Le troisième pas mène au séjour où Vishṇu « règne par delà l'espace que voici » : « ce séjour de Vishṇu, les généreux² le contempnent éternellement, comme l'œil³ qui s'ouvre en plein ciel⁴ ».

On se plaît à voir en Vishṇu un dieu solaire : ses trois pas seraient les trois principales positions du soleil, lever, zénith et coucher. Il n'est pas impossible, en effet, qu'à force de se ternir et de s'altérer la figure d'un antique dieu solaire ait tourné au Vishṇu védique ; mais la vraisemblance m'en échappe entièrement, et je ne puis découvrir en ce dieu la moindre trace de solarité. Si à son propos il est question de lumière, il ne se distingue pas à ce point de vue de la moyenne des dieux védiques. On n'y aperçoit pas non plus la moindre allusion, authentiquement datée, à la marche du jour, — matin, midi et soir, — et les trois pas répondent fort mal à cette triade. On vient de voir à quel point sont flottantes les données sur l'espace parcouru en trois pas : tantôt le dieu a passé trois fois par dessus la terre ; tantôt il a marché ses pas aux lieux où les dieux se repaissent de délices ; tantôt il semble que les trois pas correspondent aux trois divisions de l'univers, ciel, espace et terre⁵. Il y a toutefois

1. R. V. VIII. 29. 7, VII. 100. 3-4, I. 155. 4-5, I. 154. 2 et 4.

2. C'est-à-dire, très probablement, les défunts qui, en récompense de leur libéralité envers les prêtres, habitent les célestes demeures.

3. Le soleil.

4. R. V. VII. 100. 5, I. 22. 20.

5. C'est là le concept dominant dans les Védas postérieurs: Vaj. Samh. 2. 25. 12. 5 etc.

un détail assez constant : le troisième pas est d'une nature spéciale et sublime ; il mène au monde mystérieux des suprêmes hauteurs. Or le troisième pas du soleil, c'est la descente à l'abîme des ténèbres ¹.

Pour moi, le motif dominant dans la conception de Vishṇu², c'est l'infinité de l'espace : Vishṇu est le dieu qui parcourt cette étendue, et partant l'ordonne, la dispose en quelque sorte, la conquiert au profit de l'humanité. En effet, l'adjectif *uru* « vaste » et surtout le préfixe qui implique séparation en étendue (*vi*), reviennent avec une fréquence caractéristique chaque fois qu'il est question de Vishṇu³. La notion sur laquelle on insiste, ce n'est pas qu'il ait donné la terre aux hommes pour demeure, mais qu'il a mesuré les étendues de la terre en vue de l'habitat humain ; ce n'est pas qu'il séjourne dans les hauteurs, mais que la hauteur suprême est le but atteint par son troisième pas. Dans ma pensée, qui me semble confirmée par l'indécision des poètes védiques quand ils cherchent à localiser les trois pas, le nombre « trois » ne répondrait originairement à aucune réalité con-

1. [Très juste ; mais pourquoi le mythe de Vishṇu n'aurait-il pas subi une interversion au moins aussi concevable que celle qu'admet M. O. pour ceux de Varuṇa et des Aṣvins ? — V. H.]

2. J'entends Vishṇu sous la forme où il nous apparaît dans le Vêda, abstraction faite d'une préhistoire éventuelle, que je ne conteste pas, mais qui pour nous demeure en tout cas obscure. Si nous pouvions la pénétrer, elle nous apprendrait peut-être pourquoi ce dieu reçoit l'épithète énigmatique de *çipicishṭa*, qui a l'air de signifier qu'il souffre d'une maladie de peau.

3. Il est dit *urugāya*, « qui a un vaste séjour » ; il procure aux hommes l'*urukshiti*, « la vaste demeure » ; de concert avec Indra, il fait au sacrifice *urum ulōkam*, « large espace » ; dans ses *urushu vikramaṇēshu* « larges pas » habitent tous les êtres. Le terme constant pour ses trois pas est le verbe *vi-kram*, qui dans le R. V. ne s'applique presque jamais qu'à lui ; et le rôle essentiel du préfixe *vi* dans ce composé ressort bien de l'apostrophe que lui adresse Indra (IV. 18. 11, VIII. 100. 12), *vitaram vi kramasva*, « marche avant plus avant ». Un autre terme est le substantif *vi-gāman*. Cette interversion si constante du préfixe *vi* partout où il est question du dieu amène à se demander s'il ne serait point contenu dans son nom même ; mais l'accentuation y contredit. — [Cf. depuis : Bloomfield, *Proceedings of the Amer. Or. Soc.*, 1894, p. CXXVI. — V. H.]

crête : il n'aurait d'autre base que la faveur générale dont jouit ce nombre en mythologie ; et ce serait par un autre effet de la même tendance d'imagination qu'on aurait attribué au troisième un caractère distinctement sublime et mystérieux¹.

Si l'on admet cet ensemble de prémisses, l'alliance conclue entre Vishṇu et Indra s'y accorde parfaitement. — « Alors Indra, s'apprêtant à tuer Vṛtra, dit : Ami Vishṇu, fais tes larges pas ! » — « Ami Vishṇu, fais tes larges pas ! Ciel, fais place, et que sur toi s'étaie le foudre ! A nous deux, nous allons tuer Vṛtra, et faire couler les rivières : sous la poussée d'Indra puissent-elles librement aller leur chemin ! » — La fonction de Vishṇu ici est bien visible : ce n'est qu'à la faveur d'une assimilation superficielle à Indra qu'il devient meurtrier de Vṛtra et libérateur des rivières ; mais, comme les poètes védiques se plaisent à établir une relation entre les actes qui ont ordonné l'univers, procuré aux hommes la vie et le bien-être, et la défaite de Vṛtra, il a bien fallu que Vishṇu prît part à cet exploit en accomplissant l'acte qui partout le caractérise. Il fait ses trois pas et crée ainsi pour Indra le vaste champ de bataille qui sera le théâtre de leur victoire.

Pūshan. — L'activité de Pūshan s'exerce dans les situations les plus diverses ; mais le trait constant et typique de cette activité, c'est qu'il connaît les chemins, montre les

1. La fonction dévolue à Vishṇu de mesurer l'espace explique aussi le rôle que les légendes des Brāhmaṇas lui assignent dans le combat des dieux et des Asuras : Çatap. Br. I. 2. 5. 1 sqq., etc. Vishṇu est un nain ; les Asuras consentent à abandonner aux Dieux toute la surface de terre que son corps gisant pourra couvrir ; en fin de compte, c'est l'univers entier qui revient à ceux-ci. Faire conquérir par un Poucet les incommensurables étendues, c'est un piquant et familier trait de folklore. — Dans le même ordre d'idées s'éclaire la résidence de Vishṇu sur la montagne, sa qualification de roi des monts : Taitt. Saṃh. III. 4. 5. 1 ; Bergaigne, *op. cit.*, II, p. 417. Sa place naturelle est le lieu d'où l'œil embrasse au loin l'espace.

2. R. V. IV. 18. 11, VIII. 100.12. Il n'est pas douteux que la seconde stance, comme la première, soit une apostrophe d'Indra.

chemins, guide dans les chemins, préserve des erreurs et des pertes, ramène ce qui s'est égaré, sait retrouver les objets perdus. On l'a pris pour un dieu du labourage et du pâturage; mais son action tutélaire sur eux se borne à conduire droit le sillon tracé par la charrue, à suivre, armé de l'aiguillon¹, la marche des vaches, pour les empêcher de s'égarer. En menant les vaches à la pâture, on dit le vers : « Pūshan, suis nos vaches ! » Si elles se mettent à courir en tous sens sur la prairie, on prie : « que Pūshan, derrière elles, les entoure de son bras droit; qu'il nous ramène ce qui est perdu². » C'est lui qui, par un chemin sûr, conduit l'épousée de la maison de ses parents à celle de son époux : au moment où elle se met en route, on récite une prière : « que Pūshan te prenne par la main et t'emmène d'ici³. » C'est lui aussi qui guide les morts vers leur dernière demeure : on le supplie, lui qui connaît toutes les routes, qui ne laisse pas s'égarer une simple bête du troupeau, de faire sortir le mort de sa demeure souterraine, de le précéder et de le protéger par les chemins, de le mener sain et sauf à ses pères⁴. Qui sort pour affaire, fait oblation à Pūshan et récite l'hymne : « Nous t'attelons comme un char, ô Pūshan, seigneur des chemins. » Qui part en voyage, fait oblation à Pūshan, qui apprête les chemins; et celui qui s'égare recourt à sa protection⁵. Le matin et le soir, lorsqu'on fait offrande à tous les

1. Cet instrument (*ashṭrā*) reçoit (R. V. VI. 53. 9) l'épithète *paçū-sādhanī*, c'est-à-dire, non pas, comme l'entend Bergaigne (II, p. 424), « procurant du bétail », mais bien « guidant le bétail sur le droit chemin », sens beaucoup plus conforme à la nature du dieu. Le verbe *sādhi* s'associe couramment à Pūshan : VI. 56. 4-5, X. 26. 4. Rien ne convient mieux à un dieu des chemins; car *sādhu* [« droit »] est une épithète constante des mots qui signifient « chemin ».

2. R. V. IV. 57. 7, VI. 54. 5-7 et 10; Çāṅkh. Gr. S. III. 9.

3. R. V. X. 85. 26; Aṣval. Gr. S. I. 8. 1. — Dans la nuit de noces aussi Pūshan paraît « frayer la voie » dans le sens le plus objectif : Pārask. I. 4. 16, etc.

4. R. V. X. 17. 3 sq. — Il est fort probable que le bouc de Pūshan montre de même au cheval du sacrifice le chemin du séjour des dieux : I. 162. 4.

5. R. V. VI. 53; Aṣval. Gr. S. III. 7. 8-9; Çāṅkh. Gr. S. III. 4. 9.

dieux et à tous les êtres, c'est sur le seuil de la maison qu'on répand la libation due à Pūshan l'apprêteur des chemins ¹. Il écarte des routes les malfaiteurs, le loup et le brigand ². Seigneur des chemins, lui-même est né sur le chemin, « sur le sentier du ciel, sur le sentier de la terre; entre les deux demeures les plus chères il circule, lui qui sait ³ ».

Il a des navires d'or, et, messager du soleil, franchit ainsi la mer et les airs ⁴. Puisqu'il sait les chemins et prévient les erreurs, il sait aussi retrouver ce qui est perdu et caché et le fait retrouver aux hommes : il a retrouvé le soleil disparu ; il cherche et découvre la retraite d'Agni ⁵. Sa façon de donner aux hommes les trésors est de les leur faire trouver : on lui offre un sacrifice, lorsqu'on désire rentrer en possession d'un objet perdu ⁶. Le bouc lui est consacré, son char est traîné par des boucs, et cette particularité encore doit dépendre de sa souveraineté sur les chemins : c'est bien du dieu des chemins que relève l'animal à qui sont accessibles les sentiers les plus ardues ⁷.

1. Çāṅkh. Gr. S. II. 14. 9.

2. R. V. I. 42, VI. 53. 4.

3. R. V. X. 17. 6. — A la suprématie de Pūshan sur les chemins se rattache encore son titre de *vimucō napāt* « seigneur du retour », que Bergaigne (II, p. 422 sq.) a mal compris. Voir R. V. V. 46. 1 (et cf. III, 53. 5), qui montre que la *vimuc*, en tant qu'attribut de ce dieu, rentre dans le concept des chemins et de sa fonction de guide. Mais, comme *vimuc* peut signifier aussi « le fait de délier » [les péchés], il en résulte qu'éventuellement on invoque Pūshan en vue d'obtenir l'absolution : A. V. VI. 112. 3. — J. Darmesteter donne une autre explication : *Haurvatāt*, p. 83.

4. R. V. VI. 58. 3. Cf. aussi *Gött. gel. Anzeigen*, 1889, p. 8.

5. R. V. I. 23. 14, X. 5. 5. Cf. Oldenberg, *Hymnen des R. V.*, I, p. 467.

6. R. V. VI. 48. 15, VIII. 4. 16 ; Aṅv. Gr. S. III. 7. 9. — [A. V. VII. 9. — V. H.]

7. Encore un trait, mais que je ne me charge point d'expliquer, du personnage de Pūshan : il n'a pas de dents ; aussi est-ce de la bouillie qu'on lui sert en guise d'oblation. Le premier de ces détails n'apparaît que dans les textes védiques récents, Çat. Br. I. 7. 4. 7, etc. ; mais, dès l'époque du R. V. (VI. 56. 1), on raillait le dieu frugal « mangeur de bouillie ». Est-ce pour expliquer son mets spécifique qu'on l'a imaginé édenté ? ou le lui sert-on parce qu'il n'a pas de dents ?

En combinant tous ces détails, on y verra difficilement jour à chercher dans Pūshan la personnification de quelque phénomène naturel. Le trait central et décisif, ici, réside dans la sphère spéciale assignée à son activité. A supposer, — ce qui en soi est possible, — que sa préhistoire remonte au delà de ce caractère, encore n'avons-nous guère d'espoir de jamais la pénétrer pour retrouver sa figure originale ¹.

Savitar, Br̥haspati. — Sur Savitar, « l'excitateur » ou « celui qui met en mouvement », sur Br̥haspati ou Brahmanaspati, le patron de la parole sainte proférée par le prêtre, nous n'avons qu'à renvoyer aux explications données plus haut ².

Tvashtar. — A ce type de dieux dont le cadre consiste en une forme et une sphère déterminée et caractéristique d'activité, je voudrais adjoindre Tvashtar. Il va de soi, d'ailleurs que le contour relativement abstrait d'un pareil cadre admet l'introduction postérieure de quantité d'éléments mythiques plus anciens que lui-même. Le nom de Tvashtar, de même formation grammaticale que celui de Savitar, paraît signifier quelque chose comme « l'agent habile ». Il est l'artisan et l'artiste entre les dieux, le créateur des formes (*rūpa*), qui, lui-même omniforme (*viçvarūpa*), « a paré de forme tous les êtres » (R. V. X. 110. 9) ³. Il fabrique des chefs-d'œuvre,

1. C'est à l'étude de la mythologie hellénique qu'il faut réserver la question de savoir dans quelle mesure la figure de Pūshan serait susceptible d'éclairer celle d'Hermès. Leur bagage, si je puis dire, est passablement homogène : patrons des chemins et des voyageurs (Hermès ὄδιος, ὄδοιπόρος, πομπός, et hermès indicateurs des routes); messagers; psychopompes (noter qu'Hermès est aussi chargé de conduire Perséphone aux enfers, ce qui est tout à fait dans l'esprit du rôle de Pūshan); patrons des troupeaux; procureurs des trouvailles (ἔρμαιον). Ajouter qu'il n'est point rare de rencontrer un bouc auprès d'Hermès, soit que l'un porte l'autre, ou inversement : Roscher, *Lex. d. Mythol.*, I, col. 2378, 2398, 2404. La chevelure en perruque ou le crotyle d'Hermès a-t-elle quelque rapport avec le *kaparda* de Pūshan ? R. V. X. 55. 2, IX. 67. 11.

2. Cf. supra p. 53 et 55.

3. L'association de Tvashtar et de l'idée de « forme », très pro-

tels que l'arme d'Indra qui triomphe de Vṛtra ; c'est à son art qu'est due la coupe des dieux, dont les R̥bhus ensuite, par un art supérieur, font quatre coupes. Par dessus tout, il est l'artisan qui façonne les formes vivantes, animales¹ ou humaines.

En conséquence, il préside à la génération. Parmi les invocations dont la longue et traditionnelle série ouvre le sacrifice sanglant, il y en a une pour procurer au sacrifiant la postérité, et c'est à lui qu'elle s'adresse : « O dieu Tvashṭar, donne-nous la semence qui apporte la prospérité et fais-la couler, pour qu'il en naisse un héros fort dans l'action, habile, pressureur de sōma et ami des dieux². » En sa qualité de dieu de la génération, il est en intimes rapports avec les épouses des dieux : lorsqu'au sacrifice on amène la femme du sacrifiant, pour pratiquer sur elle un charme qui doit la rendre féconde, c'est le prêtre particulièrement consacré à Tvashṭar, le nēshṭar, qui introduit cette cérémonie³. A ce même titre, Tvashṭar en personne est le père par excellence : « Tvashṭar a engendré le héros ami des dieux ; de Tvashṭar procède le coursier, le cheval fougueux ; Tvashṭar a engendré tout cet univers⁴. » Il est l'ancêtre de la race humaine, par sa fille, mère de Yama qui fut le premier homme, et parce que lui-même, le dieu façonneur, a façonné cet embryon dans le sein de sa fille⁵. Mais il est aussi le père des plus grands des dieux, celui d'Agni⁶, surtout celui d'Indra⁷,

noncée dans les Védas récents (Çatap. Br. XI. 4. 3. 3, etc.), le caractérise déjà dans le R. V. Peut-être bien est-ce parce qu'il est « omniforme » qu'on l'a dit père du monstre Viçvarūpa (« Omniforme », cf. supra p. 119) vaincu par Trita. — Tvashṭar doit-il être rapproché du forgeron germanique Wieland ? Cf. E. H. Meyer, *Anz. für deutsches Alt.*, XIII, p. 33, et *German. Mythologie*, p. 300 sq.

1. R. V. I. 188. 9.

2. R. V. III. 4. 9, et voir en général la st. 9 ou 10 des hymnes après.

3. Voir, dans la description du culte, le détail de l'office du nēshṭar.

4. Vājas. Samh. 29. 9.

5. R. V. X. 17. 1, V. 42. 13, et cf. X. 10. 5.

6. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 522.

7. Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 58 sq.

et par là il entre dans le cycle mythique des exploits d'Indra nouveau-né, qui ravit à son père le sōma, saisit son père par les pieds, le tue. On voit à quelles contradictions aboutissent, selon les enchaînements divers qui les combinent, les relations de Tvashṭar et d'Indra : ici, Tvashṭar le forgeron, ami d'Indra et lui fournissant son arme ; là, Tvashṭar père d'Indra, tué par son enfant qui vient de naître.

Les R̥bhus. — Très obscure est la nature des rivaux de Tvashṭar, qui luttent d'adresse avec lui, et même le surpassent : ils sont trois, et leur nom de *r̥bhu* est, selon toute apparence, le même que celui des Elbes germaniques. On a déjà rencontré leur chef-d'œuvre : de la coupe des dieux, ouvrage de Tvashṭar, ils ont fait quatre coupes, et celui-ci, confus, est allé se cacher parmi les femmes divines. Ils ont rajeuni leurs vieux parents. Ils ont fabriqué à Indra ses chevaux, aux Aṣvins leur char, à Bṛhaspati la vache omniforme, et leur art merveilleux leur a valu pour récompense l'immortalité¹. Hôtes d'Agōhya, ils ont dormi douze jours dans sa maison ; et là, — durant leur sommeil, semble-t-il, — ils ont donné aux campagnes la fécondité, fait courir les rivières dans leur lit, répandu les plantes sur les hauteurs et les eaux dans les vallées. On a cru reconnaître en eux les génies des trois saisons : les douze jours de leur sommeil équivaudraient aux douze nuits qui avoisinent le solstice d'hiver, temps d'arrêt dans le cours régulier de l'année. Dans cet ordre d'idées, la division de la coupe en quatre répondrait aux quatre mois qui constituent chaque saison, ou bien encore, pour les amateurs de mythes lunaires, aux quatre phases de la lune². On ne saurait donner les interprétations de ce genre que pour des conjectures des plus hasardées : le style de

1. Le mythe des artisans d'habileté surhumaine, R̥bhus, Elbes, paraît indo-européen : E. H. Meyer, *Anz. f. deutsches Alt.*, XIII, p. 35, et *German. Mythologie*, p. 124.

2. Voir : Ludwig, *R. V.*, III, p. 335 ; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 515 sq., Kaegi, *der Rigveda*, p. 54 n. ; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 366 sq. — M. Ludwig (IV, p. 160, et V, p. 510) enseigne que les textes eux-mêmes nous donnent les R̥bhus pour les génies des

courtes allusions qu'affectent les poètes au sujet des aventures des R̥bhus, ne fournit à une induction sûre aucune base suffisante.

Déesses. — Femmes ou vierges, les déesses de la religion védique ne prennent à la conduite du monde et des destinées qu'une part insignifiante. De temps immémorial, il est vrai, le concept de la beauté de la femme, et surtout celui de la fécondité de la mère¹, s'étaient incarnés en déités féminines, telles que l'Aurore, la Terre, les Rivières, les Ondines; mais, dans l'ensemble de la croyance et du culte, ces figures restent tout à fait à l'arrière-plan. D'ailleurs, le stade historique auquel appartient la pensée religieuse du Vêda s'y dévoile nettement en ce que la pruderie pieuse ne les a point encore atteintes : l'Aurore, qui fait rayonner sur le monde les roses de son teint, est une belle fille qui se plaît à aborder les hommes en les éblouissant de ses attraits; les nymphes des eaux, à la fois séduisantes et fécondes, traversent maints amoureux hasards. Ce naturalisme naïf n'a rien, toutefois, de l'atmosphère de sensualité molle et raffinée dont s'enveloppe une déesse Astarté; et aussi le culte védique, bien que parfois crûment obscène dans ses formules et sa mimique, n'a-t-il jamais connu l'étrange alliance qui, chez les Sémites, a installé la prostitution jusque dans le sanctuaire.

Ushas. — Les hymnes de la première manière célèbrent, avec une prédilection à peine justifiée par la place qu'elle occupe dans la liturgie, la déesse Ushas ou l'Aurore². C'est

saisons; mais c'est pure méprise. — [Pour ma part, il me paraît impossible que la division de la coupe et le sommeil chez Agōhya ne soient pas des mythes naturalistes. — V. H.]

1. Dans bien des cas, d'ailleurs, c'est simplement le genre grammatical du mot qui a décidé du sexe de l'entité : ainsi, *nir̥ṣṭi* (fém.), « la perte », est une déesse.

2. Weber, en constatant l'insignifiance rituelle d'une déesse à qui sont dédiées de si admirables poésies, l'attribue à ce que « la migration des Indiens vers le sud aurait fait perdre à l'aurore son ancienne importance à leurs yeux » : *Omina und Portenta*, p. 351. Je ne vois rien qui justifie la supposition d'un pareil changement dans l'histoire de la liturgie; on relève çà et là, parmi les hymnes à

à elle, en commun avec les autres déités matinales, Agni qui dissipe l'ombre et les deux Açvins, qu'on récitait, avant l'aube du jour du sacrifice de sōma, avant que les oiseaux n'eussent commencé à chanter, des hymnes que n'accompagnait aucune oblation. Pénétrés de la fraîche poésie du matin, exempts d'allusions aux mystiques subtilités de la technique des sacrificateurs, ces hymnes ont un charme qui manque à ceux qui relèvent proprement du sacrifice, à ceux qu'on exécutait tandis que le sōma sortait du pressoir, que les libations coulaient dans les feux, et que la théorie des prêtres peinait à observer dans toute sa complication la lettre du rituel. On y loue la douce fille du ciel, la claire sœur de la sombre nuit, qui suit le chemin des aurores passées, précède les aurores futures, et s'avance, le sein nu, resplendissante de beauté. Son char est attelé de chevaux ou de vaches rouges; le dieu du soleil l'aime et la suit, comme un amant suit sa maîtresse. Citons quelques stances d'un hymne qu'adresse à l'Aurore la famille sacerdotale des Vasishthas (R. V. VII. 77).

« Elle a brillé, comme une jeune femme, éveillant tous les êtres vivants et les faisant marcher. Agni s'est levé, pour que l'allumassent les hommes. Elle a chassé l'obscurité et fait la lumière.

« Elle s'est levée, largement épandue, tournée vers tous les êtres. Dans son vêtement clair elle a lui rayonnante. La belle au teint d'or, mère des vaches, guide des jours, a resplendi.

« La bénie qui amène l'œil des dieux, qui guide le beau cheval blanc¹, l'Aurore, dans sa parure de rayons, nous l'avons vue, elle qui avec ses dons de lumière se répand sur l'univers.

« O Ushas, fille du ciel à la haute naissance, exaltée par les prières des Vasishthas, donne-nous une richesse puis-

¹ L'Aurore, des indices de fait qui concordent parfaitement avec les données rituelles; il en ressort que, de tout temps, la place de cette déesse dans le sacrifice de sōma était la litanie du matin, où l'on chantait ses louanges, mais sans lui offrir de sōma. Cf. Bergaigne, *Rech. sur l'hist. de la lit. véd.*, p. 9.

1. Il va de soi que ces deux métaphores désignent le soleil.

sante et sublime. O Dieux, protégez-nous toujours et nous donnez le bien-être. »

Autres déesses. — Il a déjà été question de la vache-déesse Iḍā, qui symbolise l'abondance issue de la vache, et de l'autre déesse-vache, Aditi, mère de Varuṇa et de ses frères les lumineux Ādityas¹. Les Eaux (*āpas*) et les Rivières doivent, comme elles, à leur fécondité le sexe féminin²; nous y reviendrons plus loin avec quelque détail, ainsi que sur les Apsaras ou nymphes des eaux³. Nommons encore quatre déesses qui président à la fécondité et à la multiplication : Rākā, Sinī-vālī, Kuhū et Anumati⁴. Les textes védiques de la dernière manière leur assignent les quatre phases de la lune : cette interprétation vaut-elle aussi pour le Rig-Véda, où les quatre divinités apparaissent chacune isolément en diverses situations, mais ne sont pas encore organisées en un groupe constant? il est bien permis d'en douter⁵. Viennent enfin les épouses des grands dieux, Indrāṇī, Agnāyī, Varuṇānī, et autres : déesses sans existence indépendante, qui n'ont dû le jour qu'à leurs époux, puisqu'à des rois divins tels qu'Indra et Agni revenait de droit une famille royale. Le Véda ne nous apprend d'elles guère autre chose que leur nom, et celui-ci même, au fond, n'est pas un nom propre, car il ne signifie que « dame Indra », et ainsi des autres⁶.

1. Cf. supra p. 60 et 170; et, sur Iḍā, infra, dans la description du culte, les détails relatifs à la part de mets du sacrificant.

2. Tenir compte, toutefois, du génie mâle des eaux, Apāṃ Napāt, supra p. 97. D'autre part, la déesse-rivière Sarasvatī a pour pendant un dieu Sarasvant.

3. Infra, p. 204 et 211. Nous dirons un mot aussi de la Terre-mère, p. 202.

4. L'étymologie des trois premiers noms est inconnue; le quatrième signifie « assentiment ».

5. Voir les faits recueillis par Weber, *Indische Studien*, V, p. 228 sq.

6. Sur le rôle d'Indrāṇī dans la légende de Vṛshākapi, cf. supra p. 144. Sur l'épouse de Rudra, p. 184. Sur la valeur de ces noms, cf. Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 1; mais je ne suis pas aussi sûr que lui que le vrai nom de la femme d'Indra soit déjà dans le R. V. Çacī; et, quant à rapporter la mention des Çacīs (pluriel) à « la vie de harem des dieux védiques », je m'y refuse absolument.

Ciel et Terre. — Le Ciel et la Terre ne sont, dans la croyance védique, que des puissances divines à peine esquissées : ici, a-t-on dit avec raison, il n'y a point de Zeus en face de Gaia, mais seulement un Uranus. Le poète, sans doute, usant d'une phraséologie traditionnelle, parle d'un père Ciel et d'une mère Terre : ils donnent aux hommes de riches présents, débordent de graisse et de douce liqueur ; le Ciel, en particulier, est presque constamment honoré du titre de « miraculeusement puissant » (*asura*). Mais ni l'un ni l'autre n'a pris le caractère d'une personnification vivanturque, ni même le culte de son empreinte¹.

Soleil et Lune. — On en peut dire à peu près autant du Soleil et de la Lune : non pas, bien entendu, du dieu solaire Mitra et du dieu lunaire Varuṇa, dieux probablement anaryens, dont la relation primitive avec les grands astres était, ou bien peu s'en faut, entièrement oubliée aux temps védiques, et qui, à raison de cet effacement de leur symbolisme naturaliste, sont devenus de vrais personnages divins et les réceptacles de hautes idées morales ; mais bien du dieu solaire qui se nomme « soleil » (*Sūrya*)², du dieu lunaire qui se nomme « lune » (*Mās*, *Candramās*). *Sūrya*, dont la lumière chasse les esprits malins, est par essence un dieu bienfaisant, et l'ardeur meurtrière du soleil n'est point le motif dominant de son mythe. Mais combien il est pâle, en regard d'êtres divins tels qu'Indra, Agni ou Varuṇa ! On se le représente sous les formes les plus flottantes : tantôt il est l'œil des dieux ; tantôt, un coursier resplendissant ; tantôt, comme un héros en marche, les sept juments couleur d'or le traînent dans son char ; ou bien, comme un jeune amoureux, il suit sa bien-aimée, la déesse Aurore³. Une autre personnification

1. Il a déjà été question plus haut (p. 18) du bel hymne à la Terre A. V. XII. 1.

2. Dans l'Avesta, Hvare, qui se comporte au regard de Mithra à peu près comme dans le Vêda *Sūrya* au regard de Mitra.

3. Sur le rôle de *Sūrya* dans les mythes d'Indra, cf. p. 133 et 142 ; sur la lune dans ses rapports avec *Sōma*, p. 153 ; sur les déesses des phases de la lune, p. 201.

du soleil, féminine celle-là, la déesse Sūryā, s'est conservée dans des mythes qui la donnent pour l'épousée divine. On a déjà rencontré celui qui unit aux Aṅvins cette femme solaire, dite aussi fille de Sūrya¹. Dans un hymne qu'on récite aux solennités nuptiales et qui en est un des plus beaux ornements, les noces de Sūryā avec Sōma (la Lune) sont célébrées comme le prototype du mariage humain : les Aṅvins sont les courtiers des épousailles ; Agni, le garçon d'honneur ; chacun des organes du chariot nuptial, chaque article de la toilette de l'épousée, sert de thème à un jeu de fantaisie mystique, qui l'assimile à telle ou telle des hautes puissances du sacrifice et de l'univers, objets continuels de la spéculation sacerdotale².

Dans les longues énumérations où figurent des êtres divins tels que le Soleil et la Lune, on ne se fait pas faute d'en introduire d'autres qui, à première vue, paraissent encore moins revêtir une forme vivante. — « Cette faveur, daignent les Trésors, daignent les Montagnes, les Eaux, les Dieux qui dispensent les trésors, daignent les Plantes et le Ciel nous l'accorder ! la Terre unie aux Arbres, les deux Mondes (Ciel et Terre) daignent-ils nous protéger ! » — « Salut nous soit, quand il se lève, le Soleil dont le regard perce les lointains ! Salut nous soient les quatre régions cardinales ! Salut nous soient les Montagnes solides ! salut, les Rivières ! salut nous soient les Eaux³ ! » — A y regarder de plus près, cependant, l'on aperçoit ou l'on croit entrevoir, derrière ces visions abstraites de montagnes, d'eaux, de rivières et d'arbres personnifiés, des formes très variées, bien vivantes et frétilantes, une multitude de menues déités, locales pour la plupart, dont on sentait enveloppée l'existence humaine et influencé le cours quotidien des destinées de l'homme.

Eaux et Rivières. — Les Eaux et les Rivières méritent

1. Supra p. 178.

2. R. V. X. 85 (hymne de la dernière manière). Cf. Weber, *Ind. Stud.*, V, p. 178 sq., et Oldenberg, *Gött. gel. Anz.*, 1889, p. 7 sq.

3. R. V. VII. 34. 23, 35. 8.

une courte étude. Les Eaux sont des mères, toutes les Eaux, « les célestes et celles qui coulent, celles qu'on a fait jaillir du sol et celles qui en ont jailli d'elles-mêmes, les pures, les purifiantes, qui se dirigent vers la mer » (R. V. VII. 49. 2). Elles renferment tous les remèdes, lavent le mal et le péché, vont pleines de vie à l'homme qui réclame leur secours, veillent en sa maison sur son bien-être¹. Quand les prêtres vont puiser de l'eau pour le sacrifice, ils disent aux Eaux : « A celui qui vous a tirées de votre prison et mises en liberté, qui vous a rachetées de la grande malédiction, à Indra, ô Eaux, envoyez votre doux flot, aux dieux, pour qu'ils le boivent dans la joie; envoyez-lui votre doux flot, votre embryon, ô Eaux, la source de la douceur, votre flot dont l'échine est chatoyante de beurre et qu'on exalte dans les sacrifices. Écoutez mon appel, ô riches Eaux! » (R. V. X. 30. 7-8.) En installant une tonne à eau, on y verse de l'eau et l'on dit : « O riches Eaux, vous régnez sur les richesses, vous portez en vous la sagesse et l'immortalité; vous êtes les souveraines de la richesse et de la postérité : daigne Sarasvatī accorder telle vigueur au chantre². » De toutes les eaux, les plus fêtées sont naturellement celles des rivières. Aux deux rivières Vipāç et Çutudrī, que la tribu des Bharatas veut franchir en vue d'une expédition guerrière, Viçvāmitra, barde de la tribu, adresse cette prière : « Écoutez le chantre, ô sœurs. De loin je suis venu à vous avec char et chariot. Courbez-vous, faites-vous aisées à franchir; que vos flots, ô rivières, n'atteignent pas les essieux » (R. V. III. 33. 9). Enfin, au premier rang des rivières dans l'adoration des hommes pieux se place la Sarasvatī, dont les eaux sans doute reflétaient nombre d'importants sanctuaires érigés par cette même tribu des Bharatas, qui occupe dans l'ensemble du culte védique une place spéciale et considérable : la déesse Bāhraṭī,

1. Par exemple, Hiranyakēçin prescrit (G. S. II. 4. 5) de placer au chevet de l'accouchée une aiguière pleine, en disant : « O Eaux, veillez dans la maison : comme vous veillez parmi les dieux, ainsi veillez auprès de cette femme bénie en sa postérité. »

2. R. V. X. 30. 12 ; Pārask. III. 5.

c'est-à-dire l'oblation des Bharatas personnifiée¹, et la déesse fluviale Sarasvatī figurent ensemble², invoquées en un ordre qui ne varie jamais, dans la litanie traditionnelle dite *āpri*, introductive du sacrifice sanglant. « O Sarasvatī », lit-on au Rig-Véda (II. 41.16), « la meilleure des mères, des rivières, des déesses, nous sommes comme ceux qui sont sans gloire, fais-nous la gloire, ô mère. » Elle assiste dans leur marche les prières. Jadis elle a donné aux Bharatas leur puissant roi, au prince Vadhryaçva son glorieux fils, Divōdāsa³.

Gandharvas et Apsaras. — Tandis que les déesses fluviales combinent étroitement la divinité et la réalité concrète, une autre déité féminine et aquatique, l'Apsaras, atteint un degré bien plus élevé de personnification, et finit par se séparer entièrement de l'élément naturel qui lui a donné le jour⁴. Toutefois, les rapports constants imaginés entre les Apsaras et les génies mâles nommés Gandharvas, nous autorisent, encore que ceux-ci n'aient avec le monde aquatique qu'une relation toute secondaire, à commencer par eux notre exposé.

Le type du Gandharva remonte, y compris son nom vé-

1. Son nom complet est précisément Hōtrā Bhāratī. D'autre part, Agni est invoqué sous le surnom de Bhārata, c'est-à-dire « appartenant aux Bharatas ».

2. Et une troisième avec elles, la déesse Iḷā, ou Iḍā, déjà mentionnée.

3. Sur l'emploi dans le culte de l'eau de Sarasvatī, voir Çat. Br. V. 3. 4. 1, etc.

4. Outre les Apsaras, la croyance védique doit bien avoir connu aussi les démons malfaisants qui peuplent les eaux, tels qu'ils apparaissent dans la littérature postérieure, notamment dans les contes bouddhiques. Il y est souvent question de Rākshasas qui habitent les étangs ou les ruisseaux : ils sont d'aspect repoussant et dévorent les gens qui viennent à leur portée. Ils ne semblent pas personnifier directement la pièce d'eau : ce sont bien plutôt des exemplaires du type universel des démons sinistres, prenant gîte dans les eaux comme partout ailleurs. Il va de soi, d'ailleurs, que les contes bouddhiques nous offrent aussi de véritables déités aquatiques : celle du Gange, à qui on fait oblation lorsqu'on franchit le fleuve (Jātaka, vol. II, p. 423 sq.); celle de la mer (ibid., I, p. 497 sq.; et II, p. 442); etc.

dique, jusqu'à la période indo-éranienne ; mais il est extraordinairement obscur¹. Le Rig-Véda le mentionne, tantôt au singulier, tantôt au pluriel, mais ne fournit sur lui que des indications confuses et ambiguës. Les traits en sont effacés et fort altérés, probablement parce qu'on a confondu sous un seul nom toutes sortes d'êtres mythiques. Bref, rien de précis ni de sûr ne se laisse entrevoir.

Comme leurs compagnes les belles Apsaras, les Gandharvas ont, dans le Véda, nombre de demeures et de sphères d'activité. Mais, s'il est aisé de reconnaître encore les Apsaras pour nymphes des eaux qu'elles furent à l'origine, on doit présumer que le Gandharva, lui aussi, fut d'abord un démon plus circonscrit dans son action et mieux localisé qu'il ne le devint dans la suite. Précisons : les Gandharvas durent être des génies du ciel et de l'atmosphère, quelque chose comme les Elbes de l'air et de la lumière². Le Rig-Véda parle du « Gandharva céleste, qui mesure les espaces », de celui qui « apparaît, dans les espaces atmosphériques sans fond », qui se tient « debout sur la voûte du ciel »³. Dans un passage de l'Atharva-Véda où la mer est assignée pour patrie aux Apsaras, on s'adresse aussi au « Gandharva céleste », « dont la peau brille comme le soleil », et on lui dit : « Au ciel est

1. Mannhardt et d'autres, — avec raison, je crois, — ont condamné le rapprochement des Gandharvas et des Centaures. — [Tel n'est pas mon avis, et je l'ai encore défendu récemment : *Journal des Savants*, 1899, p. 25 sq. — V. H.]

2. Mais, que ces esprits de l'air aient été plus spécialement des esprits des vents, je ne vois dans la documentation rien qui le fasse présumer. L'épithète *vāyukēṣa* (vent-chevelus?) que leur donne une fois le R. V. (III. 38. 6) ne signifie pas grand chose. Il me paraît tout à fait arbitraire de chercher dans le rôle qu'ils jouent au rituel nuptial (infra) une trace de la croyance aux esprits des vents issus des âmes défunes : E. H. Meyer, *Indog. Mythen*, I, p. 219 sq. Dans la procession nuptiale, on invoque les esprits des ancêtres, qui sont venus voir passer l'épousée, et on les prie de lui octroyer postérité, A. V. XIV. 2. 73 ; que si le cortège passe devant de grands arbres, on prie « les Gandharvas et les divines Apsaras qui habitent ces arbres » d'être propices, A. V. XIV. 2. 9, et Kauç. S. 77. 7 : où voit-on là-dedans que « les Gandharvas prennent la place des Mânes ou se rangent côte à côte avec eux » ?

3. R. V. X. 139. 5, VIII. 77. 5, IX. 85. 12.

ta demeure. » Le Gandharva qui lors du mariage rôde autour de l'épousée et que l'on conjure loin d'elle, « il est parti, le dieu, pour sa demeure suprême¹ ». Plusieurs textes identifient plus ou moins nettement un Gandharva avec tel ou tel phénomène ou météore céleste et lumineux² : avec le soleil, avec les constellations du zodiaque lunaire, avec l'arc-en-ciel. Dans une énumération de Gandharvas figurent Agni, le Soleil, la Lune, le Vent, le Sacrifice et l'Esprit : la part faite aux jeux de la fantaisie, il reste que les génies de l'atmosphère et du ciel prédominent dans cette liste. L'illusion dite chez nous « de la fée Morgane », étrangère toutefois au Véda, s'appelle dans l'Inde « la ville des Gandharvas »³. On sait que Sōma réside dans le monde céleste, or le Gandharva a maintes fois affaire à lui : il « veille sur sa demeure » ; « debout sur la voûte du ciel, il contemple les formes de Sōma » ; de concert avec Parjanya, dieu de la pluie, et la fille du Soleil, les Gandharvas ont eu la charge du sōma ; elle le leur a apporté, ils l'ont reçu et ils y ont versé un suc⁴. Mais leur diligence pour la liqueur divine a sa contre-partie : ils en sont les gardiens jaloux et la défendent des dieux et des

1. A. V. II. 2. 1-2, XIV. 2. 36. — La Bṛhad-Āraṇyaka-Upanishad (III. 6) place le royaume des Gandharvas entre celui de l'atmosphère et celui du soleil ; mais la récension parallèle Çat. Br. XIV. 6. 6. 1 a une topographie différente.

2. Selon le Dictionnaire de St-Petersbourg, le fond de toutes ces identifications, c'est que le Gandharva serait originairement un génie lunaire. Cela peut se soutenir ; et pourtant un symbolisme aussi net et tranché paraît peu compatible avec les faits, ne fût-ce qu'avec la multiplicité indéfinie des Gandharvas.

3. Gandharva = soleil, très probablement, R. V. VIII. 1. 11. — Les 27 signes du zodiaque lunaire, Vāj. Saṃh. 9. 7. — Arc-en-ciel, probablement, R. V. X. 123 : Bergaigne (II, p. 39, n. 5) et M. Hillebrandt (I, p. 430), qui contestent cette interprétation, ne parviennent pas, je crois, à expliquer les expressions de la st. 1, *apāṃ saṅgamē sūryasya*. — En énumération, Agni, etc., Vāj. Saṃh. 18. 33 sqq. — Mirage ou Fée Morgane, cf. le Dict. de S. Pétersb., s. v. *gandharvapura*, *gandharvanagara*. Mais il n'y a pas de raison pour reculer jusqu'à l'époque indo-iranienne le rapport établi entre les Gandharvas et ce phénomène : Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 136 ; E. H. Meyer, *Indog. Mythen*, I, p. 99.

4. R. V. IX. 83. 4, 85. 12.

hommes, prenant ainsi au sujet du sōma le même aspect hostile et odieux que revêtent au sujet des eaux ou des vaches Vṛtra ou les Paṇis¹. Les Brāhmaṇas racontent les histoires de Sōma captif chez les Gandharvas ou volé par le Gandharva Viçvāvasu² : les dieux et les sages du sacerdoce le réclamaient ; alors, comme les Gandharvas sont lascifs, on le leur racheta au prix d'une femme divine, la déesse Vāc (Parole). L'archer Kṛçānu, qui abat une plume de l'aile de l'aigle ravisseur du sōma, paraît bien aussi être un Gandharva³.

Jusqu'ici les Gandharvas ne nous sont apparus que nageant dans l'éther lumineux, qui, selon toute apparence, fut leur première patrie ; mais on les rencontre également dans les sphères les plus diverses de la nature. Dans l'eau, d'abord. Yama, le premier homme, dit à Yamī, sa sœur, la première femme : « Le Gandharva [qui est] dans les eaux, et l'Ondine, telle est notre suprême parenté de frère et sœur. » Dans l'apprêt sacrificatoire du breuvage des dieux, lorsqu'on le verse dans l'eau, Sōma est dit alors « le Gandharva des eaux »⁴, soit donc le génie qui à ce moment vit et agit sous l'eau à la façon des Gandharvas. Ce transfert aux eaux des génies célestes est-il de même ordre que le concept de l'identité des eaux du nuage et de celles de la terre ? Ou seraient-ce les amours du Gandharva et de l'Ondine, thème fort goûté, qui lui auraient fait assigner, à lui aussi, les flots pour demeure ? Ou bien, enfin, saisissons-nous ici le concept du Gandharva en voie de s'appâler, de se

1. On a enseigné avec beaucoup de vraisemblance que ce trait était indo-éranien ; car dans l'Avesta (Yasht 5. 38), le Gandarewa hostile, vaincu par le héros Keresāspa, habite la mer Vourukasha, qui est le siège du blanc Haoma.

2. Aitar. Br. I. 27 ; Taitt. Samh. VI. 1. 6. 5. — Dans les textes des *yajus*, assez anciens, comme on sait, Sōma est déjà interpellé en ces termes : « Que le Gandharva Viçvāvasu ne s'empare point de toi : deviens aigle et envole-toi. » T. S. I. 2. 9. 1.

3. Cf. supra p. 46. Le Taitt. Araṇ. I. 9. 3 le donne expressément pour tel.

4. R. V. X. 10. 4 (et cf. 11. 2), IX. 86. 36.

confondre avec celui de n'importe quel démon inférieur, susceptible de résider indifféremment dans les airs ou dans les ondes¹ ?

Jeunes gens resplendissants de beauté, jeunesse dorée du ciel, les Gandharvas sont les amants obligés des exquises nymphes divines, les Apsaras. Un texte brâhmanique nous montre, parmi les Apsaras, un Gandharva qui se berce sur une escarpolette : du doigt il montre une nymphe, en disant « celle-ci », et aussitôt elle l'aime². Au sacrifice du cheval, le prêtre, en prononçant successivement le nom des Gandharvas et celui des Apsaras, indique du geste respectivement les beaux jeunes gens et les belles jeunes filles qui assistent à la fête³. Par cette voie s'élargit le domaine de l'activité de ces génies : comme amants des femmes, ils pénètrent intimement leur vie sexuelle ; l'organe génital de la femme est la bouche du Gandharva Viçvâvasu⁴. Dans ce nouvel ordre d'idées tout comme au sujet du sôma, on les voit tour à tour bienveillants et hostiles : eux et les Apsaras peuvent accorder ou refuser la fécondité, et l'on s'adresse à eux lorsqu'on désire des enfants⁵. Dans la croyance ultérieure à la métempsycose, l'être qui a achevé une existence antérieure et qui, au moment de la conception, pénètre dans la matrice pour y redevenir embryon, se nomme d'un mot « le Gandharva ». Les textes bouddhiques admettent pour la conception le concours nécessaire de trois choses : « le père et la mère s'unissent, la mère a passé son époque, et le Gandharva se tient prêt »⁶. Mais, d'autre part, le Gandharva est pour

1. On observera au surplus que, dans l'Avesta aussi (Yasht 15. 28), le Gandarewa est le roi de l'abîme qui vit dans les eaux : le trait remonte-t-il à la phase indo-éraniennne ? ou chacune des deux croyances l'a-t-elle développé indépendamment ?

2. Pañcaviṃṣa Br. XII. 11. 10.

3. Çatap. Br. XIII. 4. 3. 7-8.

4. Çaṅkh. Gr. S. I. 19. 2.

5. Pañc. Br. XIX. 3. 2.

6. MM. Pischel (*Ved. Stud.*, I, p. 78) et Hillebrandt (*Ved. Myth.*, I, p. 427) se sont tous deux mépris sur la vraie nature du Gandharva dans cet ordre d'idées. Pour le premier, Gandharva et embryon ne

l'époux un rival qu'il faut s'efforcer d'écarter, et les usages domestiques fourmillent d'allusions à ce rôle néfaste.

Durant les premières nuits de noces, les jeunes époux doivent garder la chasteté : on place entre eux un bâton, symbole du Gandharva Viçvāvasu, qui interdit encore au mari la possession de sa femme¹. A la fête nuptiale, on récite cette prière : « Lève-toi et va-t'en d'ici, ô Viçvāvasu ; avec piété nous te louons. Va chercher pour toi quelque autre femme désirable : laisse l'époux s'unir à son épouse » (R.V. X. 85. 22). Parmi les exorcismes dont on entoure les femmes, surtout les femmes enceintes, il y a des formules pour bannir, avec d'autres malins esprits, les Gandharvas et les Apsaras : on demande que l'herbe dite corne-de-bouc chasse les Rakshas, que les Apsaras s'en retournent à leurs rivières, aux grands arbres, là où pendent leurs escarpolettes d'or et d'argent, où retentissent leurs luths et leurs cymbales. « Au Gandharva qui s'avance en dansant, à l'époux de l'Apsaras, qui a les cheveux en broussaille, je lui arrache les testicules, je lui noue la verge... Pareil à un chien, à un singe, à un enfant velu de la tête aux pieds, revêtant la forme d'un ami, le Gandharva guette la femme : nous le bannissons d'ici, de par cette puissante formule de magie. Vos femmes, ce sont les Apsaras, ô Gandharvas, vous êtes leurs époux ; fuyez d'ici, ô immortels, ne poursuivez pas les mortels². »

font qu'un, alors que les textes afférents font expressément la distinction : pour que l'embryon (*gabbha*) vienne à bien, il faut que le *gandhabba*, non pas pénètre, mais se tienne prêt. Selon M. Hillebrandt, le Gandharva serait le génie de la fécondation ; mais voir *Milindapañha*, p. 129, et considérer que, l'idée admise, il ne reste rien de la subtile argumentation d'*Assalāyanasutta*, p. 20 ; car il n'y a aucun sens à demander à quelle caste appartient un génie de la fécondité. L'un et l'autre passage s'explique très bien, si l'on admet que le Gandharva est le germe animé qui, passant d'une ancienne en une nouvelle existence, attend et saisit l'instant d'un acte générateur pour devenir *garbha*. Et en fait l'Amarakōça (III, 3, 132) explique *gandharva* par *antarābharasattra*, mot glosé à son tour par *marañajanmanōr antarālē sthītaḥ prāṇī*. Comment M. Pischel accorde-t-il ce sens avec celui d'« embryon » ?

1. Cf. supra, p. 76, n. 3.

2. A. V. IV. 37, et cf. VIII. 6. 19. — Aux st. 8-10 de IV. 37, on

Si légitime qu'il soit, en général, d'admettre que les vulgaires croyances du peuple ont précédé la mythologie supérieure et sacerdotale, ce ne serait pas sans outrage que l'on chercherait, dans l'ordre d'idées qui préside à toute cette sorcellerie, la base première sur laquelle reconstruire l'histoire entière du mythe des Gandharvas. Les lutins amoureux de femmes, certes, c'est là du folklore extrêmement ancien, antérieur au concept des Gandharvas. Mais ceux-ci ont dû prendre naissance dans un cycle idéal auquel les lutins de cette sorte n'appartenaient de près ni de loin : ils ont élargi peu à peu leur sphère, dont les limites en sont venues à effleurer celles de l'orbite où se mouvaient les lutins, et dès lors ils n'ont pu manquer de se contaminer de l'influence de ce grossier et dégradant voisinage¹.

Revenons à leurs congénères femelles, ces Apsaras déjà si souvent mentionnées. Leur nom, « celles qui circulent dans l'eau », parle assez clairement de leur origine : ce sont des nymphes aquatiques, les sœurs des Néréides grecques et des femmes-cygnés germaniques. L'un des plus anciens textes où elles figurent (R. V. IX. 78. 3) décrit ainsi la mixtion rituelle des eaux et du breuvage divin : « Les Apsaras de la mer se sont dirigées vers Sōma. » — « Dans la mer, dit-on, est leur demeure, d'où en un clin d'œil elles vont et viennent » (A. V. II. 2. 3). — « Qu'elles s'en aillent à la rivière, les Apsaras, à la rive des eaux » (A. V. IV. 37. 3) : c'est ainsi qu'on les écarte du voisinage des hommes. — Purūravas, abandonné par son épouse, l'Apsaras Urvaçī, la retrouve nageant avec ses compagnes dans un étang à lotus, et un

prend sur le fait la confusion des deux types du Gandharva et du Piçāca. Aussi, plus tard, une stance du vieux bouddhisme (*Samyutta-Nikāya*, vol. I, p. 33) nous dépeint-elle un bois hanté de troupes d'Apsaras et de Piçācas.

1. On attribue encore à l'influence des Gandharvas et des Apsaras les phénomènes de possession et de délire : cf. les *νεμζόληπτοι*, et Mannhardt, *Wald- und Feldculte*, II, p. 36. Mais je ne crois pas que cet accessoire ait rien à faire à leur nature originaires. Il ne me paraîtrait pas moins hasardeux de faire rentrer parmi les éléments d'interprétation du mythe des Apsaras leur goût pour le jeu de dés.

poète du Rig-Véda (V. 41. 19) adresse une prière à «Urvaçī et les Rivières ». Enfin, dans la littérature plus récente, foisonnent les descriptions d'Apsaras s'ébattant dans les lacs des forêts, au bord des fleuves, nommément sur les rives du Gange, et en tous autres sites analogues¹.

De cette patrie première, les Apsaras, comme les Gandharvas, se sont ensuite propagées dans toute sorte d'autres domaines naturels. Les nymphes des eaux gagnent les nues et vont au ciel se livrer à leurs jeux dans les eaux atmosphériques : « Nuageuse, Foudre, Étoilée », ce sont les noms des déesses qui accompagnent le Gandharva Viṣvāvasu ; « au ciel suprême l'Apsaras sourit à ses amants »². Sur terre, les Ondines se changent en Dryades et en Oréades³. On a déjà cité la description que donne l'Atharva-Véda des places hantées par les Apsaras : « là où croissent les aṣvatthas et les nyagrōdhas, les grands arbres à la chevelure de feuillage, où pendent leurs escarpolettes d'or et d'argent, où sonnent leurs luths et leurs cymbales ». Les rois des forêts, aṣvattha, udumbara, nyagrōdha et plaksha, sont les « maisons des Gandharvas et des Apsaras ». Si un cortège nuptial passe devant un de ces arbres, on récite cette prière : « Daignent les Gandharvas et les divines Apsaras qui habitent ces arbres, rois des forêts, se montrer propices à cette jeune femme, et ne faire aucun mal au cortège nuptial qui se déploie ici⁴. » La littérature plus moderne fait des montagnes les séjours favoris des Apsaras : c'est là qu'elles se livrent à leurs divertissements avec les Gandharvas⁵; elles s'y ébattent à la façon des *Selige Fräulein* (damoiselles bienheureuses) que la croyance allemande se représente jouant et chantant sur les hautes cimes.

Les Apsaras sont belles à troubler la raison et expertes en tous arts amoureux. Les Gandharvas ne sont pas seuls à jouir

1. Cf. Holtzmann, *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XXXIII, p. 635 et 641.

2. A. V. II. 2. 4 ; R. V. X. 123. 5.

3. Voir : v. Schröder, *Bemerk. üb. d. Nereiden, Griech. Götter u. Heroen*, I, p. 65 ; Mannhardt, *op. cit.*, I, p. 99.

4. Taitt. Saṃh. III. 4. 8. 4 ; A. V. XIV. 2. 9.

5. Holtzmann, *loc. cit.*, p. 640.

de leurs faveurs; les hommes peuvent aussi les obtenir. C'est à elles que l'Inde rattache l'immémoriale légende, connue de la poésie grecque comme du folklore contemporain et des peuples civilisés comme des plus barbares¹, la légende de l'union de la déesse avec le mortel, de Thétis, de Mélusine, des Dryades, des *Selige Fräulein* mariées à des hommes². Dans le conte hindou, l'héroïne est l'Apsaras Urvaçī; son époux, le roi Purūravas³. Comme partout, le maintien de cette union dépend d'une certaine observance, d'une sorte de tabou imposé au mari: Purūravas ne doit jamais se montrer nu à sa femme: altération probable, à en juger par la comparaison d'autres mythologies, d'une conception plus primitive, suivant laquelle c'est la déesse qui ne doit point apparaître nue, c'est-à-dire sous sa forme réelle et surhumaine⁴. Les Gandharvas, à qui il ne convient pas de laisser l'Apsaras au pouvoir d'un simple mortel, imaginent une ruse pour lui faire rompre son vœu: un bruit nocturne éclate; Purūravas, dévêtu, saute du lit; un éclair luit; Urvaçī l'a vu et disparaît. Éploré, il la cherche par pays. Un jour, il voit nager et s'ébattre dans un étang à lotus la troupe des Apsaras, et, parmi elles, son épouse perdue. En vain il la supplie de revenir à lui: elle le repousse: « Qu'ai-je à faire de tes paroles? je suis partie comme la première des aurores. Purūravas, rentre chez toi. Je suis aussi insaisissable que le vent. » Dans son désespoir, il veut se jeter à l'abîme, se laisser dévorer par les loups sauvages. Elle le console⁵, non sans ironie: « Purūravas, tu ne dois pas mourir, tu ne te

1. Voir, par exemple, la forme qu'elle a prise dans les Indes néerlandaises: Wilken, *Rev. colon. internat.*, IV, p. 377, n. 1.

2. Mannhardt, *op. cit.* I, p. 69, 103 sq. et 152 sq.

3. L'épopée nous fournit une autre version de ce thème légendaire, les amours du roi Çāntanu et de la déesse fluviale Gaṅgā: *Mahābhārata*, I, 3388 sqq., et cf. E. H. Meyer, *Indog. Mythen*, II, p. 578. Il ne devra jamais lui adresser un mot de blâme; or, à mesure qu'ils naissent, elle jette tous ses enfants à l'eau: à la fin cette conduite lui fait enfreindre la condition, et elle l'abandonne.

4. J'emprunte l'idée à M. v. Schröder, *op. cit.*, p. 53 sq.

5. Si toutefois la stance en question doit être placée dans sa bouche.

jetteras point à l'abîme, ni ne te dévoreront les loups sauvages. Il n'est point d'amitié possible avec les femmes : leurs cœurs sont comme ceux des hyènes. » Elle promet toutefois de lui envoyer le fils conçu de ses œuvres, et enfin ses regrets mêmes s'apaisent, mais non pas sur cette terre : « Voici ce que te disent les dieux, ô fils d'Iḍā : c'en est fait, tu es un rejeton de la mort ; tes descendants feront hommage et sacrifice aux dieux, et toi, tu goûteras au ciel les délices¹. »

Purūravas et Urvaçī passent pour les ancêtres d'une dynastie royale. Ainsi, dans l'Inde comme en Grèce, plus d'une noble race sacerdotale² fait remonter ses origines à l'une de ces nymphes adorables qui incarnent le charme de la beauté féminine.

Déités du sous-sol, du sol et des montagnes. — Si les étangs et les fleuves abritent ainsi des multitudes de nymphes et de déesses, on se s'étonnera pas que le sol et le sous-sol, les monts, les forêts et les arbres soient peuplés de dieux et de génies de toute sorte.

Dans le sous-sol habite le « Seigneur de la demeure », Vāstōshpati. Entendons par là qu'à chaque demeure est assigné un hôte divin de ce genre. C'est lui qu'on invoque lorsqu'on s'apprête à construire une maison³. On le prie d'en écarter tous les fléaux, d'en accroître la richesse en bœufs et chevaux, d'accorder longue vie aux habitants : « Seigneur de

1. R. V. X. 95; Çatap. Br. XI. 5. 1. — Cf. v. Schröder, *op. cit.*, p. 23 sq.; Geldner, *Ved. Stud.*, I, p. 243 sq., et Oldenberg, *Gött. gel. Anz.*, 1890, p. 420 sq. — Selon le récit du Çatap. Br., contaminé de technique sacerdotale, Purūravas, en allumant le feu du sacrifice suivant une forme déterminée que lui enseignent les Gandharvas, devient lui-même Gandharva et s'unit à ce titre avec Urvaçī.

2. Sur Urvaçī mère de familles sacerdotales, voir R. V. VII. 33. 11-13. La non moins célèbre Apsaras Çakuntalā est la mère de la dynastie des Bharatas : Çatap. Br. XIII. 5. 4. 13. Cf. aussi *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XXXIII, p. 635 sq.

3. La littérature bouddhique connaît aussi des divinités chthoniennes, qui jouent un rôle dans la fondation d'une cité : Vinaya-Piṭaka, vol. I, p. 228 sq.

la demeure, toi qui chasses les fléaux, qui sais prendre toutes les formes, sois-nous un bon ami¹. »

Sur la campagne cultivée règne le « Seigneur du champ » (Kshêtrasya pati) : on lui fait oblation ou hommage en commençant les labours². La Terre à blé (Urvarā), « à qui les aires font une guirlande », le Sillon (Sītā) et leurs divins patrons tiennent le milieu entre les démons du sol et les génies de la végétation.

Les monts aussi sont remplis d'âmes divines, « les monts mâles, aux solides fondements, qui joyeux regorgent d'abondante nourriture » (R. V. III. 54. 20). On ne nous dit pas souvent qu'ils soient dieux ; et toutefois, quand le Rig-Vêda (III. 53. 1) nous décrit Indra et Parvata montés sur un grand char et se rendant au sacrifice pour y apporter leur bénédiction, « regorgeant d'abondante nourriture », nous sommes bien en droit de penser que Parvata ici est ce que signifie son nom, « Montagne » : un dieu-mont qui, comme Indra et comme les dieux-monts de la littérature postérieure, revêt une forme humaine pour voyager en compagnie et sur le char du plus puissant des dieux. Il est difficile de croire que ce soit pur hasard si Parvata reçoit exactement la même épithète qui, quelques stances plus bas, est appliquée aux montagnes elles-mêmes³.

Déités des arbres. — Les plus importants parmi ces objets que l'animisme divinise, ce sont les Plantes et les Arbres, mais surtout les grands arbres, les « Seigneurs de la forêt ». « Sois-nous riche en douceur, ô Seigneur de la forêt », dit une formule de prière. « Unie aux Seigneurs de la forêt,

1. R. V. VII. 54, VII. 55. 1; Çāṅkh. Gr. S. III. 4; Aṣval. Gr. S. II. 9. 9; etc.

2. Çāṅkh. Gr. S. IV. 13. 5; Aṣval. Gr. S. II. 10. 4.; R. V. IV. 57. 1-3; etc.

3. Hiraṇyak. Gr. S. I. 11. 5 (passage obscur) implique peut-être l'idée de la présence latente du génie des monts dans un onguent fait de substances issues des montagnes.

4. Cf. cette stance bouddhique : « Grand et illustre dans tout l'univers est cet arbre qui se dresse à sa place marquée : on le dirait habité par des êtres divins », etc. Jātaka, vol. III, p. 24.

daigne la Terre nous protéger ! » implore une stance où l'on invoque aussi les Plantes avec le Ciel¹. Mais l'occasion la plus fréquente de supplication aux Plantes et aux Arbres, c'est l'emploi, à titre de remèdes, amulettes ou autres charmes, de certaines plantes ou de certaines substances dérivées des arbres. « Déesse née de la déesse Terre », ainsi interpelle-t-on une plante curative. « O Plantes, voici ce que je vous dis, ô mères, ô déesses : puissé-je gagner un bœuf, un cheval, un vêtement, et ta vie à toi, ô homme » : c'est manifestement la prière d'un prêtre-médecin, qui s'attend, s'il guérit le malade, à toucher les susdits honoraires. « Les Plantes », lit-on au même hymne, « s'entretiennent avec Sōma leur roi : celui que traite un brahmane, ô roi, nous le sauvons². »

Quant au culte proprement dit des plantes et des arbres, il n'est que fort accessoire dans la documentation védique. Je suis fort tenté de voir une forme de dendrolâtrie dans les hommages rendus au poteau de bois auquel on lie la victime du sacrifice³ : il représente l'arbre qui y est contenu et qui est un être divin. Dès l'instant où l'on abat cet arbre, on accorde, quoique sans y insister, une pensée à la vie qu'on se permet de détruire : à l'endroit qu'on va frapper, on pose un brin d'herbe, en disant « ô plante, protège-le », et à la hache on dit « ô hache, ne lui fais pas de mal⁴ » ; sur le tronçon demeuré en terre on verse du beurre d'offrande, en disant : « O seigneur de la forêt, grandis et pousse cent rameaux : puissions-nous grandir et pousser cent rameaux !⁵ » Ensuite on oint le poteau équarri et on l'entoure d'une tresse

1. R. V. I. 90. 8, VII. 34. 23.

2. A. V. VI. 136. 1; R. V. X. 97. 4 et 22. Tout l'hymne X. 97 est une invocation aux Plantes curatives. — Le point de vue n'est pas le même dans le sacrifice animal qu'on offre aux Plantes en vue d'obtenir postérité : ce sont les Plantes qui ont entravé l'enfantement de la descendance, Taitt. Samh. II. 1. 5. 3.

3. Cf. pourtant supra p. 75.

4. Tout comme lorsqu'on taille les cheveux ou dépèce la victime.

5. C'est du rituel récent : Schwab, *das altindische Thieropfer*, p. 6 sq. Mais il n'y a aucune raison de ne pas tenir ces idées pour anciennes. D'ailleurs, cette dernière formule figure au R. V. III. 8. 11 : il se peut bien qu'elle ait été composée pour la circonstance.

de gazon¹ : ce rite n'est très probablement que la survivance d'une coutume générale, qui consistait à rendre pareils honneurs à tous les arbres, c'est-à-dire aux âmes qu'on y croyait logées. Dans les textes qui se rapportent à ce cérémonial (R. V. III. 8), le poteau est constamment qualifié « seigneur de la forêt ». Enfin, la très ancienne litanie des hymnes *āprī* où l'on invoque successivement tous les génies qui remplissent une fonction dans le sacrifice sanglant, contient, toujours à la même place, une prière adressée au « Seigneur de la forêt » pour qu'il envoie la victime aux dieux ; et ici encore le Seigneur de la forêt n'est autre que le poteau, qui, en sa qualité d'âme végétale, devient le patron du sacrifice.

Rappelons ici ce qui a été dit plus haut de l'hommage rendu aux grands arbres devant lesquels vient à passer une pompe nuptiale : si l'on y invoque « les Gandharvas et Apsaras qui habitent en ces rois de la forêt », si même les plus drus de ces arbres passent pour les maisons des Gandharvas et Apsaras qui y tiennent leurs assises de jeux, c'est par une confusion évidente, et d'ailleurs bien concevable, entre deux classes d'êtres si voisins, les elfes mâles des airs, les elfes femelles des eaux, et les elfes des bois.

Comme l'arbre « seigneur de la forêt », ainsi le bois tout entier a une âme. Le Rig-Véda nous fait connaître la « Dame de la forêt » (Aranyānī) proche parente des *Waldfräulein*, *Waldweiblein*, *Skogsnufoar*, *Dames vertes*, qu'a illustrées le talent de Mannhardt. On entend les bruits de la solitude qui enveloppe de son mystère et de son ombre le voyageur ou le chasseur égaré, dans cet hymne² qui parle la langue de la croyance populaire la plus ancienne, la plus répandue, commune à toute la terre.

« Dame de la forêt ! Dame de la forêt ! Où disparaîs-tu ?
Que ne t'informes-tu du village ? N'as-tu pas peur ?

1. Schwab, *op. cit.*, p. 68 sqq. — Ces rites sont certainement anciens : R. V. III. 8.

2. R. V. X. 146. Cet hymne est incontestablement de la toute dernière manière ; mais ce n'est plus aujourd'hui une raison pour en considérer les idées comme modernes.

« Quand les oiseaux élèvent et mêlent leur cri et leur gazouillis¹, alors se sent la Dame de la forêt grande comme un prince qui s'avance au son des cymbales.

« Ici, l'on croit qu'il y a des vaches qui broutent ; là, on croit apercevoir une cabané ; là, on entend, à la brune, comme un chariot qui erie : c'est la Dame de la forêt.

« Voici que quelqu'un a appelé la vache ; voici que quelqu'un a abattu du bois ; voici qu'on a crié : ainsi pense celui qui passe la nuit chez la Dame de la forêt.

« La Dame de la forêt ne fait point de mal, si l'on ne l'attaque d'abord : on s'assied, on mange de doux fruits, et l'on se couche à son loisir pour dormir.

« Celle qui a parfum d'onguent, l'odorante qui ne laboure pas et pourtant ne manque point de nourriture, la mère des bêtes sauvages, la Dame de la forêt, je la loue. »

Il est tout naturel que le Rig-Véda n'ait que fort peu affaire des déités des arbres et des bois : pour la poésie officielle du sacrifice, ces menus génies s'effacent devant les grands exploits d'un Indra, devant la puissante souveraineté d'un Varuṇa. Plus surprenante est l'insignifiance relative du rôle que jouent ces Silvains dans l'Atharva-Véda et dans le rituel du petit culte domestique². Il semble bien que la croyance populaire de l'époque que représentent ces textes leur ait fait une moindre place que, par exemple, la littérature des premiers temps du bouddhisme. Mais, qu'on y ait cru dès l'antiquité védique, c'est ce que mettent en évidence les documents que nous venons de citer, et ce qui, même à leur défaut, ne saurait soulever un doute. Il ne paraîtra donc ici, ni hors de propos, ni contraire à une saine méthode, de tenter de compléter les données rudimentaires que nous

1. Mot à mot « lorsqu'à l'appel du mugisseur le ciccika prête assistance ». On ne saurait identifier ces oiseaux.

2. Sur ce dernier point, je me borne à mentionner l'oblation qu'après les noces on doit présenter à un arbre udumbara : on lui apporte des fleurs, des mets, des vêtements, des rubans, d'après Baudhāy. Gr. S. I. 13, cité par Winternitz, *Altind. Hochzeitsrituell*, p. 101.

fournit le Vêda sur le folklore des Silvains de l'Inde, en recourant sur quelques points au témoignage de la littérature postérieure. Ce n'est là, sans doute, qu'un expédient ; mais, vu l'état de la question, l'on ne court guère le risque, en comblant les vides laissés par le Vêda, d'y introduire de réelles disparates. Nous choisirons à cet effet les livres du bouddhisme.

Dans les contes bouddhiques les dieux des bois comptent parmi les acteurs favoris : de tous les dieux d'ordre inférieur, ce sont eux qui paraissent le plus intimement mêlés à la vie humaine. Parfois, la déité n'est point identifiée à l'arbre : elle n'y a pris demeure que par accident et pour un temps ¹. Mais, ordinairement, le Silvain fait corps avec l'arbre, la liane, le buisson, où il réside ² : il reste, tant qu'elle vit, attaché à la plante ; au fond, il en est l'âme vivante. Un cygne parle-t-il au génie d'un palāça, le vers s'exprime tout simplement ainsi : « le cygne dit au palāça » ³. Un jeune arbre met-il en péril l'existence d'un arbre plus âgé, on dit au silvain du second : « il te cassera les membres » ⁴. Le silvain n'aime pas qu'on abatte des branches de son arbre : il dit à un moine qui s'apprête à couper un arbre : « Révérend, ne démolis pas ma maison pour t'en bâtir une » ; et, en fin de compte, il se trouve qu'un enfant du silvain a le bras coupé ⁵. Le développement est logique : si l'arbre cesse d'être le corps du dieu pour devenir sa maison, il est naturel que les enfants du dieu y partagent sa demeure. Par voie de conséquence, si l'arbre est abattu par l'orage, le silvain prend ses enfants par la main, et s'en va, désormais sans foyer, chercher quelque autre abri ⁶. S'il veut apparaître à un homme, c'est habituellement entre les branches qu'il se fait voir ; mais il peut aussi sortir tout entier de l'arbre, revêtir

1. Jātaka, vol. III, p. 335, etc.

2. Jātaka, vol. I, p. 328.

3. Jātaka, vol. III, p. 209.

4. Jātaka, vol. III, p. 209.

5. Jātaka, vol. III, p. 34 ; Vinaya-Piṭaka, vol. IV, p. 34.

6. Jātaka, vol. I, p. 328 et 442.

une forme quelconque, se changer, par exemple, en vieux brahmane, et circuler en liberté ¹. Ces silvains, à moins qu'on ne les irrite, sont en principe bienveillants envers les hommes : on leur adresse des prières pour l'accomplissement de ses souhaits, on leur fait des vœux ; on leur rend hommage en faisant le tour de l'arbre, la droite tournée vers lui, en débarrassant des mauvaises herbes le sol qui l'entoure, y semant du sable propre, y apportant des parfums, des guirlandes, des cierges et des oblations ².

Outre les silvains qui habitent et animent tel et tel arbre en particulier, les contes bouddhiques connaissent encore d'autres génies forestiers : des géants qui rôdent dans le bois, hommes des bois, et similaires. Ceux-là personnifient, non pas la vie de l'arbre ami de l'homme, mais l'horreur et le danger qui hantent la forêt, à moins qu'ils ne soient, plus simplement, les variantes forestières du type général et largement répandu des démons malfaisants. Ces monstres dressent des embûches aux gens qui traversent le bois, pour les dévorer : il en est un qu'on voit apparaître, de la taille d'un arbre, difforme, les mains et les pieds noirs ; un autre a revêtu l'aspect d'un cueilleur de miel sauvage et apprêté du miel empoisonné à l'usage des voyageurs ; un troisième de ces anthropophages a ravi une femme et vit avec elle dans sa caverne ³. Il n'est nullement expédient de postuler pour chacun de ces détails une antiquité qui remonte à l'âge védique ; mais il est du moins à peu près certain que, dans ses traits essentiels, la croyance aux silvains et aux hommes des bois est aussi ancienne que le Véda et même plonge bien au delà ses racines dans la préhistoire de l'humanité.

1. Jātaka : vol. I, p. 169 ; vol. II, p. 385 ; vol. III, p. 404 ; etc. — Jātaka : vol. I, p. 168 ; vol. III, p. 23.

2. Jātaka : I, p. 259 ; II, p. 308 ; III, p. 23 ; etc.

3. Jātaka : I, p. 273 ; III, p. 200 et 527.

ESPRITS MALINS.

Les petits démons de tout genre qui entourent la vie quotidienne de l'homme, sont en majorité, mais non point tous, de nature nocive. Il y a des lutins bienfaisants qui administrent le champ, bourrent le grain de sucres nourriciers, aident à la moisson ; ils s'appellent « Laiteux », « Cent-Mains », « Mille-Mains », « Tasseur », « Entasseur ». Il y a des tisseuses divines qu'on invoque au moment où l'épousée revêt sa toilette : on les prie de la revêtir de longue vie. Quand la jeune fille amoureuse ne peut goûter de sommeil, c'est que le dieu « Aiguillonneur » la chasse de son lit. Sur le champ de bataille règnent des démons belliqueux, Arbudi en tête : on les prie de porter dans les rangs des ennemis la panique et la mort ¹.

Il est à peine possible, et d'ailleurs superflu, de donner un aperçu complet de ce monde démoniaque : la nature de chacun de ces génies se restreint à un seul acte, qui constitue sa spécialité et que d'ordinaire implique son nom. Mais il faut consacrer une étude quelque peu détaillée à la classe congénère des démons malfaisants, qui, pour la plupart, menacent la santé et la vie de l'homme, mais qui ont aussi le pouvoir de l'épouvanter et de le torturer de mille manières. Ces esprits sont, d'une façon générale, tout-à-fait étrangers au concept d'agents ou de phénomènes naturels ² : leur fonction essentielle et exclusive est précisément de causer tous les maux qui tourmentent ou détruisent la vie humaine ; les relations qui les unissent aux âmes des défunts ont déjà trouvé place dans notre exposé³. On ne les distingue habi-

1. A. V. III. 24, III. 25. 1, XIV. 1. 45, XI. 9 et 10.

2. Toutefois, des démons d'origine naturaliste, tels que les Gandharvas, peuvent exercer une action semblable à la leur et s'y assimiler : cf. supra p. 209 sq.

3. Cf. supra p. 49 sq.

tuellement que par le nom de la classe à laquelle ils appartiennent : Rakshas, Yātus, Piçācas, etc.¹ Plusieurs, cependant, ont aussi des noms individuels, qui, autant qu'il nous est donné de les entendre, relèvent, soit du fléau qu'ils apportent, soit des monstruosité qui les caractérisent, ou de tout autre attribut nocif ; mais beaucoup de leurs noms ne sont que d'inintelligibles assemblages de sons, vagues onomatopées de leur sinistre pouvoir. Souvent ils vont par bandes, très souvent par couples, et alors leurs noms sont

1. La nomenclature de cette démonologie n'est naturellement rien moins que fixe et précise. Abstraction faite des catégories moins importantes, ainsi que des Druhas, démons dont l'action s'exerce exclusivement dans le domaine moral, nous esquissons rapidement les traits de ceux de ces êtres qui figurent aux premiers plans : les Rakshas (paroxyton) ; les Yātus et les Yātudhānas ; les Piçācas. — L'appellation *rakshas* est visiblement très générale : on l'emploie chaque fois qu'il s'agit d'esprits malins dont on ne précise pas la nature ; ainsi, souvent dans les textes du Yajur-Véda. Dans les deux grands hymnes d'exorcisme du R. V., VII. 104 et X. 87, *rakshas* alterne avec *yātu* ou *yātudhāna*, et certains passages impliquent synonymie : par exemple, VII. 104. 16, « celui qui me nomme Yātudhāna, moi qui ne suis point Yātu, ou le Rakshas » (oxyton, c'est-à-dire celui qui exerce la puissance nocive du *rakshas*) « qui dit — je suis pur — », où crime et innocence s'opposent manifestement dans la seconde proposition comme dans la première ; de même, X. 87. 10, on prie Agni de détruire les trois « cimes » du Rakshas, de lui briser les côtes, de déchirer en trois la racine du Yātudhāna. Il est vrai qu'on les distingue en VIII. 60. 20, où l'on demande à détourner le *rakshas* et le *yātu* de ceux qui sont riches en *yātu* ; mais, d'autre part, VII. 104. 23, il est question du *rakshas* de ceux qui sont riches en *yātu*. Est-ce à dire que le Rakshas soit le genre et le Yātu l'espèce ? La spécialité de ce dernier ressortirait alors des expressions, également très communes, *yātudhāna* (masc.), *yātudhāni* (fém.), *yātumant*, *yātumācant* : cf. VIII. 60. 20 cité plus haut. Un composé *yātu-dhāna*, ne peut guère signifier que « récipient du Yātu », soit donc : sorcier possédé du Yātu, se servant de lui et, dans une certaine mesure, s'identifiant à lui ; et, dès lors, on ne s'étonnera pas de voir éventuellement se confondre les deux expressions *yātu* et *yātudhāna*, comme plus haut VII. 104. 16 (si, ce qui est probable, *āyātu* est composé déterminatif). De même, *yātumant* et *yātumācant* est sûrement le sorcier qui a commerce avec un Yātu. Il s'ensuit que les Yātus seraient tout spécialement les démons qui servent les magiciens dans leurs maléfices : cf. dans l'Avesta *yātu* « sorcier ». — Mais la même relation est possible pour le Rakshas,

significatifs d'appariation : Mrōka et Anumrōka, Sarpa et Anusarpa ¹. Ils sont mortels ², de sexe masculin ou féminin³, et les femmes jouent dans cette plèbe un rôle bien plus considérable que dans l'aristocratie des dieux supérieurs. Ils forment des familles et des clans : il est dit qu' « ils se rendent en famille dans les villages ; le père marche devant, la mère le suit ;.... la sœur, la rôdeuse de nuit, épie par la fente l'intérieur de la maison ». Le démon Fièvre a un frère qui est Consomption, une sœur qui est Toux, un cousin qui est Lèpre. Ils ont même des rois : les troupes de Rakshas

cf. VII. 104. 23 cité plus haut : l'homme qui se sert d'un *rākshas* est dit *rakshās*, ou *rakshasvin*, ou *rakshōyuj* « qui attelle le R. » ; et, comme l'on accuse tel ou tel d'être un *yātudhāna*, on agite couramment la question de savoir si un tel est ou non un *rakshās*, VII. 104. 23. et cf. I. 35. 10. — Si le Yātu et le Rakshas se tiennent de fort près, le Piçāca se sépare sensiblement de tous deux. Au R. V. le mot ne figure qu'une fois, I. 133. 5, sous la forme *piçāci*, côte à côte avec *rakshas*, auquel il est visiblement opposé. Dans la littérature postérieure, où les Piçācas reviennent souvent, ils sont en principe distincts des Rakshas et des Yātus : ainsi, Taitt. Saṃh. II. 4. 1. 1, on voit correspondre aux trois classes d'êtres, Dieux, hommes, Mânes, les trois classes hostiles, Asuras, Rakshas, Piçācas ; cf. aussi A. V. I. 35. 2, V. 29. 11, VI. 32. 2, Hiranyak. Gṛ. S. I. 11. 8, et Baudhāyana cité par M. Ludwig, *R. V.*, V, p. 421. Inversement, A. V. V. 29. 9 les identifie aux Yātus. La spécialité essentielle des Piçācas ressort de l'épithète *krayād* [« mangeur de chair crue »] qui leur est très fréquemment appliquée : A. V. V. 29. 9, VIII. 2. 12, XII. 3. 43, etc. En fait, ce mot est un parfait synonyme de *piçāca*, et l'on doit admettre que, lorsqu'il est employé dans le R. V. (VII. 104. 2, X. 87. 2 et 19, X. 162. 2), c'est bien des Piçācas qu'il s'agit. — Bien différents de tous ces démons inférieurs sont les Asuras (cf. supra. p. 135 sq.), ennemis non pas des hommes dans la vie quotidienne, mais des Dieux dans leurs combats mythiques, Rakshas relégués dans le lointain préhistorique des aventures divines, ainsi que l'atteste clairement Taitt. Saṃh. VI. 2. 1. 5-6. Cependant ils apparaissent çà et là en tant qu'ennemis actuels de l'humanité : A. V. VIII. 6. 5 ; Kauç. S. 87. 16, 88. 1 ; etc.

1. A. V. II. 24. Ces couples appartiennent à la classe de démons dite *kimidin*, étudiée par Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 183 sq. Le R. V. parle de « couples de Kimidins », VII. 104. 23, X. 87. 24, et cf. 13 : c'est sans doute à ceux-là qu'il fait allusion.

2. A. V. VI. 32. 2, etc., etc.

3. Le genre neutre de *rākshas* n'autorise pas à croire que ces êtres soient dépourvus de sexe.

qui envahissent les demeures des hommes sont « envoyées par le roi des Rakshas » ¹.

Ces démons sont, pour la plupart, anthropomorphes ² : on parle de leur tête et de leurs yeux, de leur cœur, de leur poumon, de leur foie. Mais très souvent ils sont affligés de quelque difformité : ce sont des monstres ; il y en a qui ont trois têtes ; l'un d'eux a deux bouches, quatre yeux, cinq pieds, et point de doigts ; d'autres ont les pieds retournés, les orteils par derrière, le talon par devant, ou bien des cornes aux mains ; on énumère l'Œil-jaune, la Bouche-en-boyau, le Cou-d'ours, et celui qui a les testicules en forme de baquet ³. Nombre d'entre eux sont zoomorphes : les démons-chiens rendent malades (épileptiques ?) les petits enfants ; il y a un monstre-hibou et un monstre-chien, un monstre-loup et un monstre-vautour ⁴. Nombre d'autres encore semblent avoir en propre la forme végétale ⁵. Mais il n'est pas rare que la forme humaine ou animale, sous laquelle ils apparaissent, ne soit que d'emprunt ⁶ : ils se glissent à l'oblation mortuaire sous les traits des âmes des ancêtres ; pour abuser d'une femme, ils se présentent à elle sous la figure de son

1. Hiraṇyak. Gṛ. S. II. 3. 7 ; A. V. V. 22. 12.

2. Selon Bergaigne (*Rel. Véd.*, II, p. 217), « la qualité de Rakshas est aussi attribuée à des mortels » : c'est ce qui ne me semble point ressortir des textes qu'il cite. Sur le commerce des hommes avec les démons, leurs alliés, cf. supra p. 221 et infra p. 226. Cela ne veut pas dire qu'il ne se soit produit quelque confusion entre les uns et les autres (p. 222).

3. Voir surtout : A. V. VIII. 6 ; Hiraṇyak. Gṛ. S. II. 3. 7 ; Pārask. I. 16. 23.

4. Hiraṇ. II. 7, et cf. Pārask. I. 16. 24, R. V. VII. 104. 22.

5. C'est pourquoi l'on supplie Agni et Indra d'anéantir les esprits malins « y compris la racine » (*sahamūra*, *sahamūla*) : R. V. III. 30. 17, X. 87. 19. On parle de leur pointe (*agra*), de leurs trois pointes, de leur triple racine : R. V. III. 30. 17, X. 87. 10. Ce ne sont pas là de simples métaphores ; car dans le même contexte figurent, à titre d'êtres nocifs, « ceux qui ont pour dieu la racine » (*mūradēva*, R. V. VII. 104. 24, X. 87. 2 et 14), et la femme « qui a la racine malfaisante » (A. V. I. 28. 3), la racine où s'incarne le démon. — [Cf. V. Henry, A. V., VIII-IX, p. 43. — V. H.]

6. Naturellement il n'est pas toujours aisé d'opter entre les deux cas.

frère, de son époux, de son amant; ou ils la suivent, l'un déguisé en chien, l'autre en singe, l'autre en un petit garçon tout velu; ils se changent en oiseaux et voltigent dans la nuit¹.

Leur voix et leurs allures sont à l'avenant : on en voit qui, le soir, dansent autour des maisons en brayant comme des ânes, qui bruissent dans les bois, qui éclatent de rire, qui boivent dans des crânes². On en trouve partout, et jusque dans la mer : tel Piçāca vole par les airs; tel autre rampe et monte jusqu'au ciel; un troisième se plonge sous la terre. Le météore qui tombe est l'incarnation d'un Rakshas³. « Détaché de part et d'autre⁴, le Rakshas traverse l'espace. » Les « petites lueurs dans l'eau » (les feux follets?) sont des Piçācas. Mais leurs gîtes favoris, ce sont les habitations mêmes des hommes : « du village où je mets le pied, s'enfuient les Piçācas », dit un exorciste. On a vu plus haut qu'ils parcourent les villages et guettent ce qui se passe dans les demeures. Ils ont aussi des repaires dans le sous-sol de la maison : on prie Indra et le « Seigneur du sol » de les en chasser⁵. De prédilection, — et ici la croyance de l'Inde se rencontre avec celle des peuples les plus divers, — ils hantent les carrefours, qui, par cette raison même, servent de théâtre à mille scènes magiques. Ce choix peut s'expliquer par des motifs variés : là où deux chemins se séparent, on est censé fausser compagnie à un esprit malin, en lui faisant prendre l'une des routes tandis qu'on prend l'autre; ou bien, en un endroit très passant, on dépose le mal, qui trouvera aisément à qui s'attacher et laissera en

1. Cf. A. V. XVIII. 2. 28, R. V. X. 162. 5, A. V. IV. 37. 11, R. V. VII. 104. 18. A proprement parler, dans la dernière stance, il ne s'agit point des démons, mais des sorciers qui sont en relations avec eux et se changent en oiseaux de nuit; supra p. 221 sq.

2. A. V. VIII. 6. 10, 11 et 14; Hiraṇ. Gr. S. II. 3. 7.

3. Aussi en détourne-t-on l'augure en récitant des « hymnes qui tuent les Rakshas » : Kauç. S. 126. 9.

4. Entendez : n'ayant pas, comme une plante, une racine immobile.

5. A. V. IV. 20. 9; Çatap. Br. III, 1. 3. 13; A. V. IV. 37. 10, et cf. Roth, *Festgruss an Böhlingk*, p. 97 (il faut sans doute lire *jyōtaya-mānakān*); A. V. IV. 36. 7; Hiraṇ. Gr. S. II. 3. 7; A. V. II. 14. 4.

paix sa victime actuelle¹. Mais la raison principale de cette préférence donnée par les sorciers aux carrefours, c'est évidemment qu'ils sont hantés des démons ; et, si les démons les hantent, c'est sans doute, ainsi qu'on l'a conjecturé, en tant que primitifs lieux de sépulture, rendez-vous des âmes des morts².

Les esprits méchants remplissent leur office, soit spontanément, soit à l'instigation d'hommes dont ils se font les alliés ou les serviteurs. Le Rig-Véda déjà mentionne « celui qui attelle le Rakshas », le « Rakshas de celui qui est riche en Yātus », le « Yātu de celui qui est riche en Yātus » ; et l'un des noms du sorcier, *yātudhāna* « récipient du Yātu », semble indiquer que le mauvais génie est censé résider dans l'homme son allié³. Bien caractéristique est la prescription suivant laquelle la victime d'une pratique magique doit sacrifier à Agni Yavishṭha⁴, « qui expulsera hors de lui les Rakshas » : ainsi, suivant le procédé commun en pareille matière, le sorcier a déchainé des démons contre son ennemi. On conjure le maléfice en disant à ceux-ci : « Celui à qui vous appartenez, dévorez-le ; celui qui vous a envoyés, dévorez-le ; dévorez votre propre chair⁵. »

Le moment que choisissent les esprits malins et les revenants, c'est le soir ou la nuit. L'homme que tourmentent les

1. A. V. VI. 26. 2 ; Grierson, *Bihār Peasant Life*, p. 407.

2. Ce sujet est inépuisable : je n'y puise que quelques faits. Charms magiques pratiqués dans les carrefours pour bannir les esprits malins et les maladies : Kauç. S. 26. 30, 27. 7. Oblation à Sahasrāksha : ib. 30. 18. Charme pour retrouver un objet perdu : ib. 53. 14 : ici le carrefour peut figurer en tant que place d'où le regard et la marche se portent dans toutes les directions. Le dieu sinistre Rudra hante le carrefour : Çat. Br. II. 6. 2. 7 ; Hir. G. S. I. 16. 8. Après un décès, le feu domestique, devenu impur, est transporté sur un carrefour : Aṅval. G. S. IV. 6. 3. Après la mort du créancier, on jette au carrefour le montant de la dette : Kauç. S. 46. 39 ; est-ce pour son âme ? ou pour bannir un objet qui porte malheur ? Autres détails dans Winternitz, *Altind. Hochzeitsrit.*, p. 68.

3. Cf. supra, p. 222, n. 1.

4. Littéralement « l'Agni le plus jeune », mais avec jeu de mots évident sur *yavayati* « il chasse » : Taitt. Samh. II. 2. 3. 2.

5. A. V. II. 24.

Rakshas apprête de nuit un gâteau d'offrande à Agni le meurtrier des Rakshas ; car « c'est la nuit que circulent les Rakshas », « la nuit appartient aux Rakshas, enseigne la science sainte ». C'est à la Nuit qu'on adresse cette formule de propitiation : « O Nuit, toi qui es riche en trésors de toutes couleurs, fais que je te passe sous bonne garde », moyennant quoi « on est exempt cette nuit-là de la visite des démons et des Rakshas ». C'est de nuit que les Rakshas empoisonnèrent (?) le sang des dieux, de nuit qu'ils cherchent à tuer le sacrifiant qui a subi la consécration de la *dīkshā*, mais Agni meurtrier des Rakshas veille sur lui. Du côté du levant, ils sont sans pouvoir ; car le soleil, en se levant, les repousse de cette région¹. Mais leur temps propre, c'est surtout la sombre période de la nouvelle lune ; en quoi ils s'accordent également avec les âmes des morts. Il y a un hymne de l'Atharva-Véda contre « les dévorants (?) qui, durant la nuit de la nouvelle lune, se sont manifestés en masse » ; un autre, contre les carnivores « qui entrent en chasse aux environs de la nouvelle lune »².

Les maux que causent ces êtres de ténèbres ne sont point, naturellement, ceux qu'attribuent au pouvoir des démons ou du diable les croyances d'une civilisation plus avancée. Ce sont toujours des maux essentiellement concrets, qui atteignent l'homme dans sa vie ou dans sa santé. Le démon avide se repaît de sa chair et se désaltère de son sang. Son procédé habituel, à cet effet, c'est de pénétrer au corps du patient. Il est dit d'un certain démon de maladie : « Le Jāyānya a des ailes, il vole, il entre dans l'homme³. » On adresse à Agni cette prière : « Ne laisse pas pénétrer en nous le Rakshas, ni le Yātu de celui qui envoie des Yātus⁴. »

1. Taitt. Samh. II. 2. 2. 2 ; *Lois de Manu*, III, 280 ; Çat. Br. II. 3. 4. 23 ; Taitt. Samh. II. 4. 1. 1 (cf. Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 167, n. 1, et Johansson, *Indog. Forsch.*, III, p. 237), VI. 1. 4. 5, II. 6. 6. 3 ; *Mahābhārata* (éd. Calc.), VII, 7832.

2. A. V. I. 16. 1, IV. 36. 3. Dans cette dernière strophe les mots *āgarē* et *pratīkrōṣē* me sont inintelligibles.

3. A. V. VII. 76. 4.

4. R. V. VIII. 60. 20.

C'est nommément par la bouche que les démons sont censés se glisser dans le corps, avec les aliments ou la boisson¹, ou même sans cet adjuvant : aussi, lors d'un exorcisme dirigé contre un Piçāca, recommande-t-on à quiconque viendrait à entrer dans la chambre, de se râcler la langue avec une cordelette de chanvre² ; il s'agit évidemment d'empêcher le démon banni de se jeter dans la bouche de l'arrivant. Mais la bouche n'est pas la seule voie accessible : les démons avorteurs, par exemple, se glissent dans l'organe sexuel de la femme enceinte³.

Une fois entré dans la place, le monstre dévore la chair de l'homme, suce sa moelle, boit son sang, engendre toute espèce de désordre. On supplie Agni de créer à nouveau tout ce que le Piçāca a arraché, déchiré, emporté, tout ce qu'il a dévoré du malade : « Chair et haleine vitale nous éveillons dans le corps⁴. » Les Rakshas troublent aussi la raison, paralysent la puissance de la parole, si bien que le patient succombe dans la discussion⁵. Il va de soi que leur action nocive se fait surtout sentir dans les grands événements de la vie usuelle : mariage, grossesse, accouchement, funérailles. A qui connaît le rituel nuptial il est inutile de rappeler les nombreuses pratiques dirigées contre les esprits malins : je me bornerai à mentionner les bâtonnets qu'on fait voler en l'air en disant : « Je crève l'œil aux Rakshas qui rôdent autour de cette épousée qui aborde le feu sacré⁶. » La prescription qui oblige ensuite le jeune couple à garder la chasteté

1. A. V. V. 29. 6-8. — Ne saisissons-nous pas ici l'une au moins des origines possibles du jeûne prescrit au cours d'opérations cultuelles ? car c'est alors surtout que les esprits malins rôdent autour de l'homme et menacent de se glisser en lui avec les aliments.

2. Kauç. S. 25. 28. — [Le sens du texte et de l'opération n'est pas exactement le même dans la traduction récente de M. Caland, *ein Altind. Zauberritual*, 25, 28. — V. H.]

3. A. V. VIII. 6. 3.

4. A. V. V. 29. 5.

5. A. V. VI. 111. 3 ; Hir. G. S. I. 15. 5.

6. Mānava G. S. I. 10, cité par M. Winternitz, *Altind. Hochzeitsrit.*, p. 60.

pendant quelque temps, — trois nuits ou davantage¹, — est évidemment une coutume immémoriale, dont le sens est désormais perdu pour l'Inde védique, mais qui, je n'en saurais douter, repose sur la même idée : les démons sont là ; à la faveur du coït, ils pourraient pénétrer dans la femme, soit pour nuire à l'embryon, soit pour opérer eux-mêmes la fécondation, car ils sont ardents à l'œuvre de chair² ; on leur donne le change en leur faisant croire que le mariage ne sera pas consommé. — Passons sur les rites relatifs à la grossesse et à l'enfantement. Le concept qui les domine est toujours le même : les démons menacent de dévorer l'embryon, de changer le sexe de l'embryon mâle, ou que sait-on³? — Quant aux esprits qui guettent le mort ou les survivants, nous les retrouverons plus bas, dans le chapitre consacré aux funérailles.

Nulle part les complots démoniaques ne sont plus redoutables que sur la scène du sacrifice. Au Rig-Véda déjà il est question des « Yātus qui convoitent les mets d'oblation » et des sorciers (*rakshásas*) « qui apprêtent maléfice au service divin ». L'Atharva-Véda nous a conservé la formule d'un sorcier de ce genre, qui cherche à rendre caduc par maléfice le sacrifice d'un adversaire : « Les Yātudhānas, Nirṛti et les Rakshas, puissent-ils par tromperie anéantir sa vérité⁴ ! » Aussi le sacrifice est-il, d'un bout à l'autre, rempli de formules et de rites d'exorcisme contre les mauvais esprits.

Enfin il va de soi que, malfaisants aux hommes, les démons et leurs instigateurs ne le sont pas moins au bétail : ils têtent le lait des vaches ; ils rongent la chair des chevaux⁵.

1. Weber-Haas, *Ind. Stud.*, V, p. 325 sq.; Winternitz, *op. cit.*, p. 87; et cf. v. Schroeder, *Hochzeitsbräuche der Esten*, p. 192 sq.

2. Cf. A. V. IV. 37. 11, Çat. Br. III. 2. 1. 40, etc.

3. Cf. A. V. VIII. 6, et les chapitres des divers Gṛhya-Sūtra qui traitent de ce sujet.

4. A. V. VII. 70. 2, et cf. R. V. VII. 104. 18 et 21. — Rien n'est plus familier à la littérature postérieure que le type des Rakshas qui troublent le service divin : *Rāmāyaṇa* (éd. Bombay), I, ch. 30; *Çakuntalā* (éd. Pischel), str. 93 [= trad. Bergaigne-Lehuteur, p. 103. — V. H.]

5. R. V. X. 87. 16 sq.

La demeure des hommes subit aussi leurs atteintes : une maîtresse poutre vient-elle à se fendre, c'est qu'un messager de la mort s'y est assis¹.

Pas un instant de notre vie, pas un de nos actes, pas une pièce de notre avoir, que ne menacent ces ennemis innombrables et invisibles, fidèles alliés des hommes experts en maléfices.

Remarquons en terminant que tous ces esprits malins se relient étroitement, par transitions insensibles et incessantes fluctuations de concept, à une autre classe de puissances nocives, avec lesquelles ils se confondent et qui sans doute aussi procèdent d'eux, les supplantant peu à peu dans la croyance à la faveur du progrès des idées : êtres plus impersonnels, et pourtant toujours imprégnés d'une teinte flottante de personnalité; puissances ou substances de la maladie, de la stérilité, du péché, et autres, qui volent par les airs, cherchent à se poser sur les hommes, les infectent de leur contact, et qu'il importe de chasser loin de soi ou de mettre sur la piste d'un ennemi. C'est là l'office essentiel du magicien. Quand nous nous occuperons du culte magique, nous compléterons cet aperçu du monde démoniaque par la description des procédés employés pour s'en défendre, mais nous aurons aussi à décrire la lutte menée par l'homme contre ces substances ou ces fluides de malfaisance et, par conséquent, à définir l'influx par lequel ils agissent sur leurs victimes.

LES HOMMES. HÉROS SACERDOTAUX ET GUERRIERS.

Les dieux et les démons ne sont pas les seuls acteurs des récits védiques : en dehors d'eux, ou de concert avec eux, mêlés à des aventures qui malheureusement ne nous sont guère parvenues que sous forme de rapides allusions, se rencontrent aussi de simples mortels. Ici, ce sont les exploits d'un ancêtre fictif, soit de l'humanité tout entière, soit d'une

1. Kauç. S. 135. 9.

des races humaines; là, des mythes de nature étiologique, où souvent aussi les ancêtres jouent leur rôle; tantôt des souvenirs historiques amplifiés et enjolivés; tantôt de libres créations de la fantaisie des conteurs. Mais, partout, le monde réel et actuel est le point de départ des conceptions relatives à ces hommes légendaires. Que ces héros ou ces patriarches n'aient pris qu'avec le temps figure humaine, qu'ils soient d'anciens dieux¹ ou démons déchus de leur rang et descendus sur terre, ou de directes incarnations de tels ou tels agents naturels, c'est ce qui me semble difficilement soutenable. Sans doute, les pères de l'humanité prennent part aux exploits victorieux qui ont fondé l'ordre universel, — conquête du soleil, des aurores, etc., — quand ce ne sont pas eux-mêmes qui les accomplissent. Mais ce n'est nullement à dire pour cela qu'ils représentent, eux en personne, les forces naturelles : ce ne sont pas des génies de la lumière ou autres, ce sont des hommes; le fond même du mythe, c'est que, en s'alliant à la puissance des dieux, la magie des premiers hommes a su réaliser ces nobles conquêtes. Croirons-nous, lorsqu'on nous raconte les amours d'un homme, d'un héros, du roi Purūravas, et de la belle nymphe son épouse, qu'il s'agisse d'un dieu du tonnerre s'unissant à la nuée, ou du soleil qui suit l'aurore? Non : la conception fondamentale, ici, c'est qu'il y a disparité dans le couple qui s'unit, c'est le contraste d'une déesse et d'un homme². Purūravas n'est, sous son auréole héroïque, que le pareil des simples mortels qui épousent ailleurs les *Selige Fräulein*, les *Skogsnufvar*, les nymphes³; et cette croyance n'a jamais visé que de simples mortels, que rien n'élevait au-dessus, que rien ne distinguait de l'humanité.

Outre les guerriers de race royale, dont la vaillance invincible écrase les ennemis, hommes ou démons, ces vieilles

1. Je renvoie sur ce point à la polémique de Gruppe contre Bergaigne : *Griech. Culte und Mythen*, I, p. 298 sq.

2. Voir en ce sens : Roth, *Erläuterungen zum Nirukta*, p. 155.

3. Cf. supra, p. 213, n. 2.

histoires connaissent aussi des héros de caractère sacerdotal. Car la pensée des poètes de souche brahmanique se concentrait presque tout entière dans les intérêts et les prétentions de leurs familles, dans la toute-puissance du sacrifice, — disons mieux, — de la technique du sacrifice, telle que la leur avaient léguée leurs grands ancêtres. Comme les documents qui nous restent de leur époque sont presque tous des hymnes aux dieux, et non des récits épiques, il est inévitable que l'action des dieux occupe partout le premier plan : les hauts faits des hommes s'effacent derrière ceux que les dieux ont accomplis en leur faveur ou, tout au plus, avec leur assistance.

En tête de toute la race humaine surgit la figure du premier homme.

Dans ce domaine, les concepts sont encore à l'état fluide : on ne s'étonnera donc pas que ce type ait été tiré à plusieurs exemplaires. Nous avons déjà rencontré Vivasvant, le premier des sacrificateurs¹ : remarquons cette alliance caractéristique des deux idées, premier homme, premier sacrificateur. Dans l'Avesta, Vivañhvant est « le premier mortel qui ait apprêté le haoma pour le monde corporel » ; dans le Véda, c'est à Vivasvant qu'un messager venu du ciel apporte le feu, l'agent qui préside au sacrifice. Puis, Agni lui-même devient le messager de Vivasvant ; ce sont les prières de Vivasvant qui induisent le sôma à couler ; l'emplacement où se célèbre le sacrifice, le prêtre, rattachant son office actuel au mystère cosmogonique qui en fut le prototype, l'appelle « la place de Vivasvant ».

Viennent ensuite, dans le plus étroit rapport avec Vivasvant, Manu ou « l'Homme »², et le fils de Vivasvant, Yama ou « le Jumeau »³, qui s'unit à sa sœur jumelle Yamī pour engendrer la race humaine. Le « père Manu » n'est

1. Cf. supra p. 101.

2. Cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 88. — Le Manu des Védas récents est fils de Vivasvant : il est assez probable que le Manu du Rig-Véda l'était aussi.

3. Dans l'Avesta, Yima, fils de Vivañhvant.

visiblement qu'une doublure de Vivasvant : c'est lui qui en réalité incarne aux temps védiques la conception du premier homme, tandis que Vivasvant, qui l'incarnait dans la croyance indo-éranienne, s'est effacé et a passé à l'arrière-plan. D'ailleurs, en *Manu* comme en *Vivasvant*, la fonction de sacrificateur est un attribut distinctif du premier homme : « place de *Vivasvant* », mais aussi « demeure de *Manu* », ainsi se nomme l'emplacement sur lequel le prêtre voit se dérouler les phases du sacrifice où c'est lui-même pourtant qui officie¹ ; le sacrifice de *Manu* est l'archétype du sacrifice actuel ; *Indra* boit le *sōma* de *Manu*, trois mares pleines, pour se fortifier au combat contre *Vṛtra* (R. V. V. 29. 7). *Agni* est « celui que *Manu* a établi, que *Manu* a allumé » : on le prie de vaquer à son office dans le présent sacrifice, comme il l'a fait jadis pour *Manu*, alors que celui-ci adora les dieux en leur présentant « la première oblation, devant le feu allumé, d'un cœur diligent, assisté des sept prêtres² » (X. 63. 7)³.

Au contraire, la figure de *Yama* semble moins celle d'un premier prêtre que celle d'un premier roi. L'*Avesta* parle de *Yima* comme d'un roi de l'âge d'or, et tel est aussi le titre que lui décerne le *Véda*, où toutefois il n'a gardé de sa royauté qu'une seule province : le premier homme est aussi le premier qui soit mort ; élevé au rang divin, il règne sur l'empire des morts. Nous aurons donc à revenir sur *Yama*, quand nous traiterons des croyances à la vie future.

Au delà des premiers hommes, fondateurs de races, les racines profondes de l'humanité plongent jusqu'au monde des dieux. Ce n'est pas toutefois, semble-t-il, que l'idée de la parenté primitive des dieux et des hommes, — encore que

1. Les textes sont colligés dans Bergaigne, *op. cit.*, I, p. 66.

2. Nous reviendrons dans un instant sur ces sept personnages.

3. Ajoutons en passant que l'*Adam* du *Véda* se complique d'un *Noé* ; c'est à *Manu* que se rattache la légende du Déluge ; il en est sauvé par un poisson surnaturel, qui le lui prédit et remorque son navire ; cf. notamment *Çat. Br.* I. 8. 1. Avec la majorité des auteurs, je regarde ce récit, de tradition relativement récente, comme un emprunt aux Sémites, et je ne me rends pas aux arguments contraires de M. Lindner, *Festgruss an Roth*, p. 213 sqq.

dans les hymnes le suppliant s'en prévale parfois auprès de son dieu¹, — ait jamais acquis dans la religion une réelle importance. Cette idée est aussi vague, aussi peu formelle, que tous les autres concepts cosmogoniques ou théogoniques du Véda : tantôt, c'est le grand couple Ciel et Terre, source de toute existence, qu'on donne pour père et mère à l'humanité ; çà et là, Agni est censé le père de toutes les créatures humaines² ; et ailleurs, Yama et Yamī, les deux jumeaux du premier homme, se disent entre eux : « Le Gandharva dans les eaux, et l'Ondine, c'est là notre parenté suprême, et ce qui nous fait frère et sœur³. » Puis, côte à côte avec ces idées disparates, nous en constatons d'autres, tout à fait indépendantes, étrangement compliquées de raffinement sacerdotal, mais peut-être, dans le fond, extrêmement anciennes : l'humanité est issue du corps gigantesque du Premier Homme (Purusha), qui avait mille têtes et mille pieds. Les dieux offrirent un sacrifice, dont le Purusha était la victime, et ce sacrifice engendra tous les animaux, chevaux et bœufs, chèvres et moutons ; du Purusha immolé sortirent et le ciel et la terre, et le soleil et la lune ; de sa face naquit le brahmane ; de ses bras, le prince ; de ses cuisses, le paysan ; de ses pieds, le *gūdra* (R. V. X. 90).

Il y a aussi des familles particulières qui se targuent d'origine divine : dans l'une, c'est le père qui est dieu ; dans d'autres, la mère est déesse ; ou bien ils sont dieux tous deux. Vasishṭha doit le jour à un miracle de Mitra et Varuṇa ; sa mère est l'Apsaras Urvaṣī (VII. 33. 11 sq.). Tout comme Manu, père du genre humain, de simples ancêtres de familles brahmaniques, tels que Kaṇva et Atri, sont qualifiés par le poète de « parents des dieux », et il ajoute « c'est d'eux que descend notre race » (I. 139. 9).

Ces aïeux des ancêtres des grandes familles brahma-

1. Voir Bergaigne, *op. cit.*, I, p. 36.

2. Cf. *supra* p. 104 sq.

3. R. V. X. 10. 4. — Sur cette généalogie ramenée au dieu *Tyashṭar*, cf. *supra* p. 197.

niques ne sont autres que « les Sept Prêtres » que nous venons de voir officiant en compagnie de *Manu* : encore une reproduction du type des fondateurs humains des ordonnances terrestres, des hommes qui ont, si l'on peut dire, ouvert la vie humaine. La caste des prêtres avait un système généalogique plus net que celui de la caste des princes guerriers : ils relevaient tous d'un petit nombre de familles, et dès lors il leur était plus aisé qu'aux princes de se représenter leurs ancêtres comme formant une sorte de cercle fermé de gens étroitement unis. Or, ces premiers brahmanes, ces instituteurs de la technique du sacrifice, devaient d'autant plus légitimement, dans l'imagination de leurs descendants sacerdotaux, paraître les personnages essentiels de la préhistoire légendaire et mythique, que l'on s'intéressait moins aux débuts de l'organisation sociale et politique, et davantage à ceux des grandes ordonnances du sacrifice, par lequel avaient été acquis à l'homme les premiers biens indispensables, la lumière, le bétail. Ces conquêtes, c'est à l'art magique du sacrifice, non à la puissance belliqueuse des princes, qu'on s'en estime redevable : les « sept *Ṛshis* », ou « nos pères », ou « les *Aṅgiras* »¹ ont, « assis dans l'espace sans soleil et dans l'espace éclairé du soleil, ordonné les créatures que voici » ; ils ont « trouyé la lumière cachée, engendré l'aurore par la formule infailible ». « Comme on ornerait de perles un cheval sombre, ainsi les Pères ont paré le ciel d'étoiles ; ils ont déposé dans la nuit l'obscurité, et dans le jour la lumière². » Par dessus tout, au moyen de leur prière et du feu qu'ils avaient allumé, ils ont fait sauter le rocher qui enfermait les vaches cachées par les malveillants *Paṇis* : ainsi

1. Sur ce nom, voir plus haut, p. 105. Nous venons de rencontrer les sept prêtres comme acolytes de *Manu*. De même, les *Aṅgiras* forment l'escorte de *Yama* : à l'oblation mortuaire, on honore « *Yama* qu'accompagnent les *Aṅgiras* », et l'on récite : « Viens, ô *Yama*, t'asseoir sur cette jonchée, avec les *Aṅgiras*, les Pères » (R. V. X. 14. 4).

2. R. V. X. 82. 4, où je lis *nishattās* (cf. *Oldenberg, Hymnen des Rgveda*, I, p. 313), VII. 76. 4, X. 68. 11.

ils ont acquis pour eux-mêmes et pour les hommes la nourriture abondante et bénie¹.

Quant à celles de ces vieilles légendes qui sont particulières à tel ou tel des ancêtres du sacerdoce, elles sont, pour la plupart, étrangères à la mythologie proprement dite. Ce sont en général des exemples remarquables de l'art et de la puissance des prêtres, sous forme d'événements historiques ou d'aventures idéales, qui exaltent et poétisent un récit dont le fond appartient à la réalité. Le surnaturel, comme bien l'on pense, n'y fait pas défaut. On nous conte, par exemple, que les sept R̥shis, ici formant un vrai collège, sont venus en aide à la femme du roi Purukutsa, ou peut-être plutôt à sa veuve opprimée: ils lui ont « gagné par le sacrifice » un fils héroïque, « Trasadasyu, le vainqueur d'ennemis égal à Indra, le demi-dieu »: on entrevoit que cette histoire (R. V. IV. 42) était précédée d'une altercation entre Indra et Varuṇa, les deux dieux suprêmes et rivaux, qu'imploreraient ensemble la reine et les prêtres, et qui enfin, réconciliés et d'un commun accord, leur conféraient la grâce souhaitée². La famille sacerdotale des Viçvāmitras célébrait les hauts faits de son ancêtre: à sa prière, les rivières s'étaient laissé franchir par les chars et les chariots des Bharatas; il avait obtenu pour le roi Sudās l'assistance d'Indra; puis, la bataille gagnée, il avait en son nom accompli le sacrifice solennel du cheval. Il se peut que ces légendes reflètent déjà la mortelle inimitié qui divisa les deux familles rivales des Viçvāmitras et des Vasishṭhas, et que, à tort ou à raison, elles faisaient remonter jusqu'à leurs deux ancêtres³. Il ne manque pas non plus d'anecdotes empruntées à la réalité, ou de descriptions dont la vie quotidienne du prêtre fournit le thème, non parfois sans quelque facétieuse malice: l'ascète Agastya voit ses vœux de chasteté traversés par la jeune ardeur de son épouse; le couple sacerdotal de sieur et dame Mudgala court un prix

1. Sur ce mythe, cf. supra p. 121 sq.

2. Cf. supra, p. 79 sq.

3. R. V. III. 33, et cf. supra p. 204; R. V. III. 53; cf. Hillebrandt, *Festgruss an Böhlingk*, p. 43, et Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 158 sq.

en équipage passablement incorrect, mais, Indra aidant, s'en tire à son honneur¹.

Parmi les héros guerriers et royaux, comme parmi les patriarches sacerdotaux, il se trouve aussi nombre de fondateurs de races. On a déjà rencontré Purūravas, l'époux de la belle Ondine, et les divers alliés ou protégés d'Indra², qui prennent part à sa victoire sur les Dasyus: tels Kutsa et Atithigva. Nous nous sommes également expliqués sur le degré de réalité historique qu'il convient d'accorder à ces personnages, à leurs faits et gestes³. Rappelons aussi les types fort variés de héros passifs des légendes où les Aṅvins déploient leur puissance tutélaire: il n'y a rien à ajouter à ce qu'on en a dit plus haut⁴. En partant de l'épopée des âges suivants, on entrevoit la possibilité de pénétrer, plus avant qu'on n'a fait jusqu'ici dans les phases anciennes de la légende héroïque hindoue. Mais c'est l'œuvre de l'avenir: la forêt vierge du Mahābhārata attend encore la cognée du pionnier.

APPENDICE

DIEUX BONS ET DIEUX MÉCHANTS. LE MONDE DIVIN ET LE MONDE MORAL.

A notre étude de chacun des dieux védiques pris isolément, il faut un complément: quelle attitude prennent ces dieux par rapport au bien et au mal moral? Cette question, à son tour, implique celle de leur caractère ou bienfaisant ou nuisible à l'humanité.

1. R. V. I. 179, X. 102. Cf. Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 1 sq., et v. Bradke, *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XLVI, p. 445 sq. — [Ni M. Bloomfield ni moi, nous ne croyons qu'il y ait rien de facétieux dans l'hymne de Mudgala: cf. V. Henry, *Journ. Asiat.*, 9^e sér., VI, p. 516. — V. H.]

2. Cf. supra p. 129 sq.

3. On a rencontré également le cheval Dadhikrāvan (p. 59) élevé aux honneurs divins.

4. Cf. supra p. 179 sq.

Un peuple qui s'avancait dans la victoire, qui vivait dans la sécurité, l'ordre et l'abondance, devait se former une conception optimiste de l'univers, suivant laquelle les grandes puissances qui le régissaient seraient tout amour et bonté. Ce caractère propice est en effet manifeste dans l'ensemble du panthéon védique. Si les agents surnaturels causent beaucoup de désordres, on ne les impute en général qu'aux bandes de menus démons, lutins, génies des maladies et autres ; car, à en juger par les apparences, les maladies et les fléaux ne semblent pas relever d'entités naturelles ni d'un gouvernement régulier, mais bien plutôt de la malice imprévue et fantaisiste de petits êtres agissant chacun à sa guise : aussi le type des démons malfaisants s'est-il, dans ce domaine, conservé essentiellement intact. Au surplus, les agents naturels les plus élevés et souverains, soleil, feu, orage, étaient les fondements constitutifs du bien-être de la vie humaine. Aussi, de tous les dieux suprêmes du Vêda, n'en est-il qu'un seul, Rudra, chez qui le pouvoir nocif soit prépondérant. D'autres agents malfaisants, tels que Vṛtra, le malin qui retient les eaux captives, assez fort pour oser tenir tête à Indra et mettre en fuite les dieux par son seul grondement, sont toujours censés vaincus ou même anéantis, et ne vont à rien plus qu'à accroître encore le concept de la toute-puissance tutélaire de ces dieux qui ont su détruire à jamais le mal.

Il va de soi que la bienveillance d'un dieu comme Indra doit s'entendre au sens et dans les conditions habituelles de la bienveillance d'un homme : elle exige réciprocité, et n'est exempte ni de changement ni même de caprice¹. Indra est l'ami du sacrificant, du pressureur de sōma ; mais celui qui ne sacrifie pas, l'avare, il le tue, il détruit toutes ses richesses. Aussi sensuel, à l'occasion, qu'il est d'ailleurs grand buveur et parfois sujet aux suites fâcheuses de l'ivrognerie, il ne se fait pas plus faute que les dieux d'Homère de jouer et d'abuser

1. La documentation du Rig-Vêda sur ce qui va suivre se trouve en très grande partie colligée dans *la Religion Védique* de Bergaigne, III, p. 203 sq.

les humbles mortels pour assouvir ses passions¹. Il est prompt à la colère, et le Rig-Véda n'ignore point que son amitié est inconstante : « Qui pourrait donc le louer, qui le combler d'offrandes et de sacrifices, à ce point que le miséricordieux le bénit toujours et le fit invincible ? Comme on intervertit en marchant la position des pieds, ainsi, de par son art, il fait premier le dernier. Il est dit héros, capturant les puissants l'un après l'autre, les emmenant à la file. Qui est prospère, il le hait, lui le roi des deux mondes ; Indra tire à soi les domaines des hommes. Il rejette l'amitié des uns ; avec les autres il marche par élans irrésistibles. Renversant tout ce qui ne le suit pas, Indra s'avance fougueux à travers nombre d'automnes » (R.V. VI. 47. 15-17). Toutefois la haine d'Indra « contre quiconque prospère » est une donnée à laquelle il convient sans doute de ne point attacher une spéciale importance. En principe, celui que hait Indra, c'est le superbe, l'impie, le riche avare, ses victimes habituelles ; ici, le poète, arrêtant sa pensée sur l'instabilité des choses humaines et la toute-puissance divine qui joue avec les destinées, exagère l'idée courante jusqu'à dire que le dieu hait les heureux. Sur cette phrase unique, perdue dans l'immensité du Rig-Véda, il ne faudrait pas s'ingénier à construire un système qui introduisit dans la conception du monde védique l'idée étrangère de la « jalousie des dieux ».

En contraste avec les dangers dont la colère d'Indra menace les méchants, se manifeste, avec plus de relief encore, la confiance en son inépuisable merci, sentiment naturel au dévot ami d'Indra. — « Il ne rabat rien des vœux » de celui qui le prie. — « Nul ne saurait dire : Il ne donne point. » — « Comme le ciel d'orage verse ses ondées, Indra répand ses trésors en bœufs et chevaux. » — Les citations de ce genre pourraient se prolonger à l'infini. Mais on en dit autant, dans une moindre mesure peut-être, de tous les autres dieux, en y ajoutant çà et là quelques traits individuels

1. On a vu qu'il séduit la pauvre Ahalyā en empruntant les traits de son époux.

conformes à la nature du dieu dont on fait l'éloge : d'Agni, par exemple, avec une nuance particulière d'intimité, parce qu'il est l'hôte divin du foyer domestique. Le ton général est celui de la confiance dans la grâce des dieux, si souvent éprouvée.

Il n'y a d'exception que pour Rudra¹, le dieu dont l'arc lance sur les hommes et les bestiaux les flèches des noires maladies : par lui, le monde des puissances cruelles, confiné d'ordinaire dans la sphère des démons inférieurs, s'élève jusqu'à celle des grandes divinités. Par les précautions que les sacrifiants se voient obligés de prendre contre les atteintes du dieu redoutable, le culte de Rudra ressemble tout à fait à celui des esprits malins et à celui des morts². Ce n'est pas à dire que le ton des hymnes qui lui sont adressés diffère entièrement de celui des invocations aux dieux bienfaisants. On conçoit sans peine que la crainte inspirée par un dieu sinistre se traduise bien moins en paroles qu'en actes ; et d'ailleurs, Rudra, qui sait guérir les maux qu'il envoie, n'est point dépourvu de qualités bienfaisantes, auxquelles se réfère naturellement le poète désireux de le louer. Mais, malgré tout, la terreur qui l'environne éclate de prime abord dans les chants à sa louange : on le supplie de ne tuer grand ni petit, père ni mère, ni le suppliant lui-même, d'épargner les bœufs et les chevaux, d'envoyer ses armées en quête d'autres victimes ; il est formidable comme une bête féroce. Il se peut bien parfois qu'une méprise excite sa colère, par exemple un hommage maladroit, une prière inopportune alors qu'il est occupé à recevoir les vœux d'autres sacrifiants³ ; mais, d'une façon générale, l'accent de ces supplications désolées est celui de gens qui se sentent exposés, sans avoir commis aucune faute grave, sans y avoir même donné le moindre prétexte, à ses assauts furieux.

Le caractère ou le tempérament particulier de chacun

1. Et aussi, mais dans une moindre mesure, pour les Maruts ; mais on sait qu'ils passent pour fils de Rudra : Bergaigne, III, p. 154.

2. Voir plus bas la description du culte.

3. R. V. II. 33. 4.

des dieux suffit donc à expliquer la fonction propice ou désastreuse qu'on leur attribue. Nous avons maintenant à nous demander quel rôle on assigne aux concepts de bien ou de mal moral et de péché dans les relations qui unissent les hommes aux dieux.

Il est incontestable que les notions de juste et d'injuste tirent leur principe de la vie sociale, et sont, à l'origine, absolument indépendantes, soit de la croyance aux dieux, soit des rudiments de cette croyance. A tout prendre, on ne verrait pas pourquoi les esprits ou, plus particulièrement, ces esprits doués d'une puissance très supérieure qui se nomment dieux seraient, plus que les hommes eux-mêmes, amis du droit et ennemis de l'injustice. Mais l'évolution historique a tôt fait de franchir la limite qui sépare ces deux domaines, et d'établir, sinon en règle constante, du moins en thèse générale, une liaison entre le bien moral et la divinité : les dieux passent alors pour amis du droit ; et, chacun d'eux ayant sa propre sphère d'activité dans le concert universel, il est naturel que tel ou tel d'entre eux assume par là même la tâche de prêter son bras robuste à la défense du droit contre l'iniquité.

Il ne nous incombe point de poursuivre cette évolution morale jusqu'en ses phases primitives. Essayons d'envisager le stade auquel elle est parvenue à l'époque védique.

La physionomie des dieux n'a d'éthique que des traits superficiels. Pour la conscience religieuse, la donnée essentielle, c'est que le dieu est un puissant ami : si les louanges qu'on lui adresse exaltent son pouvoir au delà de toute mesure, il n'en est pas de même de sa valeur morale. Tous les dieux, il est vrai, et sans exception, reçoivent des épithètes telles que « vrai, non trompeur »¹ ; mais combien plus fréquentes celles de « grand, redoutable » ! Il en ressort simplement que le dieu, tout comme l'homme vertueux ou à peine davantage, est capable de bonté et de justice ; et ce qu'on vient de lire des faits et gestes d'Indra montre assez à quelle

1. Cf. Bergaigne, III, p. 199.

limitation sont sujettes ces nobles qualités. Qu'au demeurant la prétendue moralité des dieux védiques se réduise à un vernis extérieur, c'est ce que démontre surtout le cours ultérieur de l'histoire religieuse de l'Inde : pour un âge aussi profondément pénétré de l'importance des problèmes moraux que le fut celui du bouddhisme primitif, l'idéal de la perfection morale réside en une tout autre sphère que la région où règnent les dieux ; en fait, le dieu du bouddhisme n'a d'autre fonction ni raison d'être, que de « jouir des délices du ciel » durant des éternités.

Mais, si le dieu, en tant que dieu, n'a que de faibles attaches avec la morale, son caractère individuel peut lui en prêter de plus étroites. On a vu plus haut¹ que, dès la période indo-éranienne, les Ādityas, — et, plus spécialement encore, le chef de leur groupe, Varuṇa, — se distinguaient de la foule des autres dieux, à titre de fondateurs et de gardiens du Ṛta, c'est-à-dire de la loi qui régit à la fois le monde physique et le monde moral. Comme dieux des grands météores célestes, puisque telle est leur nature primordiale, ils incarnent l'ordre des destinées qui se manifeste sur la voûte du firmament. En tant qu'ils voient tout, ils connaissent les péchés des hommes, même les plus secrets. « Ils distinguent ce qui est droit et ce qui est tortueux ; il n'est de lointain si sublime qui ne soit proche aux yeux de ces rois. » « Qui se tient immobile, ou qui marche, ou qui vacille çà et là, qui se glisse furtif ou qui précipite son élan, ce que deux hommes assis ensemble complotent tout bas, le roi Varuṇa le sait, lui troisième². » L'ubiquité visuelle de ces dieux se personnifie en leurs « espions », qui jamais ne clignent de l'œil³. Peut-être même, pour le dire en passant, le symbolisme originaire des Ādityas, sur lequel vient pos-

1. Cf. supra p. 163 sq.

2. R. V. II. 27. 3; A. V. IV. 16. 2.

3. Qu'originellement ces espions soient les étoiles, il se peut bien, mais ne ressort pas en toute évidence des citations de Bergaigne, III, p. 167. Le concept ne devait plus avoir de sens précis pour les poètes védiques ; car ils n'établissent, que je sache, aucun rapport spécial

térieurement se greffer cette fonction de surveillants du péché, nous fournit-il l'explication d'un fait assez étrange : en principe, c'est à Mitra (Soleil) que devrait revenir la présence sur Varuṇa (Lune) ; et, en fait, c'est bien aussi dans cet ordre que les nommait la phraséologie primitive¹ ; pourtant, dans le Vēda comme dans l'Avesta, c'est Varuṇa (Ahura) qui est monté au premier rang. Précisément, des deux grands Ādityas, Varuṇa est celui qui préside à la nuit, et c'est le couvert de la nuit que recherchent les péchés : voilà pourquoi il a assumé, de préférence à son frère diurne, la lutte contre le péché et pour le triomphe du Rta².

Mais, partout où nous chercherons à analyser les notions de péché et d'expiation, nous rencontrerons, côte à côte ou se confondant en partie, les deux grands cycles de concepts qui nous sont apparus déjà dans l'étude des rapports de Varuṇa et du Rta : d'une part, le péché est une entité qui, de par sa nature propre, cause la perte du pécheur ; de l'autre, c'est une entité qui cause sa perte en vertu de l'intervention vengeresse des dieux.

Il est indispensable d'insister quelque peu sur ce point et d'examiner en détail la manière de concevoir le mode d'action du péché.

D'abord, le péché a une existence à lui : c'est un être indépendant. Les maladies et autres puissances nuisibles, nous l'avons vu, passent pour des substances réelles, plus ou moins fixes, parfois aussi fluides que l'air, qu'on peut diluer dans l'eau, consumer au feu, bannir au moyen de charmes et d'amulettes. Tout de même en est-il du péché

entre les espions et la nuit. Et l'on n'avait d'ailleurs besoin d'aucun substratum naturaliste pour attribuer des espions à des dieux pour qui rien n'était caché.

1. Cf. supra p. 161, n. 1.

2. De son côté, Mitra, qui dans le Vēda n'est guère qu'une doublure de Varuṇa, était spécifiquement, dès l'époque indo-éranienne, le gardien des pactes et des traités d'alliance : de là, partout où il est question de lui, l'importance donnée au mot *satya*, « vrai, véridique, fidèle à sa parole », et au verbe *yātayati*, « il unit, il concilie ». Cf. supra, p. 156, n. 1.

(*ēnas* ou *āgas*). Comment, en effet, cette puissance, qui porte nuisance à son auteur, ne ressemblerait-elle pas à toutes les autres puissances nocives, ne serait-elle pas concrète au même degré que celles-ci ¹? Rien de plus fréquent que l'idée d'un lien ou d'un lacet où le pécheur s'embarrasse de lui-même ; et cette idée encore est commune au péché et à d'autres puissances malfaisantes, puisqu'on parle couramment des liens de la mort, des liens de la maladie, et qu'à son tour la maladie est surnommée « le lien de la Perdition » (Nirṛti). Le pécheur a beau paraître extérieurement libre et heureux : une chaîne l'enlace, dont il ne peut se déprendre. Il va de soi que l'idée du dieu vengeur est ici bien proche : c'est lui qui attache la chaîne, qui tend le lacet, et ainsi de suite, mais cet élément n'est nullement de rigueur ; car le lien, en réalité, c'est le péché lui-même, qui, de toute sa force de perdition, adhère au coupable. Témoin les termes dans lesquels on implore de Sōma et Rudra la libération « du péché que nous avons commis et dont notre corps est durement lié ». Témoin la prière à Varuṇa : « Détache de nous le péché que nous avons commis ². » Ce lien du péché, on se le figure, semble-t-il, comme un laçs, un piège où le malfaiteur se prend : le suppliant demande à « franchir » les rets tendus « comme avec un char et des chevaux ³ ».

Dans une conception aussi extérieure et, si l'on peut dire, aussi matérielle de la faute, il est à peine besoin de constater que l'élément purement subjectif de l'intention délictueuse est encore fort éloigné de jouer aucun rôle décisif : l'essentiel, c'est le fait objectif, le fait brut du péché ; commis à l'insu

1. En conséquence, nous voyons l'*ēnas* placé sur la même ligne que l'ensorcellement (A. V. V. 30. 2-4), l'ordure, le cauchemar (X. 5. 24), le *pāpman* (VI. 113. 1-2), etc. Nous voyons Indra prendre en main le péché de meurtre d'un brahmane, et le porter partout avec soi, jusqu'à ce qu'il parvienne à s'en décharger : Taitt. Saṃh. II. 5. 1. 2.

2. R. V. VI. 74. 3, I. 24. 9, et cf. Bergaigne, III, p. 161 sq.

3. R. V. II. 27. 16. C'est la même idée qui inspire la prière adressée aux dieux, de ne point capturer les hommes comme un oiseau : R. V. II. 29. 5, et cf. A. V. IV. 16. 6, VIII. 8. 16.

du délinquant, commis dans le sommeil ¹, il n'importe, c'est un péché. Cet aspect tout concret du péché, joint à la façon de se le représenter comme une substance nocive et morbide, aboutit à une conséquence qui paraît caractériser partout les conceptions morales dans leur primitive grossièreté : la faute ne s'attache point au seul coupable ; elle peut, par les voies les plus diverses, passer à d'autres individus ² : La voie la plus courte, à cet effet, c'est le rapport de filiation : la faute passe du père au fils ³. La formule du poète qui demande l'absolution « de tout péché de tromperie que nous avons hérité de nos pères ou que nous avons commis nous-mêmes de nos propres personnes » (R. V. VII. 86. 5), donne à entendre que telles sont, dans la croyance générale, les deux tares de péché les plus communes : acte personnel, hérédité paternelle. Mais il y a d'autres manières d'en être affecté : l'oiseau noir qui porte sur soi la substance omineuse issue de la déesse Nirṛti (Perdition), peut la laisser tomber sur un homme avec sa fiente ; si la victime du sacrifice sanglant vient à mugir ou à ruer, il en résulte un péché pour le sacrifiant ; les lamentations des pleureuses souillent de péché la maisonnée ; Trita, sur qui les dieux « se sont essuyés » du péché, « s'en essuie à son tour sur les hommes ⁴ ». A tout moment apparaît, dans les textes relatifs à l'absolution des péchés, le souci d'être obligé d'expier « la faute commise par autrui ⁵ », y compris celle « dont les dieux se sont rendus coupables ⁶ », et inversement, le constant effort

1. R. V. X. 164. 3; Vāj. Samh. 8. 13, 20. 16.

2. Inversement, la bonne œuvre d'une personne est réversible sur une autre : cf. R. V. VII. 35. 4, et notre chapitre de la vie ultraterrestre.

3. Ou de la mère, ou d'un parent quelconque à son parent : A. V. V. 30. 4, VI. 116. 3, X. 3. 8.

4. A. V. VII. 64; Taittir. Samh. III. 1. 4. 3; A. V. XIV. 2. 59 sq. (cf. Bloomfield, *Amer. Journ. of Philol.*, XI, p. 341), VI. 113. 1.

5. R. V. II. 28. 9, VI. 51. 7, VII. 52. 2. — Inversement on fait par conjuration passer son propre péché sur la tête de son ennemi ou de l'impie : cf. infra, p. 246, n. 4.

6. Vājas. Samh. 3. 48. 8. 13.

de faire retomber sur quelqu'autre la faute qu'on a soi-même commise ¹.

A celui qui en est infecté, le péché amène la maladie ² et la mort. Le « péché qui vient des dieux » peut aussi causer la folie ³. Quand la substance nocive du péché se communique au soleil, il s'éclipse ⁴.

L'idée qu'on se faisait et que nous devons nous faire de ce fluide peccatif se complètera plus bas par l'étude du culte expiatoire : c'est là qu'on verra les charmes variés destinés à le conjurer, comment le sorcier le lave, l'essuie, le chasse, le brûle, le traite par les simples à l'instar d'une maladie. Bornons-nous à remarquer ici combien une pareille conception de la faute et de l'expiation était peu propre à favoriser le progrès de la conscience morale en intimité et en profondeur, combien même elle devait l'entraver. Si la faute, tout extérieure, pouvait être effacée par des procédés également extérieurs, si un lavage pouvait emporter « tout mensonge commis et tout faux serment prêté » (I. 23. 22), comment le péché aurait-il inspiré au coupable aucun sentiment plus sérieux de componction, que la simple répugnance préventive au dangereux contagé de sa substance nocive? Que la vraie morale exigeât une victoire intérieure remportée sur le péché, c'était une idée encore bien étrangère à l'esprit. Par des conjurations toutes pareilles à celles qu'on employait pour guérir la fièvre ou faire prospérer les troupeaux, on s'assurait l'appui d'Agni en cas qu'on eût « promis ce qu'on ne voulait pas tenir » : à lui de replacer le suppliant « dans

1. R. V. X. 36. 9, X. 37. 12, etc.

2. A. V. V. 30. 4, VIII. 7. 3, etc.

3. A. V. VI. 111. 3.

4. A. V. II. 10. 8. — Très communes sont les prières de ce genre : que celui qui cherche à charger un autre des torts issus du péché, se fasse tort à soi-même ; que la malédiction se retourne contre son auteur ; que le propre péché du suppliant aille s'attacher à qui lui veut du mal (Bergaigne, III, p. 190 sq.). Autant de formules qui impliquent, plus ou moins vague, la conviction que le péché a une vertu spécifique par laquelle il atteint l'homme qui s'expose à en être contaminé.

le monde du bien » (A. V. VI. 119). Du ton le plus calme dont on traite une affaire, sans ombre d'émotion intime, on lui adressait cette prière : « Le péché que nous avons commis par adjuration, conjuration ou contre-conjuration, en dormant ou en veillant, toutes les mauvaises actions, ces odieuses, qu'Agni les expulse loin de nous ! »

On méconnaîtrait néanmoins la variété des courants d'idées qui se croisent dans le Véda, si l'on s'avisait de faire tenir dans des formes aussi extérieures de magie ou de liturgie expiatoire toute la pensée religieuse de l'Inde antique en matière de péché et d'expiation. Nous avons, de ces prêtres-poètes, des effusions touchantes, où s'exhale de l'âme bourrelée le sentiment profond de la conscience de ses péchés. Là où règne cet esprit, il ne s'agit plus de quelque substance peccative et impersonnelle, ni des moyens de s'en débarrasser, soit par opération magique, soit par intervention d'une divinité : il n'est plus question que d'apaiser la colère des dieux qui châtient le péché ; et nous nous trouvons ainsi amenés à considérer l'autre face du concept moral. La faute nous est apparue jusqu'à présent comme une entité indépendante, qui agit de son pouvoir propre ; voyons-la maintenant dans ses rapports avec la colère divine, avec l'intervention des dieux pour le maintien de l'ordre et du droit².

L'impersonnelle loi physique et morale de l'univers (Ṛta)

1. Encore qu'ici la libération soit subordonnée à l'action d'un dieu, des deux concepts de faute que nous avons distingués c'est néanmoins le premier qui domine : la faute agit par son propre pouvoir, et non en provoquant le courroux du dieu ; celui-ci n'intervient que de par sa vertu d'écarter une puissance nocive. Cf. infra p. 248.

2. On peut dire, d'une manière générale, que la première conception règne dans l'Atharva-Véda, la seconde dans le Rig-Véda. Il faut donc, ici comme partout, se garder de conclure de l'âge des textes à celui des sentiments qui les inspirent. Cette divergence entre les deux Védas s'explique de la façon la plus satisfaisante par la nature même de leur contenu respectif : dans des chants magiques, où le péché et ses suites, comme tout autre mal, sont censés céder au charme qui les bannit, le mal moral revêtira nécessairement un tout autre aspect que dans des hymnes qui exaltent les dieux supérieurs et mettent dès lors leur action en plein relief.

s'identifie avec les « commandements de Varuṇa »¹ : de même, le péché est une transgression des commandements ou ordonnances de ce dieu. On le prie en ces termes : « Si, par inattention, nous avons violé tes ordonnances, ne nous fais point de mal, ô dieu, en punition de ce péché » (*ēnas*, R. V. VII. 89.5). Les liens ou lacets où le pécheur se prend, et qui, nous l'avons vu, ne sont autre chose que le péché lui-même, sont en même temps les liens de Varuṇa : c'est lui qui les a tendus ; il y tient serré le coupable. Le même poète qui, dans la citation ci-dessus, adjure les dieux Sōma et Rudra de détacher « le péché que nous avons commis et qui durement lie notre corps », poursuit en disant : « Délivrez-nous du lien de Varuṇa. » A cette donnée, extraordinairement fréquente, des lacets de Varuṇa, viennent s'en ajouter d'autres, d'ailleurs analogues, notamment celle de la colère du dieu, toujours intimement liée à celle du péché : « Je cherche à connaître ma faute... Les sages sont unanimes à me dire : C'est Varuṇa qui est irrité contre toi². » Dans sa colère, il envoie au coupable la maladie³, le livre aux coups de ses ennemis, abrège sa vie, précipite à l'abîme les impies ; et les sinistres esprits de ruse (*druhas*) qui le servent, lui et Mitra, poursuivent les péchés des hommes⁴.

Il peut sembler que cette souveraineté de Varuṇa, que servent des esprits de ruse et à qui le rusé même ne saurait échapper, accuse encore quelque vague survivance de bassesse et de grossièreté primitives. On surnomme les Ādityas « infailibles et trompant eux-mêmes »⁵ ; on parle de leur « puissance miraculeuse par laquelle ils savent tromper », de leurs « lacets qui sont ouverts pour le trompeur » ; on

1. Cf. supra p. 244.

2. R. V. VII. 86. 3, et cf. infra p. 251. — On associe de même le péché et la colère des Maruts : « Si en secret ou bien ouvertement ils se sont irrités, nous prions les fougueux afin d'effacer ce péché. » VII. 58. 5.

3. Particulièrement l'hydropisie : supra, p. 170, n. 1.

4. R. V. I. 25. 2, II. 28. 7, I. 24, 11 (cf. VIII. 67. 20), IX. 73. 8, VII. 61. 5, etc.

5. R. V. II. 27. 3; Agni aussi, V. 19. 4. Cf. Bergaigne, III, p. 199.

compte sur la protection d'Agni contre la tromperie (*dhūr̥ti*) de Varuṇa¹. Le mot *māyā* « puissance miraculeuse », qui figure dans un de ces passages, désigne souvent la sagesse et l'habileté surnaturelles de Varuṇa, mais souvent aussi les odieux artifices des esprits malins². Faut-il en conclure que l'on se représentât Varuṇa sous le même aspect de ruse sournoise et perfide que ces démons ?

Cette opinion a trouvé des défenseurs³; mais, pour moi, ils me paraissent avoir exagéré ou faussé la portée de quelques phrases, triées dans une vue partielle et insuffisamment pesées dans leur teneur. Avant tout, il importe de rappeler⁴ qu'en soi le mot *māyā* n'implique aucune nuance de distinction ni de défaveur : il désigne tout uniment un pouvoir mystérieux quelconque, qui dépasse la sphère des actes tenus pour normalement possibles. La *māyā* de Varuṇa consiste à nous envoyer les aurores, à se tenir debout dans les airs et à mesurer la terre au moyen du soleil comme d'une mesure, à faire circuler le soleil au ciel, puis à le cacher sous les nuées, qui ensuite distillent sur la terre le miel de leur pluie⁵. On voit que rien de tout cela n'est ruse ni malice : il ne s'agit que d'un pouvoir mystérieux et inaccessible. Que, de temps à autre, ce pouvoir s'enveloppe aussi de ruse, c'est une constatation accessoire et indéniable; mais, de ce qu'un pareil pouvoir est dans le Véda l'attribut principal de Varuṇa, il ne s'ensuit nullement que ruse ou malice constitue le fond de son caractère. Sa puissance est l'amie du droit (*R̥ta*) : elle protège le droit; elle châtie les crimes, même ceux de l'homme puissant ou de l'homme rusé. « Vous avez terrassé toute injustice, à la justice vous êtes alliés », dit-on à Mitra et Varuṇa; et aux *Ādityas* : « Vous assistez les simples de cœur, ô dieux ». On les nomme « forts dans le droit »; ils se sont « for-

1. R. V. II. 27. 16, I. 128. 7.

2. Ce point a été développé plus haut, p. 136 sq.

3. Geldner, *Ved. Stud.*, I, p. 142.

4. Cf. supra p. 137.

5. R. V. III. 61. 7, V. 63. 4, 85. 5, VIII. 41. 3. Sur la *māyā* de Varuṇa, voir la collection de textes de Bergaigne, III, p. 81.

tifiés dans la demeure du droit ». Ce qu'on dit de tous les dieux s'applique à eux également : « Admirable est la grâce des dieux, qui marchent dans la droiture¹. » Partout où le poète védique se complait aux antithèses de droit et tortueux, d'honnêteté et duplicité, les dieux et, à leur tête, Varuṇa avec les Ādityas apparaissent comme amis et défenseurs de l'homme vertueux.

Il est bien évident qu'il faut se garder de rapporter cette alliance de Varuṇa et du droit à la mesure de nos sentiments d'hommes modernes et de chrétiens. Pour l'Hindou védique, il est moral, il est bon de tromper son ennemi², et on l'aurait fortement étonné en lui parlant de triompher de la perfidie autrement que par une perfidie plus savante. Dès lors, on entend sans peine ce que veulent dire les poètes en parlant des artifices de Varuṇa et des Ādityas; et, au surplus, ne le disent-ils pas eux-mêmes assez clairement? Les esprits de ruse de Mitra et Varuṇa poursuivent les péchés des hommes; c'est pour le trompeur que sont tendus leurs lacets. Mais à l'homme pieux et bon Varuṇa est un ami sincère et fidèle. Sa victime, à la différence de celle de Rudra, sait bien, quand il la poursuit de sa colère et l'enlace de ses ruses, que c'est pour la châtier d'une faute commise³; et, à condition de ne point braver ce juste courroux, de confesser son péché, de se réconcilier avec le dieu, elle compte qu'il ne se conduira pas envers elle en ennemi faisant le mal pour le plaisir de le faire, mais en maître bienveillant et miséricordieux. Nous assistions tout à l'heure à l'absolution du pécheur réalisée par un charme magique qui bannissait la substance impersonnelle dont il était contaminé : le même résultat s'obtient par la grâce de Varuṇa, qu'on peut se concilier, tout comme la faveur d'un homme, par la prière, par l'humilité, et aussi par

1. R. V. I. 152. 1, VIII. 18. 15, I. 89. 2, et cent passages similaires, colligés par Bergaigne, III, p. 258 sq.

2. Trait commun à toutes les morales antiques : n'y pas chercher la marque spécifique de la morale « orientale ».

3. R. V. VII. 86. 4, et cf. Bergaigne, III, p. 156. Voir un peu plus bas.

des présents, et qui à tout instant est prête à supplanter la colère, à faire tomber les chaînes du pécheur. On fait oblation au dieu¹; on se reconnaît coupable à ses yeux; on lui représente qu'on a péché sans le savoir, faute d'attention ou sous l'empire de la passion; on se réclame d'ancienne amitié avec lui; on implore sa miséricorde. « Pour que tu aies compassion, nous désirons, par nos prières, relâcher ton cœur, comme le cocher relâche les liens du cheval qu'il dételle » (I. 25. 3).

Citons ici dans toute sa teneur l'un des hymnes où l'on invoque ainsi Varuṇa en vue de la rémission des péchés (R. V. VII. 86).

« Sage et grande, en vérité, est la nature de celui qui a séparé en les étayant les deux vastes mondes, qui a poussé vers le haut le ciel puissant et sublime, et qui a épandu tout à la fois les étoiles et la terre.

« Et voici que je me dis en moi-même : Quand donc serai-je de nouveau proche de Varuṇa? Quelle offrande daignera-t-il agréer sans colère? Quand, d'un cœur serein, contemplerai-je sa miséricorde?

« Je cherche mon péché, ô Varuṇa, je désire le voir. Je vais m'en informer auprès de ceux qui savent. D'un commun accord les sages me disent : C'est Varuṇa qui est courroucé contre toi.

« Quel a-t-il été, ô Varuṇa, ce grand péché, pour que tu veuilles tuer le chantre ton ami? Dis-le-moi, ô dieu infaillible et libre! Je veux en diligence gagner ta grâce par ma piété.

« Délivre-nous de tout péché de tromperie, celui que nous avons hérité de nos pères et celui que nous avons commis de notre propre corps. Délivre Vasishṭha, ô roi, comme un voleur de bétail, comme un veau dont on défait le lien.

« Ce ne fut pas mon propre vouloir, ô Varuṇa; ce fut délire, ivresse, fureur du jeu, passion ou négligence. La faute

1. Voir plus bas ce qui sera dit de l'oblation expiatoire.

que commet le jeune homme, son aîné y tombe aussi. Le sommeil lui-même n'est point exempt de péché.

« Comme un serviteur, je veux apporter satisfaction au dieu diligent qui fait merci, afin d'être absous. Lui, le dieu des Āryas, il a donné la réflexion aux irréfléchis; le sage, il le favorise et lui fait acquérir la richesse, lui plus sage encore.

« Que ce chant de louange, ô Varuṇa, ô dieu libre, pénètre en ton cœur. Bien-être nous soit quand nous reposons, bien-être quand nous agissons. O dieux, protégez-nous toujours et nous donnez le bien-être! »

Digne émule de son dieu, qui ne triomphe des ruses des méchants que par une ruse mieux ourdie, le fidèle, auteur de cet hymne, que n'induit point au repentir la seule conscience de sa faute, mais la crainte du châtement, si on le pesait à la balance de nos idées morales, serait évidemment trouvé trop léger. Mais l'homme qui a le sens de l'histoire s'étonnera-t-il que les antiques prières du Véda ne soient pas en parfaite harmonie avec les sentiments de la moralité contemporaine? C'est d'une attitude calme et digne que le pécheur repentant aborde son dieu : point d'effusion passionnée de douleur et d'angoisse; le ton est paisible, presque froid. Mais la pensée d'un divin gardien du droit qui poursuit le crime, et la confiance dans le pardon qu'il accordera à l'expiation accomplie, trouvent ici des accents simples et profonds, qui sont rares dans la poésie védique et dont nous sommes aujourd'hui encore en état d'apprécier la noblesse. Cet hymne marque incontestablement un des moments les plus élevés de la poésie religieuse de l'Inde antique.

Varuṇa et les Ādityas sont au premier rang des dieux protecteurs du droit et vengeurs du crime; mais il va de soi qu'ils ne sont pas les seuls. L'accord souhaité entre la notion du bien et le monde des dieux trouvait encore un point d'appui important dans la personne d'Agni¹. Le sujet a déjà été

1. Sur cette face de la personnalité d'Agni, on trouvera une très ample documentation réunie dans Bergaigne, III, p. 169 sq.

effleuré plus haut ; les éléments en sont connus et tout à portée. On adresse à Agni des invocations du même genre que les prières à Varuṇa : on le prie de pardonner la faute, de ne pas faire expier au suppliant la faute d'autrui, de le délivrer des liens du péché, afin qu'il devienne innocent au regard d'Aditi. La seule différence, à ce point de vue, entre les deux dieux, c'est que ces sortes de prières sont relativement rares dans les hymnes à Agni, tandis qu'elles constituent le fond même de ceux qui sont consacrés à Varuṇa. De plus, le caractère particulier de chacun appelle naturellement quelques nuances d'expression : Varuṇa est le témoin le plus élevé, Agni, au contraire, le témoin le plus prochain des actions bonnes ou mauvaises des hommes. Le dieu qui habite les demeures humaines, l'intermédiaire entre la terre et le ciel, se trouve être, par là même, l'intermédiaire naturel entre la vertu ou le péché des hommes et la justice des dieux : il informe donc les dieux supérieurs des faits et gestes des mortels, et, fidèle ami des hommes, uni à eux par un commerce immémorial de chaque jour, il intercède pour eux auprès des dieux. — « Comment, ô Agni, nous accuseras-tu devant Varuṇa, devant le Ciel ? Quel de nos péchés ? Comment parleras-tu au miséricordieux Mitra, à la Terre ? Que diras-tu à Aryaman ? que diras-tu à Bhaga ? » — « O Agni, écarte pour nous la colère du dieu Varuṇa... Sois-nous, ô Agni, le plus proche avec ton assistance, tout proche au lever de l'aurore. Riche en grâces, sacrifie pour nous à Varuṇa et fais-le-nous franchir. Viens ici pour exercer la miséricorde. Laisse-toi invoquer de nous. » — « Qu'il nous délivre de l'artifice de Varuṇa, de l'artifice du dieu². »

Nous ne saurions parcourir ici toute la série des divinités, en relevant pour chacune d'elles les témoignages, — plus ou moins fréquents, plus ou moins rares, mais en général plutôt

1. R. V. IV. 3. 5. L'énumération des dieux à qui doit parler Agni se poursuit dans les stances ultérieures ; mais Indra y manque (l'observation est de Bergaigne, III, p. 206).

2. R. V. IV. 1. 4-5, I. 128. 7.

rare, — de ses attaches avec le bien ou de sa haine contre les pécheurs. Bornons-nous sur ce sujet à la figure divine la plus marquante, pour accuser le contraste qui l'oppose à Varuṇa¹.

Indra, lui aussi, apparaît çà et là poursuivant le crime. Comment, d'ailleurs, le dieu puissant serait-il exclu de ce domaine d'activité? comment le frappeur gigantesque, le dispensateur des grâces, ne frapperait-il pas les méchants, ne répandrait-il pas ses grâces sur les justes? « Il les a tous, ceux qui avaient commis de grands péchés, percés à mort de ses traits, avant qu'ils s'en doutassent. » Il se proclame lui-même « le meurtrier de celui qui n'apporte point de lait d'ofrande, de l'homme qui change la vérité en mensonge, qui suit les chemins tortueux, qui vient à vide »; et il est intéressant de constater ici la confusion caractéristique des méchants et de ceux qui ne sacrifient point. C'est aussi dans un hymne à Indra (IV. 23) qu'on lit l'éloge du Rta et de ses solides forteresses, du Rta dont la voix pénètre jusque dans l'oreille des sourds. Et l'on dit à Indra, comme à Varuṇa : « Ne nous frappe point pour un péché, ni pour deux ou trois, ni, ô héros, pour un grand nombre². » Mais la rareté même de pareilles invocations parmi la masse énorme des hymnes consacrés à Indra, indique à elle seule qu'il ne s'agit point ici d'un caractère inhérent à la nature du dieu; ce n'est qu'ornement accidentel et accessoire, emprunt au personnage des Ādityas. Indra, en tant qu'il châtie le pécheur, n'est point tout à fait l'Indra véritable : celui-ci est le protecteur du sacrifiant, l'ennemi de l'avare qui ne pressure point de sōma³. On nous dit bien qu'il anéantit l'orgueilleux enflé de ses succès; mais, s'il le fait, ce n'est pas à titre de serviteur

1. Bergaigne m'a devancé sur ce terrain. Voir sa magistrale étude : III, p. 200-209.

2. R. V. II. 12. 10, X. 27. 1, IV, 23. 8 sqq., VIII. 45. 34.

3. R. V. V. 34. 4, il est dit tout crûment : « il ne recule pas devant faute et péché [de l'homme] », c'est-à-dire que les péchés d'un homme ne l'empêchent pas de faire alliance avec lui. Il est vrai que tous les poètes ne tiennent point pareil langage : cf. Bergaigne, III, p. 201.

de l'éternelle équité, c'est en sa qualité de haut seigneur qui ne saurait souffrir qu'on osât marcher de pair avec lui.

Au surplus, les passages védiques qui placent Indra en contraste direct avec Varuṇa montrent assez clairement que le sentiment de l'Inde ne confère point au premier la souveraineté véritable sur le juste et l'injuste. On en peut déjà voir un vague indice dans les textes qui nous donnent Indra pour l'adversaire et le vainqueur de ceux qui violent la loi de Mitra et Varuṇa (R. V. X. 89. 8-9) : le péché, on le voit, est une offense, non à Indra lui-même, mais à ces deux dieux, ordonnateurs primordiaux du bien moral; et ce n'est qu'à leur suite, sous leur impulsion, qu'intervient Indra pour mettre son bras vigoureux au service de leurs grandes lois. Voici qui est plus catégorique encore et tout à fait décisif'. — « O Aditi, Mitra et Varuṇa, ayez pitié de nous, quelque faute que nous ayons commise envers vous! Puissé-je, ô Indra, sans peur, atteindre la vaste lumière! Que les immenses ténèbres ne nous enveloppent point! » — « Que la colère de Varuṇa nous épargne! qu'Indra nous ouvre un vaste espace! » — Partout où il figure en face des Ādityas, puissants par la colère et par la merci pour la défense du droit, Indra nous apparaît sous des traits bien différents : peu soucieux de péché ou de vertu, il est le généreux ami de ceux qui l'honorent; il relève d'un monde divin dont la fin première était d'assouvir le désir naturel dont les hommes poursuivent la puissance et la richesse; monde indifférent à celui des idées morales, qui n'entra que lentement en contact avec elles et n'en fut jamais que superficiellement effleuré.

1. R. V. II. 27. 14, VII. 84. 2. Cf. Bergaigne, III. p. 207.

TROISIÈME PARTIE

LE CULTE

APERÇU GÉNÉRAL.

Les procédés de l'homme envers les dieux et les génies ont pour objet de capter leur bienveillance et d'écarter leur mauvais vouloir. Ce double but, d'une part, et, de l'autre, la double nature du culte, en tant qu'adoration et conjuration de certaines puissances supra-terrestres, sont entre eux en rapports très intimes, sans toutefois coïncider rigoureusement. Car la défense contre la malveillance du dieu ou du génie ne peut revêtir la forme d'un exorcisme, que si la puissance supérieure de cet ennemi n'exclut point tout espoir de le maîtriser par artifice ou par force humaine. Autrement, il n'y a contre son hostilité nulle ressource que l'hommage cultuel, par lequel on l'induira peut-être, soit à se retirer de bon gré, soit, s'il demeure, à changer sa haine en bienveillance.

En conséquence, le culte védique prend en toute occurrence la forme de l'hommage, et d'un hommage qui presque toujours envisage les dieux supérieurs comme des puissances propices ; il est relativement rare que l'on surprenne, dans les prières et les repues que leur offre le suppliant, l'intention avouée ou latente de les écarter, trait caractéristique pourtant du culte de Rudra¹. Au contraire, parmi les

1. L'expression courante, en ce qui concerne Rudra et les êtres similaires, impliquant l'idée de « lui donner sa part pour le congédier et qu'il laisse les gens tranquilles », est *ava-dā* ou *nir-ava-dā*, cf. R. V. II. 33. 5. A propos de ce passage, voir les parallèles colligés, *Sacred Books of the East*, XXXII, p. 430. Cf. aussi : Taitt. Samh. II. 6. 6 ; Taitt. Araṇ. V. 8. 9, etc. ; Pañc. Br. IX. 8. 3.

puissances démoniaques, les esprits malins sont en majorité : l'homme s'estime capable de leur tenir tête par force ou par ruse, mais surtout grâce à l'assistance de ses amis les dieux de bénédiction, et ici le culte assume un caractère décidé de défensive armée, de guerre ouverte, ou parfois d'hostilités dissimulées¹. Enfin le culte des morts participe de l'un et de l'autre aspect : les âmes des pères défunts sont pour leurs enfants des puissances tout à la fois propices et sinistres ; on leur doit un culte, et puis, sitôt qu'on s'en est acquitté, on se place contre eux sur le pied de défense ; il ne faut pas qu'ils imposent plus longtemps aux vivants leur dangereux voisinage².

Depuis les menus présents qu'on apporte à la plèbe du monde des génies, jusqu'aux magnificences dont le riche sacrifiant entoure les nobles souverains de cet empire, le culte des dieux consiste essentiellement à leur servir des mets, des breuvages enivrants ou rafraîchissants, bref, à faire oblation. Il va de soi que cet accueil fait à l'hôte divin comporte en outre un certain nombre d'attentions accessoires, au moins éventuelles : siège aisé, parfums, et autres commodités. Il est curieux de constater que le don de vêtements n'est admis que dans le culte des morts, non dans celui des dieux, qui pourtant sont censés vêtus ; et l'on ne leur offre pas davantage, que je sache, d'objets d'équipement, armes, chars de guerre, ou similaires. D'une façon générale, toute valeur qui ne serait point strictement affectée à l'usage personnel du donataire, est exclue des donations aux dieux du culte védique. C'est sans doute que, au temps où s'ébauchèrent les usages cultuels de la race, la propriété privée ne s'était point encore développée, en sorte que l'idée même d'un dieu propriétaire était absente ; mais c'est aussi

1. Ce qui, au surplus, n'exclut pas les bons procédés éventuels (hommages et présents) envers les méchants esprits. La magie nous en fournira des exemples.

2. Le culte funéraire ne sera pas compris dans la présente description du culte en général. Nous l'envisagerons à part, à la suite de l'étude des croyances à la vie future.

que, faute de temples, on n'aurait su où conserver de semblables objets.

Les dons sont naturellement accompagnés d'invitations et de louanges, souvent sous forme métrique, puis de chants et, éventuellement, de musique instrumentale. La danse aussi intervenait parfois pour amuser le dieu. Les dialogues, assez fréquents dans le rituel, — soit énigmes théologiques suivies de solution, soit entretiens licencieux, — se proposent peut-être le même objet. Mais certains actes accessoires de culte, qui à première vue comporteraient la même explication, — courses de chars, tirs à l'arc, jeux de dés, divertissements sexuels, — sont probablement étrangers à l'idée de distraire l'hôte divin : il y faut bien plutôt voir des opérations magiques ou symboliques, destinées à procurer au sacrifiant force et bonheur, fécondité à sa femme, ou toute autre bénédiction¹.

Le sacrifice doit assurer aux hommes la faveur du dieu : il peut avoir en vue cette faveur en général ou telle manifestation déterminée de cette faveur ; bref, c'est un sacrifice de supplication. Une variété spéciale du sacrifice de supplication, c'est le sacrifice d'expiation, par lequel on implore le pardon d'une offense, on prie le dieu de ne pas punir un péché² ; mais nous réserverons l'étude du sacrifice expiatoire pour une autre section de ce livre. Quant au sacrifice proprement dit d'action de grâces, il est entièrement, ou bien peu s'en faut, étranger au Véda, comme est inconnu à sa langue le verbe « remercier ». Les rites qui pourraient s'interpréter par l'action de grâces deviennent, à un examen plus attentif, de purs et simples sacrifices de supplication,

1. C'est pourquoi les « sports » cultuels seront renvoyés à la section de la magie.

2. « Le sacrifice indo-européen », dit M. Wackernagel (*über den Ursprung des Brahmanismus*, p. 17), « ne saurait avoir été expiatoire : quelle expiation y a-t-il à donner de sa propre nourriture ? » — Mais, ce faisant, on gagne les bonnes grâces du dieu, de qui dépend le châtement ou le pardon. — Il y a, bien entendu, aussi d'autres procédés expiatoires, qui rentrent dans la magie plus que dans le sacrifice, et sur lesquels nous reviendrons.

sauf à peine quelques nuances : telle l'oblation des prémices des champs¹, qui visiblement se rapporte, non point à la bénédiction reçue du Ciel, mais à celle qu'on en attend pour l'avenir; et, pour le dire en passant, non pas tant, semble-t-il, aux espérances de la moisson future, qu'à celle de consommer la récolte et d'en tirer bon profit². Le prétendu sacrifice d'action de grâces pour la naissance d'un fils³ n'est également qu'un sacrifice de supplication : il s'agit, — et les formules de prière s'en expliquent sans ambages, — « de purifier » le nouveau-né « par l'éclat de la sainteté, de lui procurer l'acuité, l'abondance de nourriture, la force organique, le bétail ». Enfin, il va sans dire que l'accomplissement d'un vœu, genre de dévotion fort usité dans les bas temps, mais déjà attesté aux temps védiques⁴, n'est pas non plus un sacrifice d'action de grâces : en d'autres termes, la

1. Voir les détails dans Lindner, *Festgruss an Böhntlingh*, p. 79 sq.

2. Ou, pour formuler l'idée dans l'esprit de la religiosité primitive, on se sentirait menacé de la colère des esprits, si, avant de toucher à la nouvelle récolte, on ne les apaisait en la leur faisant goûter d'abord. — Il me semble absolument conforme à la logique naturelle que les vœux formés au sujet de la nouvelle récolte se rapportent à elle, et non pas aux récoltes futures; mais de plus les formules afférentes sont fort probantes en ce sens. « Sur le mets qu'il va goûter, il récite : Je t'ingère, oblation pour Prajapati, à moi à bien-être, à moi à gloire, à moi à bénédiction de nourriture. En récitant : — Du bon, ô dieux, vous nous avez menés dans le meilleur! par toi, la nourriture, puissions-nous t'atteindre! nous donnant vigueur, ô suc, pénètre en nous! sois-nous propice pour homme et bétail! — il goûte le mets trois fois en l'aspergeant d'eau. » Çāṅkh. Gṛh. S. III. 8.

3. Taitt. Saṃh. II. 2. 5. 3; Schwab, *Altind. Thieropfer*, p. XIX, n. 6. — On en dira autant du sacrifice offert par le possesseur de mille têtes de bétail : Taitt. Saṃh. II. 1. 5. 2. — Sur certains succès comme condition préalable du sacrifice, cf. infra, p. 261, n. 3.

4. Au nom d'un dément, on promet une oblation à Agni, s'il recouvre la raison : A. V. VI. 111. 1. On lit Taitt. Saṃh. VI. 4. 5. 6 : « Il dira [au dieu] : Tue un tel, et alors je te ferai sacrifice. Et [le dieu] tue celui [qu'on lui désigne], parce qu'il est alléché par l'espoir du sacrifice. » — La légende de Çunaḥçēpa nous donne un spécimen de vœu des temps védiques : le roi qui n'a pas d'enfants dit à Varuṇa : « Fais qu'il me naisse un fils, et je te le sacrifierai. » Ait. Br. VII. 14. — [Mais ce vœu est en même temps si parfaitement absurde, qu'à aucune époque il n'a pu être réel : cette histoire, fort bien contée d'ailleurs, n'est qu'un complexe de mythes solaires. — V. H.]

donation promise au cas d'obtention d'une certaine grâce, puis accomplie, n'est en réalité qu'un sacrifice de supplication sous condition suspensive.

Il y a encore quelques types de sacrifice, qu'on pourrait être tenté de rapporter à celui de l'action de grâces, et qui, tout compte fait, sont suspects de fausses apparences. Dans une énumération de rois « sacrés selon le mode solennel auquel préside Indra », nous lisons de chacun d'eux qu'il « a promené par toute la terre sa marche victorieuse et offert le sacrifice du cheval ¹ ». Le sacrifice du cheval serait-il par hasard l'action de grâces d'un grand triomphateur? Il se peut qu'il le soit devenu; mais il suffit, selon moi, d'examiner d'un peu près le rituel de cette solennité, pour se convaincre qu'elle ne fut, à l'origine du moins, qu'une évidente supplication. Le sacrifice du cheval doit assurer au sacrificiant la force irrésistible, la victoire, un règne comblé de splendeur et de richesse ². Si la supplication, dans ce cas, présuppose des succès antérieurs, ce n'est point, en principe, que le suppliant en rende grâces: la pensée fondamentale, ici, c'est que l'humble et le faible n'ont que faire de pareils souhaits; et aussi voit-on qu'un sacrifice de ce genre constitue un vrai danger pour qui s'en ingère sans y être qualifié, « les eaux le balaient, celui qui, sans avoir pour cela la force nécessaire, célèbre le sacrifice du cheval ³ ».

L'oblation mortuaire à la suite d'un bonheur de famille, d'une naissance, d'un mariage ⁴, n'accuse par son rituel aucun indice qui permette de l'envisager comme un remerciement aux ancêtres censés les auteurs de cette joie. Les

1. Aitar. Br. VIII. 21 sq.

2. Cf. Hillebrandt, *Festgruss an Böhrtlingk*, p. 40 sq.

3. Taitt. Br. cité Hillebrandt, *loc. cit.* — Ce n'est pas la seule application de cette idée, qu'il y aurait certains sacrifices ou certaines formes de sacrifice, d'efficacité particulière, monopole exclusif de l'homme heureux et puissant: le sacrifice offert, non à Indra tout court, mais au « grand Indra » (Mahendra), ne peut l'être que par un personnage parvenu au sommet de la prospérité (*gataçrî*); cf. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 150.

4. Caland, *über Todtencerehrung*, p. 36 sq., et *Altind. Ahnencult.*, p. 37 sq.

membres défunts de la famille ont droit, au même titre que ses membres vivants, à leur part de banquet et de réjouissances : voilà tout ; rien de plus, sauf peut-être encore cette idée, que celui qui est favorisé d'un grand bonheur a toute raison de craindre les puissances sinistres et partant de chercher à les concilier.

De tous les sacrifices, celui qui ressemble le plus à une action de grâces, c'est celui que prescrit dans les termes suivants un texte de Sūtra¹ : « Si un homme qui a installé les feux de sacrifice vient à tomber malade, qu'il sorte du village : ... les feux, dit-on, aiment le village ; regrettant le village, désireux de retourner au village, il se peut, enseigne-t-on, qu'ils lui rendent la santé ; revenu à la santé, il offrira un sacrifice de sōma, ou un sacrifice sanglant, ou une oblation ordinaire, et retournera à sa demeure précédente ; ou bien il y retournera sans faire oblation. » Peut-être, d'après l'analogie des autres cas ci-dessus, verra-t-on ici encore un sacrifice de supplication en vue de la santé future. Mais il faut bien reconnaître qu'une supplication de ce genre ressemble fort à une action de grâces : il est donc au moins très probable que de ce type de supplication a pu naître et se développer au cours des temps un type de sacrifice de gratitude.

Nous avons maintenant à nous demander comment agit le sacrifice, par quelle voie il procure à l'homme les grâces souhaitées.

Aucun doute n'est possible sur la donnée rudimentaire qui le domine : le sacrifice est un don qu'on fait monter jusqu'au dieu ; il doit, dans la pensée du sacrifiant, agir sur les intentions de celui-ci, non point par voie de contrainte, mais en captant sa toute-puissante bienveillance, qui dès lors s'exercera utilement en faveur du fidèle².

1. Āçval. G. S. IV. 1.

2. Sur un essai récent d'interprétation toute différente de l'idée fondamentale du sacrifice, voir ce qui sera dit plus bas, au sujet de la part de mets du sacrifiant.

Pouvons-nous, sans y rien changer, prêter cette conception à l'âge védique?

A qui considérera sans prévention le langage que tiennent aux dieux dans le Rig-Véda les poètes du sacrifice, l'affirmative, en principe, ne fera point difficulté. Le concept originare est resté le concept dominant : s'il s'y est mélangé des éléments d'autre provenance, le caractère général n'en est pas moins évident. A travers tout le Rig-Véda se répète, se ressasse la même pensée : puisse ce mets, puisse ce breuvage — car c'est de sōma surtout qu'il s'agit — rassasier, réjouir, fortifier le dieu ! L'idée est mise en action dans une anecdote que nous a conservée, il est vrai, un texte védique récent². Indra va trouver Suçravas et lui dit : « Fais-moi oblation, j'ai faim. » L'autre lui fait oblation, et voilà Indra qui se démène, le gâteau d'offrande en main. Le dieu, comme bien on pense, aime le sacrificiant : indulgent pour le pauvre qui ne saurait donner beaucoup³, il réserve sa haine à l'avare; au généreux qui l'a assouvi, il prodiguera ses faveurs comme il les lui a prodiguées par le passé. « Bois, fortifie-toi », dit le Rig-Véda, « à toi, ô Indra, les breuvages de sōma pressuré, aujourd'hui comme en tout temps. Comme tu as bu l'ancien sōma, ainsi, étant loué, bois aujourd'hui le nouveau. . . Lève-toi, apporte; que nul ne t'entrave. Car nous savons que tu es le seigneur trésorier des trésors. O Indra, le grand don qui est de toi, donne-le-nous, ô maître des chevaux bais » (R. V. III. 36. 3 et 9). « Bois le sōma, contentes-en ton désir; puis, dirige ton esprit à l'intention de prodiguer tes trésors » (I. 54. 9). « Il triomphe avec une force irrésistible, de par Indra, de par ses guerriers, le héros qui te pressure de profonds torrents de sōma, ô meurtrier de Vṛtra, et les dilue dans l'eau » (VII. 32. 6). « Je suis », dit

1. Pour jeter au moins un regard sur un domaine tout voisin de celui du Véda, rappelons que dans l'Avesta l'intention de fortifier le dieu par l'oblation n'est pas moins expressément formulée : Tir Yasht 24, etc.

2. Pañc. Br. XIV. 6. 8.

3. Références dans Bergaigne, II, p. 227.

Indra, « devenu l'appui du sacrificant, et en tout combat j'ai terrassé ceux qui ne sacrifient point » (X, 49. 1). Dans une formule d'origine plus récente, le sacrificant interpelle le dieu : « Donne-moi, je te donne ; dépose pour moi, je dépose pour toi ; offre-moi présent, je t'offre présent¹. » Mentionnons enfin la formule dite *sūktavāka*, qui ramasse en quelques mots toutes ces données². Les oblations faites, le prêtre dit : « Le dieu (un tel) a agréé cette oblation : ainsi il s'est fait une force plus grande. » Et le sacrificant répond : « Puissé-je, à la suite de la victoire du dieu (un tel), vaincre moi-même ! » C'est toujours sur le dieu qu'agit immédiatement le sacrifice : la récompense sur laquelle compte le suppliant ne vient que de la main du dieu ; son bien-être est une résultante du bien-être du dieu, qui lui-même procède du sacrifice. Il sait qui il est et à qui il parle, mais sans éprouver aucun sentiment d'infinie distance ni de personnelle indignité ; car il invoque une vieille amitié, pour laquelle il trouve même parfois des accents pénétrants à force de simplicité confiante, et il apporte son offrande au dieu, « en lui serrant la main », comme dit un de ces antiques poètes. Il compte bien sur un don en retour ; mais c'est outrer son espoir, que de faire du dieu le débiteur du mortel³, et d'imaginer quelque droit supérieur qui l'oblige à acquitter sa dette. Créance ou non, d'ailleurs, le sacrificant est bien convaincu que, dans la situation où il se trouve par rapport au dieu, celui-ci pourra difficilement se dispenser de lui rendre avec usure ses bons procédés.

1. Taitt. Samh. I. 8. 4. 1.

2. Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 144.

3. Bergaigne se trompe en glosant le *ṛna* de R. V. VIII. 32. 16 par « la créance que les prêtres et les sacrificants ont sur les dieux jusqu'à ce que leur sacrifice soit récompensé » (III, p. 164), et ses références en II, p. 229 sq., ne sont nullement probantes en ce sens. Dire d'un dieu « nul ne saurait dire de lui qu'il ne donnera point », ou « jamais le *sōma* n'est bu sans un retour », ou lui dire, en manière d'objurgation courante, « si j'étais toi, et toi moi, je te comblerais de présents », c'est le langage de la ferme confiance, de la très pressante sollicitation ; mais je n'y saisis pas le ton du créancier qui réclame crûment son dû.

Tel est le concept, tel l'état d'âme qui pénètre dans toute son étendue la poésie du sacrifice, qui s'accuse en des centaines et des milliers de passages du Rig-Véda : concept qui se retrouve identique chez quantité de nations, les plus différentes d'origine, et qui, dès lors, peut être considéré comme le fondement normal et caractéristique du culte durant de longues périodes de l'histoire humaine.

Mais sur cette base s'édifient des données nouvelles. Et, tout d'abord, l'idée que le sacrifice a moins pour effet de capter le bon vouloir du dieu, que de le capturer lui-même par une sorte d'opération magique et de le soumettre à la volonté du sacrificiant. C'est dans cet esprit qu'il est dit¹ : « Encore que d'autres que nous le poursuivent (Indra) à l'aide de vaches², comme des troupes [de chasseurs] poursuivent le gibier, et le guettent au moyen de vaches laitières... » (R. V. VIII. 2. 6). Un prêtre s'adresse en ces termes à Indra qu'il invite à son sacrifice : « Que d'autres ne te retiennent point auprès d'eux, comme oiseleurs l'oiseau » (III. 45. 1). Agni, dont en fait le corps visible se trouve au pouvoir de l'homme, a, lui aussi, sa stance isolée : « Sur un tel Agni, faisant merci, à robuste mâchoire, puisse le mortel avoir mainmise ! » (IV. 15. 5). Une autre stance désigne, non pas le sacrifice, mais l'hommage (*namas*), comme une puissance qui domine et maîtrise les dieux : il s'agit d'un poète qui fait hommage aux Ādityas pour être absous de péché et qui exalte en ces termes le pouvoir de l'hom-

1. Je cite les passages les plus topiques, peut-être les seuls topiques, parmi tous ceux qu'a colligés Bergaigne, II, p. 231 sq. Dans la plupart des autres, il me paraît pécher par excès de rigidité et méconnaître la liberté d'images qu'autorise la langue poétique, en formulant la conclusion que « le sacrificiant dispose à son gré du dieu » : soit, quand le prêtre appelle Indra au sacrifice « comme une vache pour la traire », ou quand il fait jaillir le dieu comme une source de prospérité, etc., etc. — Sur la doctrine développée par M. Geldner, dans son article *vrjana* des *Ved. Stud.* (I, p. 139 sq.) « le sacrifice est un filet au moyen duquel le prêtre capture le dieu », voir mes remarques dans *Gött. gel. Anz.*, 1890, p. 413 sq.

2. C'est-à-dire, conformément à la phraséologie védique (*supra* p. 5), au moyen de lait servant à l'appâter : Geldner, *op. et loc. cit.*, p. 145.

mage : « Puissant est l'hommage, je me le concilie; l'hommage supporte le ciel et la terre, je rends hommage aux dieux; l'hommage règne sur eux; la faute même que j'ai commise, je l'expie de par l'hommage » (VI. 51. 8).

Mais cette idée de mainmise de l'homme sur les dieux n'est que bien rarement exprimée¹ en comparaison de celle qui a été définie plus haut; et cette rareté suffit à avertir l'interprète du Vêda de la distinction fondamentale qui s'impose à lui ici comme partout : une fantaisie isolée, une image hardie évoquée au hasard, ne se confondra point à ses yeux avec le courant général de la pensée védique. A qui s'est rendu familières les incroyables hyperboles dont use le poète védique, non seulement envers les dieux, mais envers toute entité dont il chante les louanges, cette exaltation de l'hommage au dessus même de la majesté et de la puissance divines ne paraîtra point mériter d'être trop prise au sérieux. Quant aux deux passages cités avant celui-ci, il n'est pas sans intérêt de faire observer que, dans l'un et l'autre, les gens qui poursuivent Indra, le guettent, le capturent comme des oiseleurs, sont des rivaux du suppliant, qui s'ingénie, semble-t-il, à lui faire prendre en mauvaise part leurs efforts; la pensée, un peu crûment traduite, pourrait bien être : « Eh bien, Indra, vas-tu te laisser retenir par eux, comme si tu fusses un oiseau, et eux les oiseleurs² ? »

Il est néanmoins incontestable que l'idée, si développée dans la suite, du pouvoir du prêtre sur le dieu existe déjà en germe dans le plus ancien des Vêdas. L'essentiel est de ramener ces rudiments à leur juste valeur. Ils relèvent sur-

1. A ce point de vue, il y a contraste formel entre le R. V. et les Vêdas postérieurs: ceux-ci foisonnent d'affirmations qui placent, par exemple, les dieux sous la dépendance d'un brahmane instruit de tel ou tel mystère (Vāj. Samh. 31. 21), ou de descriptions de rites tels que celui de Taitt. Samh. II. 3. 1. 5, par lequel on retient captifs les Ādityas jusqu'à ce qu'ils aient exaucé un vœu.

2. Il y a un passage où la métaphore s'applique à l'acte du suppliant lui-même: « Par le mets de sacrifice nous vous attirons (les Āçvins) soir et matin, comme les chasseurs les éléphants » (X. 40. 4). Mais ces termes n'impliquent pas nécessairement une violence faite aux dieux.

tout, si je ne me trompe, d'une cause qui au surplus a exercé sur l'évolution historique tout entière du sacrifice la plus considérable influence, de la confusion de deux sphères d'idée et d'action originairement distinctes, le sacrifice et la magie. A coup sûr, il n'y a point parité entre l'acte d'un homme qui cherche à se concilier les bonnes grâces d'un dieu, pour avoir raison d'un ennemi par son assistance, et celui d'un autre homme qui jette au feu une effigie de cet ennemi, ou des rognures de ses cheveux, dans l'espoir de le brûler lui-même : l'un atteint son but par une voie indirecte, en s'assurant l'appui d'un tout-puissant allié ; l'autre, directement, par un enchaînement impersonnel de causes et d'effets. Le second procédé est celui du magicien ; nul doute que celui du sacrifiant ne rentre originairement dans le premier¹. Mais il n'est pas moins certain que la contiguïté de l'un et de l'autre dans la pratique de la vie quotidienne les a exposés à toute sorte de contaminations mutuelles. Les rites du sacrifice ressemblaient souvent à ceux de la magie, et ils s'y assimilèrent de plus en plus, ou bien des rites magiques interférèrent dans le sacrifice², là surtout où commença à se répandre, avec ses conséquences, le concept de la puissance immanente de celui-ci ; et, dès lors, on en vint à penser que le sacrifice opérait à la façon de la magie. D'autre part, le sacrifice appelle à lui les dieux, ils y sont présents, voilés, eux et lui, d'une brume de mystère et d'heureux espoir : quoi de plus propre à appeler l'incantation magique ? Bien plus, certaines des pratiques accessoires de la liturgie du sacrifice ont pu, dès l'origine, avoir un carac-

1. Il va de soi que mainte espèce laisse la limite indécise. Le sorcier qui déchaîne contre son ennemi un démon auquel il commande, exerce également son action par personne interposée ; et cependant ce procédé, si je ne m'abuse, ressemble plus à la combustion symbolique de l'ennemi qu'à l'invocation adressée contre lui à Indra.

2. Voir, par exemple, p. 91, l'oblation du matin, associée au charme qui fait lever le soleil. On rencontrera plus loin la contamination du sacrifice de *sōma* par le charme qui fait tomber la pluie. Dans la section de la magie, enfin, on verra des procédés de sorcellerie de toute espèce se déguiser sous les apparences de rites du sacrifice.

tère magique, ou le revêtir aisément dans la suite. La tendance à tout expliquer dans les rites, jusqu'à leurs particularités les plus menues et souvent accidentelles, devait fréquemment inviter à leur attribuer des effets et des modes d'action qui ressemblaient fort à ceux de la magie, et les officiants, intéressés à convaincre le peuple de l'absolue nécessité du recours à leur art, ont été sans doute des premiers à en choyer, à en exalter la puissance occulte. Enfin, cette confusion du sacrifice et de la magie a sûrement été favorisée par une autre confusion toute voisine et parallèle, celle de la formule de prière et de la formule de magie, de la parole qui persuade la volonté du dieu comme elle ferait celle d'un homme, et de la parole qui, par suite de quelque correspondance avec l'objet ou l'événement souhaité, — à peu près comme une image correspond à ce qu'elle représente, ou comme des parcelles détachées du corps humain restent mystérieusement en relation avec ce corps, — agit sur cet objet, provoque cet événement : la prière fait partie intégrante du sacrifice; que si la prière est censée agir, dans quelque mesure que ce soit, comme un charme magique, on doit attribuer au sacrifice pareille action.

La modification de point de vue dans la façon d'envisager le sacrifice ne borne pas ses effets à la conception rudimentaire, esquissée plus haut, de la domination exercée par lui sur la divinité : on y peut ramener encore nombre de concepts qui se laissent surprendre dans la poésie liturgique du Rig-Véda. Le sacrifice fait mieux encore que de violenter par sa vertu magique la volonté des dieux : il peut, s'il le veut, passer par dessus, et, sans leur assistance, exercer sa mystérieuse influence sur les choses ou sur les événements¹.

1. Bergaigne (I, p. 121 sqq.) a réuni une masse énorme de documents qui rentrent dans cette conception de l'action directe du sacrifice sans intervention d'aucun dieu. Toutefois il en faut éliminer un certain nombre, et notamment les rites magiques de la p. 123, tirés surtout du livre X du R. V. L'erreur de Bergaigne a été de confondre en principe le sacrifice et la magie : il fallait, au contraire, différencier avec soin les deux catégories, puis étudier les influences répercutives de l'une sur l'autre.

Tel fut, dans sa toute-puissance élevée à l'infini par la grâce du mythe, le sacrifice des premiers ancêtres : ceux-là qui accomplirent les grandes actions d'où le monde prit forme, furent aussi les premiers qui sacrifièrent et prièrent¹ ; ce fut donc le sacrifice et la prière, ou l'incantation magique, qui passa pour l'instrument de leur pouvoir. — « Par le sacrifice, Atharvan, au commencement, a frayé les voies : alors est né le soleil, gardien des lois de l'univers » (R. V. I. 83. 5). — « De par le feu allumé », le feu du sacrifice, sans aucun doute, « les Aṅgiras ont trouvé toute la nourriture des Paṇis », dit le poète : voilà pour le passé, et il y voit une confirmation de ce qui se passe dans le présent : « puissance sublime appartient au sacrificiant, au pressureur de sōma » (I. 83. 4 et 3).

Le sacrifice primitif des hommes a lui-même un prototype : c'est le sacrifice des dieux, d'où procède l'univers avec toutes ses ordonnances. — « De par le sacrifice les dieux ont offert le sacrifice : telles furent les lois premières » (I. 164. 50). — « Alors que, prenant le Purusha² pour oblation, les dieux tendirent le sacrifice, le printemps fut le beurre d'offrande, l'été le combustible, l'automne le mets consacré... De ce sacrifice universel naquirent les hymnes et les mélodies liturgiques ; les mètres en naquirent ; en naquit la formule sacrificatoire » (X. 90. 6 et 9). — Le sacrifice actuel n'a point perdu la vertu mystérieuse du sacrifice cosmogonique : si son action — ce qui ne saurait nous surprendre — ne se distingue pas d'ordinaire fort nettement de l'action due à l'intervention de la grâce divine, il n'en est pas moins certain que, dès l'époque du Rig-Véda³, il possède déjà une vertu propre qui en est indépendante.

C'est ce que, notamment, met en vive lumière l'hymne de la conquête de la pluie par Dēvāpi (R. V. X. 98) : on y voit le prêtre obtenir la grâce divine et, en même temps, exercer

1. Cf. supra p. 234 sq.

2. L'Homme archétype de l'univers.

3. Et, il est permis de le conjecturer, bien longtemps encore auparavant.

sur la nature une puissance personnelle et magique. « Assieds-toi », lui dit-on, « fais selon les rites l'office de hōtar ; honore les dieux, ô Dēvāpi, et fais-leur oblation. » Le prêtre, « qui connaît les voies de la grâce divine », se met à l'œuvre. « Alors il déversa de la mer supérieure sur la mer inférieure les eaux célestes de la pluie. Dans la mer supérieure, là-haut, séjournaient les eaux, retenues par les dieux : elles coulèrent, déversées par le fils de Ṛshṭishēna, lancées à torrents par Dēvāpi¹. » On saisit sur le vif la déviation du concept ancien : d'abord, ce sont les dieux qui accordent la pluie en don gracieux : puis, c'est le prêtre lui-même qui la fait jaillir par la magie de son art.

Dans l'état actuel de la science, on ne saurait essayer pour l'ensemble du rituel la recherche qui nous intéresse : ce n'est que pour telle ou telle de ses parties que se pose et que nous aurons souvent à nous poser la question de savoir si l'ancien concept du sacrifice a subi l'interférence de la croyance nouvelle à sa vertu propre, directe et magique. A quel point cette croyance, aux bas temps de l'époque védique, a dominé toutes les spéculations sur l'œuvre pie, c'est ce qui ressort à chaque page des textes des Brāhmanas.

SACRIFICE ET CHARMES EXPIATOIRES.

Nous avons déjà dit un mot du culte expiatoire² ; mais il est bon d'y revenir avec plus de détail. Il s'est développé en deux directions, qui correspondent respectivement aux deux façons définies ci-dessus³ d'envisager le péché : si, en effet, ces deux concepts de la faute viennent souvent à coïncider ou à s'entrelacer dans la pratique de l'acte expiatoire, ils n'en restent pas moins en principe nettement distincts. D'une part, donc, le péché est une transgression de la volonté des dieux, qui a provoqué leur colère : l'expiation, dans cet ordre

1. La dernière strophe est douteuse.

2. Cf. supra p. 259.

3. Cf. supra p. 243 sq.

d'idées, s'adresse à eux, s'efforce de les satisfaire et de les apaiser ; le suppliant leur apporte ses dons, s'humilie devant eux. Mais, d'autre part, le péché est une sorte de fluide qui adhère au pécheur, à la façon d'une substance morbide : dès lors, le culte expiatoire comporte des opérations magiques, propres à dissoudre ce fluide, à le détruire ou à le reléguer à une distance où il cesse d'être nocif, de telle sorte que le coupable redevienne libre et pur, « comme l'homme couvert de sueur se défait de ses souillures en se baignant, comme l'oiseau ailé se dégage de son œuf¹ ». Ce dernier point de vue lui-même n'est pas entièrement inconciliable avec une action divine : il se peut que l'évacuation de la matière peccante soit conçue, non comme l'effet direct du charme, mais comme due à l'art et à la puissance du dieu dont on a imploré l'assistance. Mais on voit que, dans ce cas, le rôle du dieu est tout autre, beaucoup plus extrinsèque et accidentel, que dans le concept qui tire l'absolution du fond de son âme et en fait une manifestation éclatante de sa grâce miséricordieuse.

Or les sacrifices expiatoires qui se proposent pour objet principal l'obtention de cette grâce appartiennent visiblement à l'essence même du culte normal : pour viser un objet spécial, ils n'en sont pas moins des sacrifices comme les autres, ordinairement adressés à Varuṇa, le gardien des lois morales et le vengeur du crime, pour implorer sa merci. Tel le sacrifice, conjectural sans doute, mais infiniment vraisemblable, sur lequel nous n'avons d'autre lumière que la belle et fervente prière des Vasishṭhas, citée plus haut. « Quand me sera-t-il donné de retrouver Varuṇa ? » Le fidèle cherche à connaître sa faute : il va consulter les sages, qui lui répondent à l'envi : « C'est Varuṇa qui te poursuit de sa colère². » Toutes les formes du sacrifice ordinaire sont observées, par exemple, dans le sacrifice expiatoire prescrit

1. A. V. VI. 115. 3, XIV. 2. 44.

2. Observer toutefois que dans la même pièce (st. 5) interfère le concept du péché en tant que substance adhérente ou, plus exactement, lien qu'on prie V. de défaire.

pour la violation d'un serment de fidélité¹, qui consiste à offrir un gâteau à Agni Vaiçvânara : c'est probablement cette incarnation d'Agni que le parjure avait prise à témoin de son serment, et c'est sous cette même hypostase qu'il doit invoquer le dieu pour obtenir son pardon².

Mais certains sacrifices expiatoires présentent un tout autre caractère. L'acte expiatoire le plus important de l'année liturgique hindoue fait partie intégrante de la seconde des trois grandes fêtes qui se suivent à un intervalle de quatre mois, de la solennité des Varuṇapraghāsās, qui marque le commencement de la saison des pluies. On fait rôtir de l'orge au feu sacré du sud, le feu réservé aux apprêts impurs et sinistres ; on en confectionne des gâteaux en forme d'assiettes, autant que la maison compte d'habitants, plus un pour ceux qui ne sont pas nés encore, selon l'explication traditionnelle et sans doute exacte des textes indigènes. On interroge l'épouse du sacrificiant sur le chapitre de ses amants : « Avec qui pêches-tu ? » Il faut qu'elle réponde, ou tout au moins qu'elle exhibe autant de brins d'herbe qu'elle a d'amants : sorte de confession insérée dans le grand rite expiatoire. « Elle pêche contre Varuṇa, la femme qui appartient à l'un et se donne à l'autre. Afin qu'elle n'ait point d'aiguillon au cœur en offrant

1. Taïtt. Samh. II. 2. 6. 2.

2. Il n'y a en principe aucune différence entre les procédés usités pour apaiser un dieu, soit qu'une faute l'ait irrité, soit qu'il agisse sans provocation et en vertu de sa seule nature nocive : cf. supra p. 240. Parmi ces procédés, il y en a un qui consiste à lui abandonner, comme substitut de l'homme dont il menace la vie, une partie insignifiante du corps de celui-ci ou une image qui le représente ; mais les cas de ce genre sont, dans le culte védique, d'une extrême rareté. J'y rangerais, pour ma part, l'oblation de cheveux aux Mânes : voir la section du culte des morts. Le gâteau en forme d'assiette des Varuṇapraghāsās (voir le texte ci-dessus) n'est pas, suivant moi, le « vœu » du pécheur, mais le récipient du fluide peccatif (ibid.). On a dit que la victime animale offerte à Agni et Sōma dans le sacrifice de sōma était une rançon de la personne même du sacrificiant : pour moi, c'est là une erreur absolue ; cf. infra, p. 285, n. 4. Je ne crois pas non plus que, dans le sacrifice offert par celui qui a rompu un vœu de chasteté, l'âne périsse à titre de substitut du pécheur : cf. infra p. 282.

le sacrifice, c'est pourquoi il lui pose cette question. Et, par l'aveu, la faute s'atténue, car ainsi la vérité règne, c'est pourquoi il lui pose cette question. Si elle n'avouait pas, ses proches s'en trouveraient mal¹.» Là-dessus, on conduit la femme aux feux sacrés : elle porte sur sa tête les gâteaux enfermés dans une corbeille; elle en fait oblation au feu, — toujours le feu du sud, — avec cette formule : « Le péché quelconque que nous avons commis en nos sens, dans le village, dans la forêt, dans la maison, nous le bannissons par ce sacrifice. » Parmi les autres oblations qui relèvent de cette fête, il en est une qu'on adresse à Varuṇa, accompagnée de formules qui implorent sa pitié : qu'il ne s'irrite point ; qu'il ne tranche pas les jours du suppliant². Un bain manifestement expiatoire, où le sacrifiant et sa femme se rendent un mutuel office d'ablution, et au sortir duquel ils s'habillent de neuf, clôt la cérémonie.

On voit comme ici déjà le sacrifice à Varuṇa, par lequel on se propose d'obtenir de la façon ordinaire la miséricorde de ce dieu, se complique d'une opération de tout autre nature, qui pourtant constitue la partie principale de l'observance expiatoire : à savoir, le rite des gâteaux plats, qui ne prend que très superficiellement le caractère d'une oblation ; car l'expression « bannir par le sacrifice » (*ava-yaj*), terme technique employé ici et dans les cas analogues, décele un charme de bannissement, que seule la tendance des prêtres à tout expliquer par le sacrifice a pu transformer en un acte oblatoire. On brûle des objets qui, à raison du caractère de consécration qu'ils ont assumé, deviendraient dangereux

1. Çat. Br. II. 5. 2. 20. — On voit que le théologien rattache ici l'obligation de la confession à des motifs éthiques de conception moderne : cf. aussi Sāmavidh. Br. I. 5. 15, et *Lois de Manu*, XI, 227 sq. Mais on peut douter que tel ait été le sens originnaire de ce vieux rite magique. L'idée est peut-être celle-ci : en magie, pour avoir prise sur un objet, il est bon de le nommer de son nom ; si donc on ne nommait pas la faute, la vertu expiatoire du charme passerait auprès d'elle sans l'effleurier. — Sur une autre interprétation possible de la confession, cf. infra p. 276.

2. R. V. I. 25. 19, 24. 11; Aṣval. Çr. S. II. 17. 15; Çāṅkh. Çr. S. III. 14. 5.

s'ils restaient en contact avec la vie profane : telle est la pensée première, à laquelle la liturgie sacerdotale a imprimé la déviation qui lui est propre. Le péché des gens de la maison s'est attaché aux assiettes, à chacune d'elles celui d'une personne : lorsqu'on offre, disons mieux, lorsque l'on consomme les assiettes, le péché brûle avec elles.

Le rituel du sacrifice de *sōma* comporte un acte de même genre, qui y semble une addition tout à fait adventice et accidentelle. Les prêtres jettent au feu les copeaux qui proviennent de l'équarrissage du poteau sacré, et profèrent à chacun d'eux la formule : « Tu es l'oblation expiatoire du péché commis par les dieux... par les hommes... par les pères... par nous ; de chaque péché, un à un, tu es l'oblation expiatoire. Du péché quelconque que j'ai commis consciemment ou inconsciemment, de tous ces péchés tu es l'oblation expiatoire. » Il est évident qu'ici encore le « bannissement par oblation » n'est autre chose qu'un bannissement par crémation, une destruction pure et simple du péché, sans recours à la grâce divine¹.

Si de pareils actes expiatoires ont été introduits dans l'économie du culte supérieur, à plus forte raison devons-nous nous attendre à en constater un très grand nombre dans le domaine du culte inférieur, parmi les conjurations et les pratiques magiques qui se lient aux mille accidents de la vie journalière. Les hymnes de l'Atharva-Véda et les prescriptions du Kauçika-Sūtra qui s'y réfèrent, ne dé-

1. Le « sacrifice de bannissement » nous apparaît comme un processus magique dans bien d'autres passages, qui visent le péché ou un danger quelconque : « les mille liens, ... nous les bannissons par sacrifice, de par la puissance miraculeuse du sacrifice. » *Taitt. Br.* III. 10. 8. 2; *Taitt. Āraṇ.* IV. 11, IV. 14. 1, V. 9. 1. Mais il se peut aussi que les textes le définissent dans le sens indiqué plus haut : le sacrifice atténue la tendance d'un dieu sinistre à faire le mal ; il assure au suppliant l'alliance du dieu contre le péril qui le menace. C'est ainsi que je comprends les passages suivants : le presseur de *sōma* bannit par sacrifice toute hostilité des dieux, *R. V.* I. 133. 7 ; on prie Agni de bannir par sacrifice *Varuṇa*, IV. 1. 5 ; « nous implorons, ô *Varuṇa*, par piété, par sacrifice et oblations, le bannissement de ta colère » (*ava-imahē*, terme parallèle au verbe *ava-yaj*, I. 24. 14).

mentent point cette présomption. Voici, par exemple, le rite ordonné pour deux frères dont le péché consiste en ce que le cadet s'est marié avant l'ainé : devant une eau courante, on les enchaîne de liens de roseau, symboles des lacets du péché, on les lave, on les asperge, et l'on jette leurs liens, un à un, dans l'écume du ruisseau, qui les emporte ; « disparaîs avec l'écume du torrent », dit la formule¹ qui conjure le mal. Quiconque a dit un mensonge se rincera la bouche, en récitant : « Tout ce que nous avons dit de mensonge, de trois ans en ça², de tout mal, de toute affliction, daignent les Eaux me protéger³. » L'homme sur qui une corneille a laissé tomber sa fiente est, lui aussi, un coupable, dans la mesure que laisse entrevoir la formule ci-dessous : on le lave, on promène autour de lui un tison ardent, et l'on dit : « Ce que l'oiseau noir en volant a laissé tomber ici, de tout mal et de toute affliction, daignent les Eaux me protéger ! Ce qu'ici l'oiseau noir a essuyé avec ta bouche, ô Nirṛti⁴, de la faute, daigne Agni Gārhapatya me délivrer⁵ ! »

Ainsi le feu et l'eau sont des agents de destruction du péché : celle-ci, tantôt en le lavant, tantôt en l'emportant dans sa course. Ailleurs, et toujours dans l'Atharva-Véda⁶, ce sont des plantes curatives, des amulettes, des formules, qui l'anéantissent ou le bannissent ; il est chassé, ou bien

1. A. V. VI. 113. 2. — K. S. 46. 28 manque de clarté. Je proposerais de lire au texte *phēnēshūttarōttarān pācān* et dans la scolie *uttarōttaram pācōpary anyapācam*. — [Cf. Caland, *ein altind. Zauberritual*, p. 153. — V. H.] — La liturgie des trois feux sacrés connaît un rite analogue : au sacrifice de la sautrāmaṇi, on emplit une écuelle d'un certain mets magique, et on la laisse emporter par un cours d'eau, en récitant des stances qui appellent l'absolution de tout péché ; cf. Vājas. Saṃh. 20. 14 sq. et Katyāy. XIX. 5. 13.

2. Trait fort commun : le magicien n'étend son pouvoir d'absolution que sur un laps déterminé. « Quelque péché qu'il ait commis dans l'année qui finit à ce jour, il le bannit par cette oblation », Taitt. Saṃh. VI. 6. 3. 1.

3. A. V. X. 5. 22 ; Kauç. S. 46. 50.

4. Déesse de la perdition. Le sens paraît être « ce dont il s'est défait en l'essuyant sur ma personne ».

5. A. V. VII. 64 ; Kauç. S. 46. 47 sq.

6. VIII. 7. 3, X. 1. 12 ; X. 3. 8 ; V. 30. 4.

« essuyé » par l'opération de la plante dite *apāmārga*, c'est-à-dire « effacement »¹; mais surtout, c'est un dieu, et le plus souvent Agni², qui en délivre l'homme, l'en purifie, efface la faute. En opposition symétrique à ces rites purificateurs, on rencontre des observances dont le but manifeste est de stigmatiser extérieurement l'impureté du coupable qui ne s'y est pas encore soumis. Le meurtrier porte comme un étendard le crâne de sa victime; il y boit, il est vêtu d'une peau d'âne ou de chien qui le désigne comme criminel aux yeux de tous; il vit d'aumônes qu'il a mendrées en confessant la malédiction qui pèse sur lui³. Le disciple qui a rompu son vœu de chasteté, porte une peau d'âne, et mendie son pain de porte en porte sous la même condition⁴. L'homme qui a offensé son épouse porte une peau d'âne et va disant: « Faites l'aumône à un malheureux qui a péché envers sa femme⁵. » Il semble bien que ces prescriptions visent, partiellement au moins, les tiers qui doivent être avertis de ne se point commettre avec l'individu souillé d'une faute⁶. Ce n'en saurait être toutefois, à mon sens,

1. Il est bien probable que cette plante dont le nom à l'emploi considérable qu'en fait la thérapeutique magique pour « effacer » n'importe quoi: Zimmer, *Altind. Leben*, p. 66.

2. A. V. VI. 119 (A. Vaiçvānara), VII. 64. 2 (A. Gārhapatya), XII. 2. 11-12, XIV. 2. 59 sq. (A. associé à Savitar); cf. R. V. X. 164. 3. — Les Maruts, A. V. VII. 77. 3; Viçvakarman, II. 35. 3; Pūshan, VI. 112. 3, 113. 2; tous les dieux, VI. 115; etc. — A la cérémonie de l'« expiation universelle » (*sarvaprāyascitta*), Agni et Varuṇa tiennent la première place: Kātyāy. XXV. 1. 11; Hiraṇyaka. G. S. I. 3. 6.

3. Āpast. Dh. I. 9. 24. 11, 10, 28. 21 sq.; Gautam. 22. 4; Baudhāy. Dh. II. 1. 1. 3; *Lois de Manu*, XI, 72. — Plusieurs de ces textes prescrivent au criminel de porter en guise de bâton, un pied de lit; cf. *L. de Manu*, XI, 105. Ce doit être aussi une marque de son crime; mais en vertu de quel symbolisme? — Sur l'âne et le chien en tant que bêtes impures: Pañc. Br. XXI. 3. 5; Āpast. Dh. I. 3. 10. 17. — On se représente les démons buvant dans des crânes: Hir. G. S. II. 3. 7. Il se peut donc que le meurtrier, en observant cette pratique, se dénonce lui-même pour un être démoniaque (Rakshas).

4. Gaut. 23. 17 sq.; Pārask. III. 12. 8; *Manu*, XI. 121-123. Voir plus bas, p. 282, d'autres faits similaires en plus grand détail.

5. Āpast. Dh. I. 10. 28. 19.

6. On impose aussi au coupable une demeure isolée, rupture du

l'unique raison d'être : le péché sera peut-être expié dans la suite ; mais, pour l'instant, il a mainmise et prise absolue sur la personne du coupable, et cette possession doit en quelque sorte être exposée aux regards du public'.

Tous ces procédés de bannissement du crime, par combustion, ablution ou autrement, sont, on le voit, identiquement les mêmes que ceux par lesquels on conjure les maladies : c'est qu'ils relèvent de la croyance d'un âge qui voyait avant tout dans la faute une substance nocive attachée au coupable, substance du même ordre qu'une morbidité quelconque, et susceptible du même traitement. Aussi le terme védique de *prāyaścitta* ou *prāyaścitti*², celui qui répond le mieux au sens de notre mot « expiation », est-il en fait beaucoup plus compréhensif : il embrasse les oblations ou toutes autres observances, prescrites non seulement en cas de péché grave ou véniel, de négligence dans les pratiques religieuses, d'irrégularité commise, soit par faute ou force majeure, dans le cours normal d'un office liturgique, mais encore en toute occurrence de sinistre présage, si, par exemple, la femme ou la vache a des jumeaux, ou si quelqu'un entend parler de soi comme s'il était mort, ou en mille autres pareilles circonstances ; car, en matière d'événements omineux, l'imagination et la lucrative technique des brahmanes ne le cèdent en rien à celles de leurs collègues de l'Occident.

commerce des hommes, etc. : Apast. Dh. I. 9. 24. 13, 10. 28. 13, 29. 1; *Manu*, XI, 47; etc.

1. La confession publique et la publicité universelle qui résultent, par exemple, du fait de porter une peau d'âne ou de chien, n'exclut nullement, d'ailleurs, la possibilité de croire que cet usage soit issu d'un rite consistant à porter la peau d'un animal de sacrifice, soit, dans ce cas particulier, de la victime d'un sacrifice expiatoire : cf. R. Smith, *Religion of the Semites*, I, p. 416 sq. En fait, le novice qui a violé son vœu de continence sacrifie un âne ; infra p. 282.

2. Ne se lit pas encore au R. V. — Mot à mot « souci de [bonne] continuation » ?

PART RESPECTIVE DU SACRIFIANT ET DES OFFICIANTS
DANS LES METS DU SACRIFICE.

Un trait essentiel du sacrifice hindou, qui d'ailleurs se retrouve dans celui de maint autre peuple, c'est que les mets offerts ne reviennent pas exclusivement aux dieux, mais que les hommes en prennent une part : soit celui qui fait les frais du sacrifice, si toutefois il est brahmane et, à ce titre, capable d'affronter des agapes qui dépassent les forces humaines¹; soit, avec lui, ou sans lui, les prêtres qui dans ce dernier cas le représentent. La formule afférente à cette consommation, assez moderne dans sa teneur actuelle, remonte certainement pour le fond à une haute antiquité : c'est « l'appel à Idā », c'est-à-dire à l'incarnation divinisée de la vache et à l'abondance de nourriture qu'elle tient en elle². « Appelée est Idā... qu'Idā nous appelle. Appelées sont les vaches, avec le lait qu'on mêle au sōma : qu'elles m'appellent, les vaches, avec le lait qu'on mêle au sōma. Appelée est la vache laitière, avec le taureau : qu'elle m'appelle, la vache laitière, avec le taureau. Appelée est la vache, dont l'empreinte de pas est beurre : qu'elle m'appelle, la vache », etc. Cette litanie nous reporte à un temps de vie pastorale, et à une forme de sacrifice où figuraient les aliments procurés par la vache et peut-être la vache elle-même,

1. Cette restriction n'apparaît que dans les textes relativement modernes, et l'on peut se demander si elle était déjà connue du R. V. Eu égard à l'ensemble des faits, je pencherais pour l'affirmative.

2. Sur Idā-vache, cf. supra p. 60. La littérature védique moderne nous fournit sur cette déesse une très abondante documentation, d'où j'extrais les quelques données suivantes : invocation à la vache qualifiée Idā dans les *yajus*, Vāj. Saṃh. 3. 27, Taitt. Saṃh. VII. 1. 6. 8, Āpast. Çr. S. VI. 3. 8, etc.; formule de l'« appel à Idā » (cf. supra) « appelée est la vache dont la trace de pas est beurre », Āpast. Çr. S. I. 7. 7; le beurre dans la trace de pas, signe caractéristique de la déesse Idā; elle est née d'une oblation de beurre, lait aigre, crème aigre et fromage blanc, composée par Manu, et le beurre liquide stagne dans la trace de son pied, Çat. Br. I. 8. 1.

à titre de dons offerts à la divinité. A la fin de la récitation, les prêtres et le sacrifiant consomment chacun sa part des mets consacrés¹. Les mêmes règles, en général, soit dans l'oblation de gâteaux, soit dans le sacrifice sanglant, président à la distribution de ces parts : le rite montre que partout le sens de cette partie de la cérémonie est conçu comme identique. Au sacrifice de sōma aussi, les prêtres et le sacrifiant reçoivent leur portion de la liqueur enivrante.

Quel était-il donc, le sens attaché par l'antiquité à cette participation des hommes au repas des dieux ? Ici se présente à nous une théorie à laquelle un exégète de premier ordre, trop tôt enlevé à la science², a été conduit par la considération des usages rituels analogues des peuples sémitiques : l'idée fondamentale du sacrifice ne serait point celle d'un tribut payé par l'homme à la divinité, mais celle d'une communion entre eux, d'une sorte de parenté de sang qui reposerait sur leur participation commune à la chair et au sang de la victime ; c'est plus tard seulement que se serait substitué à ce concept originaire celui d'un présent à offrir au dieu par l'acte de sacrifice.

En ce qui concerne le rituel védique, le seul qui doive nous occuper ici, il m'est impossible de découvrir, soit dans les cérémonies elles-mêmes, soit dans les stances ou les formules qui les accompagnent, la moindre allusion à une pareille façon de concevoir le repas du sacrifice comme repas d'alliance ou instauration d'une parenté de sang. Tout d'abord, on ne boit pas le sang de la victime : on le répand en offrande aux démons. Puis, dans les oblations aux dieux, le style des invocations est tout différent de celui qu'exigerait la théorie de la communion. On ne dit jamais : « Dieu un tel, mange avec nous, afin de devenir un des nôtres. » On répète à satiété : « Dieu un tel, agrée, mange, bois ce que nous te donnons ; prospère et fais-nous prospérer³. » Et la

1. Voir : Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 122 et 125 sq.; Schwab, *Thieropfer*, p. 148.

2. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, I.

3. Voir les citations des pages 263 sq. — Il n'y a pas lieu de s'arrêter

forme même suivant laquelle s'effectue la consommation des aliments ou des boissons n'implique à aucun degré une importance quelconque attachée à la participation des dieux et des hommes : le dieu mange le premier ; il laisse des restes, que mangent les hommes.

Pourquoi ceux-ci mangent-ils ses restes ? N'est-ce point parce que le mets dont le dieu a goûté s'est imprégné, à son contact et de par sa grâce, d'un fluide mystérieux et puissant de bénédiction ? que ce mets est devenu une véritable médecine, que l'homme ingère pour son salut, à condition, bien entendu, qu'il soit qualifié pour y prendre part ? C'est bien là l'idée que reflètent les formules. A l'orge qu'on mêle au sōma et qu'on offre aux chevaux d'Indra, les prêtres disent : « Ce qu'est de toi la consommation, qui procure des chevaux, qui procure des bœufs,..... tout cela, je le consomme². » A l'oblation du lait chaud : « Ton breuvage de miel, ô dieu Gharma³, qui est déversé dans le feu, dans l'être le plus pareil à Indra, nous allons le boire. Hommage à toi ! Ne me fais pas de mal ! » Ils y goûtent : « ce faisant, ils placent en eux-mêmes la splendeur », observe un texte de Brāhmaṇa⁴.

à l'argument de Smith (p. 365), à savoir que le sacrifice, étant antérieur à l'idée de la propriété privée, ne saurait impliquer un transfert de propriété du sacrifiant au dieu : la tentative de se concilier les bonnes grâces d'une personne en lui donnant à boire ou à manger n'a que faire non plus du substratum de la propriété privée.

1. Cf. supra p. 278. Nous touchons ici à un concept sur lequel nous aurons à revenir plus bas (voir la section consacrée aux feux sacrés) : les instruments et les substances affectés au sacrifice recèlent une vertu nocive, et le contact n'en est pas possible sans précaution au premier venu. En ce qui concerne les mets d'offrande ingérés par les fidèles, cette idée se fait jour avec une énergie particulière dans les prescriptions relatives au *prācitra*, dont au surplus je ne me sens pas en mesure d'expliquer dans son principe l'isolement rituel : il faut l'avalier sans le mâcher, mesure préservative sans aucun doute ; puis on se rince la bouche ; il ressort d'une formule qu'il ne se mélange point avec la nourriture ordinaire, mais s'arrête en deçà du nombril ; cf. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 130 sq.

2. Vājasan. Samh. 8. 12.

3. Le breuvage chaud personnifié. Vāj. Samh. 38. 16.

4. Taitt. Arany. V. 8. 12.

« S'il ne consommait point sa part », remarque un autre texte¹, il s'exclurait par là lui-même du sacrifice; car la part du sacrifiant, c'est le sacrifice. » Cette dernière phrase revient à dire que la participation du sacrifiant aux mets sacrés réalise, suivant la forme appropriée aux conceptions des temps primitifs, la manifestation extérieure des grâces divines que fait pénétrer en lui la vertu du sacrifice.

D'autres usages, évidemment de même nature, confirment accessoirement cette donnée du mets de sacrifice envisagé comme un remède. — A l'oblation en l'honneur des âmes des ancêtres, l'épouse du sacrifiant, si elle désire avoir des enfants, mange un peu de la pâte de farine offerte²: le sacrifice a fait descendre la grâce des ancêtres; la manducation la fait pénétrer dans la femme sous forme de bénédiction en postérité. Du même mets mortuaire on donne à manger à une personne atteinte d'une grave maladie: à bref délai elle guérit ou elle meurt³. — A la cérémonie inaugurale de la réception d'un disciple, le maître lui donne à manger le reste de l'oblation, en disant: « Qu'Agni place en toi la sagesse », etc.⁴ — Après le mariage, aussitôt arrivé à sa nouvelle demeure, le jeune couple mange un mets d'offrande rituellement consacré. Le mari le touche, en mange, puis en donne à manger à la femme, en récitant: « Par le lien de la nourriture, par l'amulette, par le fil de la vie, le fil bigarré dont le nœud est la vérité, je lie ton cœur et ton esprit. Ce qui est ton cœur sera mon cœur; ce qui est mon cœur sera ton cœur. La nourriture est le lien de la vie: par ce lien je te lie⁵. » Dans ce cas particulier d'une union contractée pour toute la durée de la vie, le repas commun est, bien entendu, le rite essentiel et primitif; mais il s'y joint un effet spécial, qui procède de la vertu mystique de l'aliment sacré qui en fait l'objet. — Avant le sacrifice de sōma, le sacrifiant et les

1. Aitar. Br. VII. 26. 2.

2. Göbh. G. S. IV. 3. 27; etc.

3. Açval. Çr. S. II. 7. 17.

4. Hiraṇyaka. G. S. I. 4. 9.

5. Göbh. G. S. II. 3. 18 sq.; Mantra-Br. I. 3. 8 sq.

prêtres touchent ensemble le beurre d'offrande : c'est une sorte de serment de fidèle alliance. Plus tard, le sacrifiant mange de ce beurre : par là, il absorbe la substance qui incorpore et garantit l'alliance de tous ceux qui prennent part au sacrifice ¹. — Le brahmane novice qui a violé son vœu de chasteté offre un âne en sacrifice expiatoire. L'âne est un animal très lascif : le pécheur recouvrera par là ce qu'il a perdu de sa force virile ². Lui-même se revêt d'une peau d'âne ³, et sa part du repas est découpée dans la verge de la victime : trait caractéristique de la façon dont on conçoit l'infusion de l'effet du sacrifice sur la personne du sacrifiant ⁴.

Quelquefois, le médicament inhérent au mets sacré est censé pour l'usage externe, mais la conception essentielle ne varie pas. — Après le mariage, au lieu de manger ensemble, les deux époux peuvent s'oindre mutuellement la place du cœur avec quelque relief du mets sacré ⁵. — Le quatrième jour après les noces, on fait les oblations expiatoires qui ont pour objet de bannir de l'épousée toutes puissances malfaisantes. On en mélange tous les restes, dont on l'oint et la frotte tout entière jusqu'aux ongles et aux cheveux ⁶. — Au sacrifice de sōma, le hōtar se frotte les yeux avec le beurre qui a été versé sur une certaine oblation ⁷. — A la cérémonie

1. *Ind. Stud.*, X, p. 362 sq.

2. Cf. : *Vaitāna-S.* 12. 9 ; *Baudhāy. Dh.* III. 7. 12. IV. 2. 11 ; et les données de fait colligées, sur l'âne et ce sacrifice de l'âne, par M. Pischel, *Ved. Stud.*, I, p. 82 sq.

3. Est-ce là aussi un moyen de faire pénétrer la vigueur de l'âne dans l'organisme du pénitent ? Tenir compte de ce qui a été dit plus haut, p. 276 et p. 277, n. 1.

4. *Kāty. I.* 1. 17. — Je rattache au même principe la prescription de *Çāṅkh. G. S. I.* 27. 11 : la première nourriture solide qu'absorbe l'enfant lui est administrée en cérémonie, et la mère mange ses restes. Il est probable que la bénédiction conférée par ce rite à l'enfant doit ainsi se transmettre à sa mère et, par elle, à ses futurs frères.

5. *Āçvalāy. G. S. I.* 8. 9.

6. *Gōbh. G. S. II.* 5. 6. — Si, durant le trajet des époux de la maison paternelle à la maison conjugale, il arrive un accident au chariot, on fait une offrande et l'on oint du reste du beurre d'oblation la pièce qu'on a dû raccommoder : *ibid.* II, 4, 3.

7. *Āçvalāy. Çr. S. V.* 19, 6.

du Vājapēya, le prêtre asperge le sacrifiant du reste de la mixture d'eau, lait et autres très diverses substances, qui constitue l'offrande; et il en est de même à la construction de l'autel du feu ¹. — Au sacrifice de la Sautrāmaṇī, on commence par une longue série d'oblations, qui s'adressent aux Aṅvins, à Sarasvatī et à Indra, en vue de la guérison de toute sorte d'infirmité. Des restes de ces oblations on asperge le sacrifiant, et l'on récite : « Du remède des Aṅvins je t'asperge, en vue de la splendeur et de la gloire sainte! Du remède de Sarasvatī je t'asperge, en vue de la vigueur et de l'abondance de nourriture! Du remède d'Indra je t'asperge, en vue de la force, du bonheur, de la majesté ²! » — On n'omettra point de remarquer que la fumée du feu sacré et l'odeur de l'oblation passent également pour véhicules efficaces de la bénédiction inhérente au sacrifice. A l'allumage rituel du feu, on le transporte d'un endroit à un autre, en ayant soin que sa fumée se dirige vers le sacrifiant ³. Dans un sacrifice pour la prospérité du bétail, « on range les vaches autour du feu, de sorte qu'elles sentent l'odeur du mets d'offrande ⁴ ». — Enfin le contact d'objets qui relèvent du sacrifice fait bénéficier l'homme de sa vertu. C'est en touchant la victime que le sacrifiant affirme la relation qui l'unit au sacrifice sanglant ⁵. A la fête du Sākamēdha, on jette en l'air les restes d'un gâteau, c'est l'offrande à Rudra; mais auparavant le sacrifiant les a touchés, et ainsi « il se procure guérison ⁶ ».

Nous constatons donc, sous les formes les plus variées, cette conception permanente : la substance qui relève du

1. Kātyāy. XIV. 5. 24, XVIII. 5. 9; *Ind. Stud.*, XIII, p. 285. — Au même Vājapēya, avant et après les courses qui en font partie, on fait flairer aux chevaux le mets d'offrande, pour leur départir vigueur et agilité: Weber, *üb. d. Vājap.*, p. 28 et 31.

2. Kātyāy. XIX. 4. 14; Vājas. Saṃh. 20. 3; *Ind. Stud.*, X, p. 351.

3. Kātyāy. IV. 9. 11. Cf. la fumée du sacrifice guérissant les vaches et les chevaux malades: Sāmav. Br. I. 8. 14 sq.

4. Hir. G. S. II. 8. 10.

5. Çatap. Br. III. 8. 1. 10; Taitt. Saṃh. VI. 3. 8. 1-2.

6. Çat. Br. II. 6. 2. 16, et cf. Kāty. V. 10. 20.

sacrifice, ingérée, flairée, touchée par un homme, un animal, un être inanimé, lui communique une vertu, et nommément le genre de vertu qu'implique la nature même de cette substance. De là, la règle, pour le sacrificiant, de consommer une part de l'oblation : règle dont le caractère se justifiera mieux encore par ses exceptions. Envisageons les cas où l'on s'en doit abstenir.

Le rituel des Grecs interdisait de goûter à une offrande, soit expiatoire, soit destinée aux Mânes ou aux déités chthoniennes : ces sortes d'oblations étaient des holocaustes. La pensée est bien claire : la participation à l'offrande ordinaire est salubre ; mais les offrandes qui se sont trouvées en contact avec des divinités irritées ou sinistres exposeront à un grave danger les imprudents consommateurs.

Le rituel védique n'est pas moins explicite en ce sens. Les oblations aux puissances sinistres, aux âmes des morts, à Rudra, sont soumises à quantité de prescriptions préventives, dont la principale est l'interdiction de goûter au mets sacré. « Il n'en mange point :... par là, il en fait un objet voué aux pères », dit un Brāhmaṇa ¹. Au rituel de l'oblation des pâtes de farine aux Mânes, il est prescrit de réunir ultérieurement dans une écuelle les boules de pâte qu'on leur a servies : au lieu d'en manger, le sacrificiant les flaire ; « c'est là sa part de l'offrande ² ». C'est là, visiblement, un compromis entre la répugnance pour un mets auquel les morts ont touché et la règle générale qui veut que le sacrificiant ait sa part du mets offert ³. La même pensée se traduit, mais en sens inverse, dans le sacrifice célébré par une personne qui souhaite de mourir : la règle, en ce cas, est, à partir de la consécration inaugurale, de ne faire que flairer les comestibles, quels qu'ils soient ⁴ ; c'est que la mort abolit tout besoin de nourriture.

1. Çatap. Br. XII. 5. 1. 12.

2. Çatap. Br. II. 4. 2. 24, et cf. Kāty. IV. 1. 20. — Comparer, dans le même ordre d'idées : Kāty. V. 9. 13 sq. ; Çat. Br. II. 6. 1. 33 ; Āpast. Çr. S. VIII. 16. 3 et 12.

3. « Il le flaire : cela revient à ne le pas consommer, et toutefois cela n'est pas non-consommé » : Taitt. Br. I. 3. 10. 7.

4. Kātyāy. XXII. 6. 2.

Éventuellement l'idée se modifie un peu : il est telle substance que l'on peut consommer, si l'on s'y est préparé comme il faut par les consécérations appropriées, mais dont un sacrifiant moins bien armé devra s'abstenir. La cérémonie du Pravargya est dans une certaine mesure entachée d'un caractère ominieux, et aussi fait-elle l'objet d'une doctrine ésotérique. Il y figure une oblation de lait aigre ¹, dont les prêtres qui ont subi la consécration de la dikshā mangent les restes ; pour les autres, il leur est, sinon prescrit, du moins recommandé de se contenter d'une « consommation par l'haleine », c'est-à-dire de humer le mets ².

Le sacrifice du bœuf à Rudra, le dieu terrible, s'accompagne des prescriptions qui suivent : « On n'en mangera point ; on n'en apportera rien dans le village ; » — il faut savoir que le sacrifice a été accompli en un endroit hors de portée de la vue du village ; — « car ce dieu dresse des embûches aux êtres. Le sacrifiant n'aura garde de laisser ses gens s'approcher de l'emplacement du sacrifice³. » Il eût été difficile de mieux préciser le fondement de l'abstention prescrite : on voit qu'elle n'est au fond qu'une des nombreuses précautions inspirées par le danger de frayer avec la puissance à qui l'on fait offrande⁴, tout comme la recommandation de sacrifier en une place que l'on ne saurait voir depuis le village, et d'où par suite le village non plus ne

1. Le *dadhigharma*. Cf. *Ind. Stud.*, X, p. 382.

2. *Kātyay.* X. 1. 26.

3. *Āçval.* G. S. IV. 8. 31 sq. — La portée de la règle n'est en rien atténuée par l'exception qui se lit plus loin : « Toutefois, sur l'ordre qui lui en est donné », par qui ? « il en mangera, car cela porte bonheur. » — Cf. aussi *Parask.* III. 8. 14.

4. Je ne sais si l'on peut rattacher au traitement traditionnel de l'offrande expiatoire l'interdiction formulée *Taitt. Saṃh.* VI. 1. 11. 6 (cf. *Ludwig, R. V.*, IV, p. 84) : « Lorsqu'il sacrifie l'animal à Agni et Sōma, c'est à titre de rançon de soi-même : il n'en faut donc pas manger ; car cela équivaut à la rançon d'un homme. » Cette interprétation du sacrifice animal est certainement erronée ; aussi bien le *Brāhmaṇa* n'y donne-t-il point suite par ailleurs. Le texte ne veut sans doute pas dire autre chose, sinon qu'on ne doit pas manger d'une viande qui est en quelque sorte de la chair humaine. Cf. *Weber, Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XVIII, p. 274.

puisse être aperçu de Rudra. A la même cause se rattachent divers autres usages, propres au culte des morts, à celui de Rudra et à celui de la Nirṛti (Perdition), qui ne méritent ici qu'une brève énumération : retenir son haleine durant l'accomplissement d'un rite ; toucher de l'eau après un rite accompli¹ ; surtout ne pas regarder² ; et notamment ne pas se retourner, lorsque, après avoir rendu hommage à une puissance sinistre, on s'en revient à la maison³.

La conclusion à tirer de toutes ces données reste en parfait accord avec les autres résultats de notre enquête. Si, dans le sacrifice à Rudra, aux Mânes, et similaires, l'homme ne doit pas goûter au mets d'offrande, ce n'est donc pas l'idée d'une communion entre les dieux et les hommes et d'un pacte de fraternité scellé ainsi entre eux, qui domine et concentre en elle la notion du sacrifice. Si jamais cette idée fondamentale a existé, du moins a-t-elle entièrement disparu du rituel du sacrifice védique. Resterait la ressource de la reléguer dans les lointains d'une immémoriale antiquité, d'où elle présiderait à l'évolution ultérieure. Mais cela même est difficile à soutenir ; car alors les Védas en devraient être plus ou moins imprégnés et nous voyons, tout au contraire, qu'en dehors de cette hypothèse leur conception du sacrifice se développe avec une simplicité et une cohésion irréprochables.

1. La règle est ainsi formulée : « Après avoir adressé une prière à Rudra, ou aux démons malins (Rakshas), ou aux Mânes, ou aux Asuras, ou avoir proféré une malédiction, ou s'être touché lui-même (en signe de serment), il touchera de l'eau » Çāṅkh. G. S. I. 10. 9 ; cf. Kāty. I. 10. 14. Nous avons là en bref l'énumération de toutes les pratiques ominieuses du culte védique.

2. Exemple : Çatap. Br. XIV. 2. 2. 35 et 38, les oblations aux Mânes et à Rudra. En faisant oblation aux Mânes, on regarde vers le nord ; or c'est le sud qui est la région des Mânes. Pour Rudra, on regarde vers le sud, mais on verse la libation vers le nord, qui est la région de Rudra. « Il détourne le regard, pour que Rudra ne lui fasse point de mal », dit expressément le texte.

3. « Ils s'en retournent sans regarder en arrière, pour que Varuṇa ne les suive pas », Maitr. Samh. I. 10. 13. — La superstition moderne offre beaucoup de traits pareils : Wuttke, *Deutsch. Aberglauben*, index, s. v. *Umsehen*.

FEU MAGIQUE. JONCHÉE SACRÉE ET FEU SACRÉ.

LA TRIADE DES FEUX SACRÉS.

L'ethnologie nous fait remonter à une forme absolument primitive du culte, qui comportait bien un sacrifice et un feu sacré, mais où celui-ci n'était pas encore un feu de sacrifice. L'oblation prenait une autre voie que celle du feu pour se rendre auprès du dieu ou du génie. Quant au feu, qu'on n'avait point encore promu à l'office de messenger entre les hommes et le monde surhumain, il n'était qu'un feu magique chargé d'écarter les démons.

Ce feu magique, dans le culte védique, se confond avec l'incarnation plus récente du feu messenger du sacrifice, et il nous est, à nous, d'autant plus difficile d'en opérer la distinction, que de très bonne heure sans doute ces deux entités cultuelles avaient déjà partiellement mêlé et échangé leurs attributs. Dans un culte aussi encombré d'oblations de toute sorte que celui qui nous occupe, le seul fait de la présence simultanée d'une offrande à effectuer et d'un feu allumé devait fatalement entraîner pour conséquence l'usage de mettre l'offrande au feu. Par contre, le feu magique demeure reconnaissable dans les rites de nombre de peuplades demi-sauvages, auxquelles le feu de sacrifice est inconnu, et chez qui les actes de quelque importance se passent en présence d'une flambée : à l'accouchement, brûle un feu qui défend la mère et l'enfant des embûches des mauvais esprits ; la cérémonie d'admission de l'adolescent parmi les adultes, l'accomplissement de pratiques usuelles, telles que la coupe des cheveux, les oblations aux dieux et aux génies, les funérailles, exigent le voisinage d'un feu qui les garde des incursions démoniaques. Quiconque, instruit des fonctions de ce feu par une enquête proménée par toute la terre, abordera ensuite le rituel du Véda, y reconnaîtra aisément le feu magique en maint endroit, voire en mainte place où ce rituel prescrit

pourtant de verser dans le feu quelque libation : ainsi, les mœurs hindoues ont conservé, non seulement la « maison de l'accouchée » (*sūtikāgrha'*), distincte de tous les autres appartements, mais aussi le « feu de l'accouchée » (*sūtikāgni*) tel que le pratiquent les sauvages. « On enlève le feu sacré domestique, et l'on apporte le feu de l'accouchée : on ne l'emploie que pour chauffer » [les vases, etc.]². Mais cette fonction utilitaire n'exclut pas ses attributs magiques : l'auteur poursuit : « Ce feu ne sert à aucun rite sacré, hors l'enfumage : on enfume l'enfant au moyen de menu blé mêlé à la graine de moutarde. » Suit une série de formules contre les mauvais génies, qu'a envoyés le roi des génies, qui rôdent la nuit par le village, qui boivent dans des crânes : qu'Agni leur brûle le foie, le cœur et le poumon.

Comme sur la naissance, ainsi veille le feu sur les phases essentielles de la vie de l'Hindou. Qu'on lise la description de la taille des cheveux³, qui constitue aussi, chez beaucoup de tribus à l'état de nature, une fête de famille d'une capitale importance : on y verra un feu allumé ; puis, tout autour, des vases contenant des objets de bon augure, et les divers ustensiles requis pour l'opération, rasoir, miroir, etc. On mouille d'eau tiède les cheveux du jeune garçon, et on les rase en récitant des stances de bénédiction. D'une oblation quelconque à répandre dans ce feu, il n'est point du tout question. Si d'autre part, en se plaçant au point de vue du Vêda seul, on était tenté d'expliquer ici la présence du feu par l'analogie d'autres cérémonies où figurassent une offrande et conséquemment un feu d'offrande, on irait contre les données de l'ethnologie, qui nous reportent ici à un feu

1. Cf. notamment : Weber, *Abhandl. der Berl. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, 1867, p. 266 sqq. ; Ploss, *das Weib*, II, p. 42 sqq. Sur le feu magique de l'accouchée, voir aussi Frazer, *Journal of the Anthropolog. Institute*, XV, p. 84, n. 7.—[Sur le feu défensif contre démons et sorciers, Tylor, *Civil. primit.*, trad. Brunet-Barbier, II, p. 253 sq. — V. H.]

2. Hiranyak. G. S. II. 3.

3. Çankh. G. S. I. 28.

historiquement antérieur à celui du sacrifice et à une fonction antidémoniaque toute différente de la sienne¹.

C'est encore le même feu qui éclaire la cérémonie de l'admission à l'école (*upanayana*), autrement dit le rite traditionnel de l'âge de puberté tel qu'il a dû se plier aux usages scolaires d'une caste sacerdotale. Le maître et l'élève « se placent derrière le feu, le visage tourné, respectivement, vers le levant et vers le couchant² », et le maître passe à l'adolescent la ceinture qui est l'insigne du « deux fois né ». Là-dessus, il est vrai, on fait libation au feu ; mais cette évidente addition ne doit pas nous faire méconnaître le sens originaire de sa présence. — A la suite de cette admission vient la cérémonie de la première leçon de Véda, dont on donne une description toute pareille³. « Ils se placent au nord du feu, le visage du maître tourné vers le levant, celui de l'élève vers le couchant. » Ensuite on récite les textes, et à chaque hymne on verse de l'eau dans une fosse : est-ce une offrande mortuaire aux auteurs des hymnes descendus aux enfers ? Mais, d'une oblation quelconque qui justifie la présence du feu, pas un mot. — Lors de l'exécution d'une mélodie revêtue d'un caractère exceptionnellement sacré et, par suite, exceptionnellement dangereux, les textes prescrivent la présence d'un feu, qu'ils commentent en ces termes : « Si on les exécute sans procédé préventif, le dieu apporte la mort sur les créatures⁴. » — Nous reviendrons plus bas⁵ sur le feu qu'on allume à la consécration du laïque

1. Un hasard nous apporte une irréfragable confirmation du rôle que nous attribuons au feu de la coupe des cheveux. Il se trouve que cette cérémonie, qui relève habituellement du rituel domestique, entre aussi dans une série de pratiques religieuses comprises dans le rituel des trois feux (cf. infra) : or, dans ce cas, elle doit se faire « à l'ouest du feu du sud », tout comme, dans le rituel domestique, elle se fait « à l'ouest du feu » unique. *Kātyāy. V. 2. 14*, et cf. *Pārask. II. 1. 5*; et l'on verra que, des trois feux, c'est spécifiquement le feu du sud qui assume la fonction de chasser les démons.

2. *Çāṅkh. G. S. II. 1. 28*.

3. *Çāṅkh. G. S. II. 7*.

4. *Pañc. Br. XXI. 2. 9*.

5. Voir la section relative à la *dikshā* et au bain qui clôt le sacrifice.

qui s'apprête à offrir un sacrifice de sôma : ce feu-là aussi relève irréfragablement de la magie. — Dans les sacrifices solennels qui comportent trois feux, le troisième, celui qui est situé au sud de l'emplacement, me paraît procéder immédiatement de l'ancien feu magique destiné à bannir les mauvais génies ; car le sud est la région d'où nous menace l'approche sinistre des âmes défuntes et des démons qu'elles traînent à leur suite¹. Or c'est précisément à l'oblation mortuaire que ce rôle exorcistique du feu apparaît avec le plus de clarté : évidemment, selon la croyance reçue, c'était en compagnie des morts que les esprits malins avaient le plus aisément accès au sacrifice. De ce feu du sud on distrayait donc un tison, qu'on déposait plus loin encore au sud, avec prière à Agni de chasser tous les Asuras qui sous diverses formes viendraient de ci ou de là². — Mentionnons enfin le « feu d'armée » (*senâgni*)³, qu'on emporte à la bataille, et celui par lequel, après les obsèques, les survivants bannissent les puissances meurtrières⁴. — Ce court aperçu suffit à montrer les profondes racines qu'a poussées l'institution du feu magique et l'immense extension qu'elle a prise dans tous les domaines du culte védique.

Mais la fonction essentielle du feu dans ce culte, c'est, comme on sait, celle de feu sacrificiel, véhicule de l'oblation aux dieux. On n'y répand pas cependant toutes les oblations : dans certains cas, notamment à l'adresse des déités aquatiques, on verse l'offrande dans l'eau⁵ ; aux offices mortuaires, on la dépose dans des fosses⁶ ; certaines offrandes à Rudra ou à des démons de même nature sont jetées en l'air, enterrées dans une taupinière, suspendues à un arbre⁷. Mais

1. Çat. Br. IV. 6. 6. 1. — Cf. infra p. 296 sq.

2. Katyây. IV. 1. 9 ; Vâjas. Samh. 2. 30.

3. Weber, *Ind. Stud.*, XVII, p. 180.

4. Voir la section des funérailles.

5. Katy. I. 1. 16, IX. 3. 7, X. 8. 24, etc.

6. Voir la section du culte des morts.

7. Katy. V. 10. 13 et 18 ; Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 342 ; Hir. G. S. II. 9. 5.

en principe on peut et doit maintenir que le rituel védique, dans la forme qui nous est parvenue, repose sur l'institution du feu du sacrifice.

Dans la forme, dis-je, qui nous est parvenue ; car, à mon sens, et abstraction faite même des cas où l'on fait oblation dans l'eau ou ailleurs, là même enfin où intervient le feu, se laisse entrevoir clairement encore la survivance d'un usage antérieur et différent. Rappelons-nous la description que nous donne Hérodote¹ du sacrifice sanglant dans le rite des Perses : quand les Perses veulent sacrifier, ils n'élèvent point d'autel ni n'allument de feu ; le sacrificateur « dépèce la victime membre à membre et en cuit la chair ; il étend une jonchée d'herbe la plus tendre, de trèfle préférablement, et il y étale toute la viande ; après quoi, un mage assistant chante la théogonie, — tel est le chant prescrit pour la circonstance, suivant ce qu'on m'en a rapporté, — car sans un mage il est interdit d'offrir un sacrifice ; puis, au bout de quelque temps, le sacrifiant enlève la viande et en fait ce qu'il lui plaît. » L'intime connexion de la liturgie des Āryas Perses avec celle de leurs frères de l'Inde saute ici aux yeux : le mage chanteur est le hōtar du Vēda, le zaotar de l'Avesta ; l'herbe étalée s'appelle dans le Vēda le *barhis*² et dans l'Avesta le *baresman*³. La seule différence est dans la fonction de cette jonchée :

1. I, 132, et cf. Strab., XV, 3, 13-14.

2. Étymologiquement « coussin », selon toute apparence : cf. *upabarhaṇa* « coussin », *upabarbr̥hat* R. V. V. 61. 5, *upa barbr̥hi* X. 10. 10.

3. On sait que le *baresman* se compose de rameaux entourés d'un lien : J. Darmesteter, *le Zend-Avesta*, I, p. LXXIII sq. Pendant le sacrifice, il repose sur un support (V. la fig., *ibid.*, pl. VI), ou on le tient à la main : *ibid.*, p. 386 et 391, et *Vendidād*, XIX, 19, etc. Dans les consécration et oblations sacrificielles, le *baresman* joue toujours un rôle quelconque, on en approche l'offrande, on la répand sur lui : *ibid.*, p. 114, 185, 189, 409, 411, 416, 421, 422, 426, 429, 436, etc. En outre, les diverses parties, le côté droit et le côté gauche du *baresman* représentent respectivement diverses déités : le côté droit, notamment, représente les âmes défunes, et peut-être n'est-ce pas là une coïncidence fortuite avec le Vēda, qui affecte aux Mânes la région droite (ou méridionale). — Il y a longtemps qu'on a conjecturé l'identité originelle du *barhis* et du *baresman* ; mais elle a été con-

pour les Perses, elle est l'emplacement où les dieux viennent prendre livraison de l'offrande ou plutôt de l'essence, de l'âme de l'offrande, puisque l'on en enlève le corps comme une chose qui ne compte pas ; sur l'emplacement du sacrifice védique, se dresse à côté du *barhis* la flamme, bouche des dieux, selon l'expression favorite du Rig-testée. Elle me paraît presque hors de doute, et j'en expose brièvement les raisons. Si les deux mots diffèrent par le suffixe, ils ont tout l'air de se ramener à une même racine : *baresman* serait en védique **barhman*, et il serait fort difficile de l'apparier à *brahman*. Ils désignent tous deux l'accessoire végétal qui figure au sacrifice ; ici, des branches ; là, des herbes ; et l'une et l'autre liturgie y attache une idée de haute sainteté et de proximité des dieux. Autour de cet accessoire s'enroule, de part et d'autre, un lien auquel est dévolu un rôle rituel : Hillebrandt, *Neu- u. Vollmondsopfer*, p. 8 et 64. La circonstance décisive, c'est qu'au *baresman* comme au *barhis* s'associe d'une façon courante le verbe *star* ou *fra-star* (cf. le faisceau védique dit *prastara* qui fait partie du *barhis*, Hillebrandt, *op. cit.*, p. 64) : il est clair que *fra-star* n'a pas pu, originairement, signifier « lier ensemble », comme le traduisent Justi et Darmesteter d'après la tradition avestique ; le sens primitif, « étendre, joncher », nous reporte avec quasi-certitude à une ancienne forme de rituel qui comportait, tout comme le rituel védique, une jonchée, une sorte de tapis végétal. On observera d'ailleurs que l'avestique *barēsh*, qui signifie quelque chose comme natte ou coussin, et qui répond phonétiquement au védique *barhis*, gouverne aussi le verbe *star*. L'homme pieux de l'Avesta est dit *staretōbaresman* « qui a un *baresman* étalé », comme celui du Vêda est qualifié de *stīrṇabarhis* « qui a un *barhis* étalé ». Enfin, l'Avesta énumère les éléments essentiels du sacrifice et de l'œuvre sainte (feu et *baresman*, feu, *baresman* et *haoma*, libation et *baresman*) sur le même mode solennel qu'emploie le Vêda pour nommer côte à côte le feu allumé et la jonchée étalée, ou le feu, le *barhis* et le *sōma*, ou le *barhis* et l'oblation. Cf. : d'une part, *Vendidād*, 3, 16, etc., 9, 56, *Vispered*, 2 ; de l'autre, R. V. IV. 6. 4, X. 21. 1, Vāj. Samh. 15, 49, R. V. V. 37. 2, V, 2. 12, etc. — Comment et pourquoi l'antique jonchée étalée à terre est devenue le faisceau avestique, monté sur un pied et mobile (peut-être en se confondant avec tel autre accessoire de nous inconnu), c'est une question que je dois abandonner aux éranisants. Quelles que puissent être leurs conclusions, je ne pense pas qu'elles ébranlent la solidité des arguments qui militent en faveur de l'identité du *barhis* et du *baresman*. Je ne la crois pas non plus compromise par le témoignage de Strabon, qui, dans sa description du sacrifice perse (XV, 3, 14), distingue deux accessoires végétaux : la ῥάβδων μυρικήων λεπτῶν θέσμη, tenue à la main, et les branches qui jonchent le sol et reçoivent l'oblation.

Véda, bouche par laquelle ils reçoivent l'oblation. A qui compare ainsi le rite perse au rite hindou, vient naturellement la pensée que celui-ci a conservé, dans la coexistence du feu et de la jonchée, la trace de la forme primitive de l'antique oblation¹, en même temps qu'il y a introduit une innovation conforme au progrès d'une technique plus relevée.

En fait, les termes par lesquels les poètes védiques qualifient leur jonchée et les rites qui s'y rapportent sont à cet égard également probants. On ne se lasse pas de la dépeindre comme le siège moelleux, empreint d'une mystique vertu, où s'asseyaient les dieux au festin qu'on leur offre. — « Étaletoi », lui dit-on, « douce comme la laine; les hymnes ont retenti : donne-nous le succès, ô belle jonchée². » — « Jonchez bien pour le sacrifice la jonchée du sacrifice... Comme de ci de là les enfants vont à leur mère, viennent les dieux se poser sur l'aire de la jonchée. » — « Celui dont tu visites la jonchée, ô Agni, en compagnie des dieux, ses jours deviennent jours de bonheur³. » — Là-dessus, consultons encore le rituel : sur la place même que visitent ainsi les dieux, l'usage constant est de commencer par déposer les offrandes, qu'ensuite seulement on met au feu⁴. C'est exactement le rituel décrit par Hérodote pour le sacrifice des

1. Voir les modes d'oblation usités chez les peuplades à l'état de nature, colligés dans Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Brunet-Barbier, II, p. 485 sqq.

2. R. V. V. 5. 4. Cette stance se lit dans un des hymnes dits âpris, et l'invocation à la jonchée, qui ne manque dans aucun de ces hymnes, suffit à attester le caractère de haute sainteté que la tradition immémoriale assignait au barhis.

3. R. V. VII. 43. 2-3, VII. 11. 2. — Dans le sacrifice offert aux serpents, on étale pour eux une jonchée analogue au barhis : Çāṅkh. G. S. IV. 15. 5.

4. Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 71; Schwab, *Thieropfer*, p. 64 sq., 115, etc.; cf. R. V. VII. 13. 1, X. 15. 11, etc. Que le texte parle de déposer sur la vèdi ou sur le barhis, cela revient au même : la vèdi n'est autre chose que l'emplacement où s'étale le barhis. — Rappelons aussi la règle suivant laquelle les parcelles^s d'offrande qui tombent sur le barhis ne sont pas censées tombées, ni par conséquent perdues, soustraites au dieu : Taitt. Samh. VI. 3. 8. 3.

Perses. Doutera-t-on, après cela, que le cérémonial védique ne soit une survivance de celui que les Perses ont gardé intact et net ? Au temps jadis, on n'avait point encore appris à convoyer par la flamme l'offrande qu'on destinait aux dieux : on la leur servait tout uniment sur l'emplacement où ils étaient censés venir s'asseoir, et ils descendaient l'y prendre. Un peuple de pâtres nomades ne pouvait s'imaginer ses dieux liés à une résidence incommutable : voilà donc bien l'aire sainte de leur culte primitif, le mol tapis de gazon facile à étaler en tous lieux. La présence des dieux qu'on y appelle le rend sacré, c'est-à-dire périlleux au contact profane : aussi, le sacrifice achevé, le sacrifiant hindou jette-t-il le barhis au feu : pour l'empêcher de nuire, sans aucun doute, dans la conception primitive¹.

Cet usage, constaté en maintes et très diverses occurrences²,

1. Ce motif paraît l'évidence même, pourvu qu'on ne se laisse point égarer par l'esprit du rituel de nos textes, qui a fait de cette combustion une oblation : Hillebrandt, *op. cit.*, p. 169.

2. Ce n'est pas la jonchée seule qu'on brûle, mais quantité d'autres accessoires : les bûches qui entourent le feu du sacrifice ; le copeau dit *scaru*, qui joue son rôle dans l'érection du poteau sacré ; le rameau qui a servi à chasser les veaux, lorsqu'on a amené la vache pour traire le lait d'offrande ; les broches employées au sacrifice sanglant ; le vase à onguent dont on a oint le sacrifiant dans l'*agnicayana*, etc., etc. Voir : Hillebrandt, *op. cit.*, p. 145, 148 et 169 ; Schwab, *Thieropfer*, p. 127 et 155 sq. ; Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 285. — Concurrément avec la combustion se rencontre l'enfouissement, plus spécialement affecté aux objets doués d'une vertu sinistre. Le traitement des broches au sacrifice animal est caractéristique à cet égard : on les brûle toutes, excepté celle qui a transpercé le cœur : celle-ci, le prêtre la garde, en prenant soin de n'en toucher ni lui ni personne, de ne la poser ni par terre ni sur l'eau (Çat. Br. III. 8. 5. 9 sq., Kätv. VI. 8. 3, Āpast. VII. 23. 10) ; enfin, on va l'enterrer dans un lieu désert, au bord d'une citerne ou en quelque place analogue, et l'on s'en revient sans regarder en arrière (Schwab, *op. cit.*, p. 161 sq.). La raison de cette différence, c'est évidemment que le cœur est le siège de la vie : au moment où on retire le cœur de la broche, on profère même une formule qui exprime cette idée (Schwab, p. 135) ; d'après Çat. Br. III. 8. 5. 8, la souffrance infligée à la victime a passé dans la broche ; peut-être y reste-t-il adhérent quelque chose de la substance animique de la bête immolée. Les cas d'enfouissement ne sont pas rares dans le culte non plus que dans l'art magique, et peut-être percevons-nous un dernier écho de cette

de brûler les objets qui, pour avoir servi aux rites sacrés, ont subi le contagé de certaines puissances mystiques et sinistres, pourrait trouver son application dans la question même qu' nous occupe, celle de la genèse du feu du sacrifice. On pourrait en effet se demander s'il ne constitue pas la transition, ou tout au moins une des transitions concevables, entre l'usage de servir simplement l'oblation aux dieux, et celui de la verser dans le feu à leur intention¹. Que faire de ces offrandes dont l'essence intime était censée consommée par les dieux ? Tout ce qu'un dieu a touché est danger pour l'homme : quoi de plus simple que d'écarter le danger en consumant l'objet offert ? Mais, lorsqu'il se consume, cet objet redouté, qui disparaît de terre, s'en va en tourbillon de fumée vers le ciel, où résident les principaux représentants de la divinité : ainsi, la transition entre bannissement par le feu et oblation ignée s'établit d'elle-même et tout naturellement. Il y a, toutefois, dans cette cohésion logique, un détail contradictoire : les dieux sont censés assis sur la jonchée, et on leur envoie leur repas en fumée dans leur demeure céleste ; mais le culte n'en est pas à une contradiction près, et, si la première manière de voir est de beaucoup la plus profondément enracinée, la seconde n'en est pas moins assez abondamment représentée dans le Rig-Véda². Le contraste n'est

prescription rituelle dans l'ordre que donne à Cunda le Buddha mourant, d'enterrer les restes du repas qu'il lui a servi, dernier repas du Buddha sur terre : *Mahāparinibbāna-Sutta*, p. 41 Childers. — Il est d'ailleurs difficile de tracer exactement le départ entre crémation et inhumation : les deux procédés entrent en concurrence autre part encore que dans la sépulture humaine ; dans le rituel du sacrifice du bœuf à Rudra, on lit que « les entrailles ensanglantées sont jetées au feu ou enfouies en terre », *Pārask.* III. 8. 12. — Mentionnons enfin l'ablution, le procédé qui consiste à faire dissoudre et emporter par les eaux, soit les substances impures, démoniaques et morbides, soit aussi, ce qui au fond revient au même, les fluides issus du contact immédiat du monde divin, fluides imprégnés d'un caractère tout spécialement sacré et, par conséquent, dangereux. On trouvera plus loin le bain sacrificiel *avabhṛtha* (dans la section de la *dikshā*).

1. L'analyse des matériaux sémitiques a inspiré à Robertson Smith la même conjecture : *Religion of the Semites*, I, p. 367.

2. Voir les textes colligés par Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 71.

nulle part plus frappant que dans ce passage, où un poète de la famille des Vasishthas semble s'ingénier à passer de l'une à l'autre (R. V. VII. 11. 5) : « O Agni, amène ici les dieux, afin qu'ils mangent le mets d'offrande. Puissent-ils, Indra à leur tête, trouver ici leurs délices ! Apporte cette oblation au ciel, aux dieux. Et vous, protégez-nous toujours et nous donnez le bien-être ! »

L'analyse précédente nous a amenés à reconnaître dans le culte védique le maintien de deux types fonctionnels du feu, tous deux ancêtres probables du feu du sacrifice : le feu magique, qu'on allume auprès de l'œuvre pie pour en écarter les esprits malins ; et le feu chargé de dévorer les reliefs de l'oblation, que le contact des dieux a rendus redoutables aux hommes. Un troisième rite, également conservé dans le culte védique, mérite de tenir une place dans l'évolution dont nous poursuivons l'histoire : c'est l'usage de brûler certaines parties du corps de la victime, afin d'attirer les dieux par l'appât de l'odeur¹. L'on ne doit pas oublier, enfin, que certaines offrandes s'adressaient au dieu Agni lui-même, et qu'alors il était tout indiqué de les verser en lui, c'est-à-dire au feu. Mais il ne nous est permis que de jeter en passant un coup d'œil sur ce que le rituel védique peut encore contenir de survivances propres à éclairer la question de l'origine du sacrifice et des feux qui y président ; il ne nous appartient pas de pénétrer plus avant un ensemble de rites qui remonte bien au delà du Véda.

Allons au fait : quels sont les rites proprement védiques qui concernent le feu du sacrifice² ? Ici nous rencontrons tout d'abord la distinction capitale du sacrifice à un seul feu et du sacrifice à trois feux. Le premier, le plus simple, est aussi le plus ancien ; mais de bonne heure³ se développa

1. Voir la section du mets d'offrande.

2. Nous ne nous occupons ici que des types principaux du feu du sacrifice, et encore dans les grandes lignes seulement ; il nous est impossible d'entrer dans l'infinie complexité du détail.

3. Il est presque certain que l'esquisse générale de cette évolution remonte à une époque antérieure à l'âge du Rig-Véda. Voir : Lud-

une technique plus savante, qui exigeait la présence de trois feux, et les sacrifices de ce genre, notamment celui de sōma, accaparèrent l'attention et les préférences des techniciens, qui y renchérirent de raffinement sacerdotal. L'origine de cette pratique, sur laquelle on ne peut hasarder que des hypothèses, est peut-être que, le feu sacré unique et permanent ne suffisant pas à l'accomplissement de rites de plus en plus complexes, on fut obligé de le répartir en trois foyers ; mais, dans le rituel tel que nous le possédons, le feu unique, dit domestique, coexiste simultanément avec la triade du sacrifice. Tout chef de famille entretient le feu unique et y accomplit les rites qui s'y rapportent ; les grands et les riches doivent en outre établir chez eux les trois feux et fonder ainsi un centre de culte d'une certaine importance, autour duquel s'assemblent des brahmanes, des sacrificeurs et autres prêtres qu'ils hébergent en grand nombre¹. Il y a des cérémonies communes au rituel du feu unique et à celui des trois feux : l'oblation quotidienne du matin et du soir, les fêtes de la néoménie et de la pleine lune se célèbrent essentiellement de la même façon dans l'un et dans l'autre, bien que le cérémonial avec le feu unique soit plus simple ; dédoublement liturgique qui à coup sûr était étranger à l'institution primitive. Mais certains rites, au contraire, appartiennent exclusivement à l'un ou à l'autre : les sacrements domestiques, par exemple, ne s'administrent que devant le feu unique ; le sacrifice de sōma exige impérieusement la triade².

Faut-il voir dans cette triade la fusion de trois cultes distincts et spéciaux du feu ? C'est ce qui a été enseigné, non

wig, *R. V.*, III, p. 355, et Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. X, n. 1.

1. Çatap. Br. II. 1. 4. 4.

2. L'oblation de gâteaux et le sacrifice sanglant admettent optionnellement l'un et l'autre, et, de tous les grands sacrifices, celui de sōma est le seul dont les trois feux aient le monopole : il est donc permis de croire que c'est précisément dans ce type de sacrifice que la triade a pris naissance. Sic Knauer, *Festgr. an Roth*, p. 64.

pas seulement à titre de conjecture, mais de proposition évidente par elle-même¹, et certes l'idée était séduisante; mais, pour ma part, je ne saurais découvrir dans les données de fait du rituel védique un simple indice qui fût de nature à l'appuyer. Nulle part la distribution des divers rites entre les trois feux ne laisse supposer que la liturgie attachée à chacun d'eux ait pu être jadis la propriété particulière et exclusive d'un certain groupe sacerdotal²; partout, au contraire, il s'agit d'une coopération des trois feux à un seul et même rite, coopération dans laquelle chacun d'eux assume une fonction qui lui est exclusivement ou du moins plus particulièrement assignée.

En tête se place le feu « du maître de la maison », le *gārhapatya*, qui visiblement représente l'antique feu domestique du foyer : il est le seul qu'on entretienne perpétuellement ; c'est à lui qu'on emprunte de quoi allumer les deux autres, lorsqu'on s'apprête à célébrer un office qui les requiert. Si l'on part en voyage, on prend congé du *gārhapatya*, puis du feu *āhavanīya* ci-dessous ; en revenant, on salue d'abord l'*āhavanīya*, puis le *gārhapatya* : ce dernier est donc, en quelque sorte, un point central, que l'on quitte le premier, que l'on retrouve le dernier³. L'*āhavanīya* ou « feu des oblations » est situé à l'est du précédent. La différence qui les sépare⁴ est ainsi définie par un Brāhmaṇa⁵ : « Ceci est l'*āhavanīya* : il n'est pas fait pour qu'on y cuise ce qui n'est pas cuit ; mais il est fait pour qu'on y verse en oblation ce qui est cuit. » Ainsi, le *gārhapatya* est, pour ainsi dire, le feu destiné aux usages de la vie quotidienne, aux apprêts de toute sorte, cuisson des mets, chauffage des

1. Ludwig, *R. V.*, III, p. 356.

2. La principale objection qu'on doit faire à la théorie ci-dessus de M. Ludwig, c'est que, dans l'examen de l'origine des trois feux, elle néglige tout à fait de tenir compte de la répartition de fonctions que nous savons pertinemment avoir existé entre eux.

3. Çatap. Br. II. 4. 1. 3 sqq., et cf. Çāṅkh. Çr. S. II. 14. 15.

4. Cf. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 327, n. 5.

5. Çatap. Br. I. 7. 3. 27, III. 8. 1. 7.

réciipients, etc.¹ ; l'āhavanīya, c'est la flamme où les dieux s'emparent de l'oblation².

Le troisième feu, *ancāhāryapacana* « feu de la bouillie *ancāhārya*³ », ou *dakshināgni* « feu du sud », assume la fonction qui convient à sa place : il est en relation spéciale avec les Mânes et les démons. On a admis plus haut⁴ que son rôle était d'écarter du sacrifice les puissances capables de le troubler ; mais, de plus, il reçoit les offrandes qui leur sont destinées. Il eût été difficile, en effet, de les confier à l'āhavanīya, qu'on eût ainsi exposé au contact des êtres impurs. Le *gārhapatya* « appartient au sacrificiant, le sacrificiant est la déité du *gārhapatya* », tandis que le *dakshināgni* « appartient au rival hostile⁵ ». Le *gārhapatya* protège contre le danger qui vient des hommes ; le feu du sud, contre celui qui vient des pères (Mânes)⁶. A la fête du sacre d'un roi, on distrait du *dakshināgni* un brandon, dans lequel on fait une oblation pour bannir les malins esprits, et la formule afférente est : « Tué est le démon⁷. » A la même fête, sur un autre brandon également emprunté au feu du sud, on verse une oblation destinée à Nirṛti, la déesse de la perdi-

1. On peut, au surplus, se demander si ce chauffage (cf. *supra* p. 288), auquel on aperçoit à peine une destination pratique, ne serait pas une pratique magique en vue de détruire toute substance nocive qui adhérerait aux vases. Il s'accompagne d'une formule qui toutefois n'est guère probante : « Brûlé est tout démon, brûlé est tout être impur » ; Hillebrandt, *Neu- u. Vollmondsopfer*, p. 22. D'autre part, si l'acte est magique, pourquoi n'est-ce pas le troisième feu (ci-dessous) qui y intervient ?

2. Tel est incontestablement leur rapport essentiel et, si je ne me trompe, originaire. Mais, dans le détail des manipulations pratiques, leurs fonctions se sont contaminées : Çat. Br. I. 7. 3. 26 sq. ; Kāty. I. 8. 34-35 ; Hillebrandt, *op. cit.*, p. 65, n. 4 ; etc.

3. Cette bouillie est le salaire des officiants au sacrifice des syzygies : Hillebrandt, p. 44 et 133. Si on l'apprête sur ce feu (Kāty. II. 5. 27), c'est peut-être simplement que, à titre de *dakshinā* « salaire du prêtre », elle a paru devoir relever du *dakshināgni*.

4. Cf. *supra* p. 290.

5. Çatap. Br. II. 3. 2. 6.

6. Çāṅkh. Çr. S. II. 14. 3, 15. 4.

7. Vājas, Samh. 9. 38 ; Çat. Br. V. 2. 4. 15 sq.

tion¹. Mais nulle part ce feu ne trouve mieux son emploi que précisément, comme on l'a vu, dans l'offrande aux Mânes : c'est autour de lui, autour de fosses creusées en terre dans son voisinage, que se meut cet office mortuaire, soit l'office mensuel de la néoménie, soit l'office annuel qui coïncide avec la fête des sâkamêdhâs, et les rituels de l'un et de l'autre s'accordent entièrement à lui donner la première place².

L'acte de fondation du culte consiste dans l'allumage, respectivement, du feu unique ou des trois feux ; mais il n'importe point à l'objet de notre étude de décrire les variétés de ce rite, telles qu'elles résultent, soit de la diversité des écoles, soit du nombre même des foyers qu'on institue. On se bornera ici à un seul détail : le feu nouveau peut être obtenu, soit par friction des deux pièces de bois, soit par emprunt à certains foyers à ce désignés, notamment celui d'un riche propriétaire de bétail ou celui d'un grand sacrifiant. Dans le premier cas, l'idée dominante est celle de la parfaite pureté du feu nouveau ; dans le second, c'est celle de la bénédiction attachée au foyer qui lui a donné naissance. Pour le feu domestique, la règle qu'on peut considérer comme la plus répandue recommande d'entretenir comme tel celui où le sacrifiant a pour la dernière fois, à la fin de son noviciat de brahmane, mis une bûche, — car c'est une des fonctions essentielles du novice, — ou celui qui a présidé à la cérémonie de son mariage. Quant aux incarnations fétichistes d'Agni sous forme de cheval et de bouc, qui jouent un rôle dans l'allumage selon le rituel des trois feux, on les a déjà rencontrées ailleurs³.

Aux trois fêtes des saisons, — tous les quatre mois, — et au sacrifice de sōma, on allume par friction un nouveau feu, qu'on fond avec l'ancien āhavanīya⁴. Cet acte a évidemment

1. Çatap. Br. V. 2. 3. 2.

2. Kāty. IV. 1. 2, 3 et 8, V. 8. 6, 16 et 21, etc.

3. Supra p. 65 sq.

4. Kātyāy. V. 2. 1 sq., VIII. 1. 17 ; cf. Vajas. Saṃh. 5. 2 sq., et Çatap. Br. III. 4. 1. 19 sq. — De même au sacrifice animal : Kāty. VI. 3. 25 ; Schwab, *Thieropfer*, p. 77 sq.

pour but de rajeunir et de fortifier l'ancien feu. Peut-être aussi est-ce la survivance d'une coutume que n'a pas conservée le rituel et qui consistait à renouveler de temps à autre le feu sacré en en allumant un nouveau.

Il est d'ailleurs ordonné de laisser s'éteindre les anciens feux, et d'en rallumer d'autres, soit immédiatement, soit au bout d'un certain laps de temps, quand les premiers n'ont pas porté bonheur au sacrifiant: c'est la cérémonie de la « réinstitution du feu » (*punarādhēya*).

METS ET BREUVAGES DU SACRIFICE.

Dans l'organisation rituelle du Vēda comme dans celle de toute autre religion, on constate l'application de cette règle générale, que l'homme offre au dieu ce que lui-même prend plaisir à consommer¹. La règle comporte des exceptions, mais le principe en reste sauf.

Abstraction faite provisoirement du sacrifice sanglant et du sacrifice de sōma, les oblations comprennent tous les produits essentiels du labourage et de l'élevé du bétail: tout d'abord, le lait, sous ses diverses formes (lait aigri, etc.); puis, le beurre, et les deux principales céréales, l'orge et le riz², que l'on cuit au feu ou au four pour en faire des mets variés. Les dons de la vache sont censés empreints d'un caractère plus sacré et d'une plus haute vertu mystique que les produits de l'agriculture: sur ce point les témoignages sont très explicites. Dans le culte des morts, on répand en outre des libations d'eau pour rafraîchir les pauvres âmes altérées.

Le sacrifice sanglant nous fournira l'occasion d'insister sur la tendance qu'affecte le culte à offrir à chaque dieu l'aliment le plus conforme à sa nature. Mais nous devons dès à

1. Sous la réserve, bien entendu, du cas assez rare où l'oblation s'adresse à quelque individualité qui n'est pas anthropomorphe: aux chevaux d'Indra on donne du foin.

2. Le riz manque ou n'a pas encore d'importance aux premiers temps védiques.

présent en mentionner quelques applications : en certaines occurrences du culte mortuaire ou d'un culte qu'on célèbre au nom d'une personne défunte, on doit employer le lait d'une vache dont le veau est mort et qui allaite le veau d'une autre¹ ; à Nirṛti, la déesse de la perdition, on offre les grains qui sont tombés des récipients où l'on apprêtait quelque autre mets d'oblation², ou bien encore du riz noir³ ; aux déesses Nuit et Aurore, la noire, et la blanche, sa fille, le lait d'une vache noire qui a un veau blanc⁴. En thèse générale, on n'offre jamais que des produits du travail humain ; mais, par une exception caractéristique à cette règle, Rudra, le dieu qui habite les déserts, se voit présenter en certaines circonstances du sésame ou du blé sauvage, du lait de chevrette, ce qui croît sans culture ni élevage⁵. Les rites mortuaires marquent pour les grains de sésame une prédilection qu'au surplus il m'est impossible de m'expliquer⁶. Au même ordre d'idées répondent les fonctions spéciales dévolues à certains nombres dans les oblations à telles ou telles déités : pour Agni, le gâteau d'offrande doit être apprêté sur huit tessons ; sur onze, pour Indra⁷, et ainsi de suite ; raffinements bizarres, qui ne sauraient remonter à une haute antiquité⁸.

Les mêmes observations s'appliquent au sacrifice sanglant. La viande du bœuf et celle de la chèvre faisaient le

1. Agnihōtra célébré au nom d'un défunt : Ait. Br. VII. 2 ; Çat. Br. XII. 5. 1. 4 ; Açval. Çr. S. III. 10. 17 ; Kāty. XXV. 8. 9. — Oblation aux Mânes : Taitt. Saṃh. I. 8. 5. 1, Kāty. V. 8. 18 ; etc.

2. Taitt. Saṃh. I. 8. 1. 1 ; Çat. Br. V. 2. 3. 2 ; Kāty. XV. 1. 10.

3. Taitt. Saṃh. I. 8. 9. 1 ; Çatap. Br. V. 3. 1. 13 ; Kātyāy. XV. 3. 14.

4. Vāj. Saṃh. 17. 70 ; Kāty. XVIII. 4. 2.

5. *Indische Studien*, XIII, p. 272.

6. Voir : Baudhāy. Dh. II. 1. 2. 27 ; Çāṅkh. G. S. IV. 1. 3 ; etc. — Il est fort remarquable qu'à l'oblation de félicité célébrée au nom d'un défunt, où divers rites caractéristiques du culte mortuaire sont supprimés, s'applique la règle « l'orge remplace le sésame » : ib. IV. 4. 9.

7. Par corrélation au nombre des syllabes des mètres gāyatri, trishubh, etc.

8. La répartition des mètres entre les divinités, sur laquelle repose toute cette symbolique rituelle et mystique, ne fait encore que s'esquisser à peine dans le R. V.

fond de l'alimentation¹, puis celle du mouton. « Appelés ici sont les bœufs, appelées les chèvres et les brebis », dit une vieille formule de bénédiction pour la construction d'une maison². Aussi sont-ce essentiellement les trois animaux de sacrifice³. Le bouc paraît être la victime spécifique des menus sacrifices, très nombreux, et souvent partagés entre plusieurs divinités dont les textes donnent la longue énumération : le gros bétail eût été trop coûteux pour la circonstance⁴. Sont exclus, en principe, du sacrifice les animaux qui ne servent pas à l'alimentation humaine ou n'y entrent qu'accessoirement : le pourceau, le chien, le gibier, la volaille, le poisson⁵.

On ne saurait évidemment voir une réelle exception à ces règles dans le rituel du sacrifice du cheval, où la victime principale s'accompagne d'une infinité d'autres animaux de toute espèce⁶ : ce ne sont point là rites authentiques et traditionnels, mais fantaisie débridée de liturgistes. Plus important à titre de transgression des usages reçus est le choix du cheval lui-même comme victime. Je ne saurais, pour ma part, y voir la survivance d'une époque où la viande de cheval entrât dans l'alimentation courante⁷. A bien consi-

1. Cf. Çatap. Br. III. 4. 1. 2.

2. Çāṅkh. G. S. III. 3. 1.

3. Cf. Kāty. XIX. 3. 2-3, XX. 7. 19. Cette triade fait penser aux *suocetaurilia* romains. Parfois les textes énumèrent cinq animaux de sacrifice (*Ind. Stud.*, X, p. 347), en adjoignant aux précédents le cheval et l'homme; mais, en fait, ceux-ci ne sont que des victimes tout exceptionnelles. — Sur le bœuf, la chèvre et le mouton, animaux de sacrifice chez les Sémites, voir Rob. Smith, *op. cit.*, I, p. 201.

4. Cf. Aitar. Br. II. 8. 5 : « Ce fut dans le bouc que séjourna le plus longtemps [la substance du sacrifice] : c'est pourquoi il est la plus commune des susdites victimes. »

5. Suivant Stengel (*Hermes*, XXII, p. 94 sq.), l'exclusion du gibier et du poisson, dans la technique du culte grec, vient de ce qu'il serait difficile de les amener en vie sur l'emplacement du sacrifice pour en faire hommage au dieu. Pareil motif est-il accessoirement en jeu dans le Vēda? [— Sur les traces, bien obscures, d'un sacrifice de bête fauve, cf. V. Henry, *Revue critique*, XLIX, p. 358.—V. H.]

6. Même sauvages; mais ceux-ci doivent être remis en liberté : *Ind. Stud.*, X, p. 348; Taitt. Br. III. 8. 19, etc.

7. Sans doute, l'usage de cette viande nous est attesté pour

dérer le rituel, on voit que le but de la cérémonie est de douer le prince sacrifiant de la force agile (*vâja*) du cheval de guerre: ainsi, dès qu'on offre aux dieux un mets qui n'est pas un, reparait dans le sacrifice la déviation typique déjà signalée en son lieu: il se contamine de magie¹. Il en faut dire autant du sacrifice de l'âne, par lequel on expie la violation d'un vœu de chasteté²: la question, ici, est bien moins de savoir si la chair de l'âne est un mets digne de la table des dieux, que de sacrifier l'animal lascif par excellence, le plus propre, dès lors, à restituer au délinquant, par opération magique, ce qu'il a perdu de virilité. Dans un charme pour faire pleuvoir, on sacrifie une loutre à Apâm Napât, le dieu aquatique³: c'est encore magie bien plus qu'oblation réelle, et les cas analogues abondent.

La corrélation entre la nature du dieu et celle de l'offrande qu'on lui destine, déjà signalée dans les oblations coutumières, est beaucoup plus sensible encore dans le sacrifice sanglant. Très clairement, sinon dans tous les cas⁴, se laisse saisir l'intention de reproduire dans la victime le sexe, la

l'Inde à l'époque historique, mais à titre exceptionnel. Cf. *Vinaya-Piṭaka*, Mahāvagga VI. 23. 11, etc.

1. Cf. supra p. 267. — On peut aussi faire rentrer le sacrifice du cheval dans le principe général suivant lequel l'homme offre aux dieux ce dont il mange lui-même, en considérant que l'homme, en dehors de la nourriture quotidienne, consomme éventuellement des aliments magiques qui doivent lui assurer certaines qualités: cf. infra, p. 305, n. 2. La chair de cheval est pour le dieu un mets de ce genre, et naturellement les qualités qu'elle lui confère tourneront au profit du fidèle qui l'en nourrit.

2. Cf. supra p. 282.

3. Kauçika S. 127.

4. Soit ici quelques exceptions à la règle de la concordance de sexe entre le dieu et la victime: à la fin du sacrifice de soma, on immole à Mitra-Varuṇa une *vaçā* (*Ind. Stud.*, X, p. 394); un bouc à Sarasvatī (*ib.*, p. 395); une brebis mère, ou plutôt une figure qui la représente, aux Maruts (*ib.*, p. 340, et *Kāty.* V. 5. 17 sq.); une *vaçā* aux Maruts (infra p. 306). Mainte anomalie de ce genre peut tenir à ce qu'un sacrifice, une fois fixé dans sa matière, a été ultérieurement transporté à une divinité différente de celle à qui il revenait de par son origine.

couleur ou toute autre propriété du dieu à qui l'on sacrifie'. Ce trait se retrouve dans maintes populations plus ou moins sauvages, et il ne suffit sans doute pas de dire, pour l'expliquer, que le dieu voit avec plus de complaisance une victime qui lui ressemble. Le motif plus probable git dans une croyance également fort répandue, suivant laquelle l'animal communiquerait à celui qui le mange les qualités qui lui sont propres². De même, le dieu, dont le festin sacré doit accroître la force, puisera une sorte de rénovation de sa substance intime dans la substance de l'animal qui lui est censé homogène³. A Indra, qui se distingue par une exubérante virilité et que les poètes se complaisent indéfiniment à surnommer « taureau », on immole souvent un taureau⁴, ou bien un buffle, autre type de comparaison favorite pour le dieu robuste entre tous⁵. Certains sacrifices joignent au taureau d'Indra un bouc rouge pour les Açvins, — « car les Açvins sont de couleur rouge », disent les textes, — et pour Sarasvatī une brebis pourvue de certains attributs⁶. Pour Agni, le dieu qui s'enveloppe de fumée, nous constatons l'oblation d'un bouc au cou noir: pour le Soleil et pour Yama, le dieu des morts, respectivement, celle d'un bouc

1. Sur la même règle observée dans les cultes grecs, cf. P. Stengel, *Questiones sacrificales* (progr. Berl. 1879), p. 1 sqq.

2. C'est ainsi qu'une tribu de l'Amérique du Sud a pour mets favoris le singe, les poissons et les oiseaux. « parce que ceux qui en mangent deviennent adroits et agiles », et dédaigne la chair des animaux lourds et lents, comme le tapir, « de peur de leur ressembler »: Andree, *die Anthropophagie*, p. 102. Dans l'Inde védique, ce sont les qualités dont on désire douer l'enfant, qui déterminent le choix de la première sorte de viande qu'on lui donne à manger: Pārask. I. 19; etc.

3. Il est fort possible que des idées totémistes soient également en jeu dans ces coutumes; mais ce n'est pas ici le lieu de pousser la question plus avant.

4. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 231, n. 2.

5. N'est-ce pas là, au fond, un fait de même nature que celui que signale M. A. Lang (*Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier, p. 420) ? « .. Certaines tribus californiennes, qui adorent le busard, le sacrifient lui-même à lui-même une fois par an... »

6. Çatap. Br. V. 5. 4. 1.

blanc et d'un bouc noir¹ ; aux Mânes, désormais dépourvus de vie et de virilité, on affecte de sacrifier, non pas un bélier, mais un mouton². Les Maruts se voient offrir une vache tachetée³ (*prçni*) : ici la corrélation de sexe est en défaut ; mais il y a concordance évidente avec *Prçni*, la vache mouchetée, qui est leur mère. Le *basta* (bouc) de *Tvashṭar*⁴ rappelle sans doute le *basta* que le *Rig-Véda* (I. 161. 13) fait figurer aux alentours du mythe de ce dieu. Au surplus le choix de la victime et les conditions qu'elle doit remplir peuvent aussi relever de la magie : ainsi, un animal noir dans un sacrifice à l'effet de faire pleuvoir, « il est noir, car telle est la nature de la pluie, par ce qui est la nature de la pluie on obtient la pluie⁵ » ; en vue d'anéantir un ennemi du sacrifiant, les prêtres, vêtus de rouge et coiffés de turbans rouges, immolent un animal rouge sang⁶. Ce n'est plus là simple spéculation sacerdotale, mais sorcellerie qui remonte à une antiquité immémoriale.

Comme chez maint autre peuple, l'acte meurtrier est désigné par des euphémismes qui ont pour objet d'en purger la criminalité. On dit à la victime qu'elle ne meurt point : « Tu ne mourras pas, on ne te fait aucun mal, tu t'en vas aux dieux par beaux chemins » (R. V. I. 162. 21). L'abattage s'appelle « obtenir le consentement de l'animal ». Il s'effectue par suffocation ou strangulation, sans effusion de sang, et,

1. Vājas. Saṃh. 24. 1. Les prescriptions de ce genre sont fréquentes pour Agni : Taitt. Saṃh. II. 1. 2. 7 ; etc.

2. *Rāmāyaṇa* (Bombay), I, 49, 9.

3. Exactement, une vache qui ne porte ni n'allaitte : Kāty. XIV. 2. 11. Toutefois Taitt. Saṃh. II. 1. 6. 2 prescrit pour les Maruts un animal tacheté (*prçni*) mâle.

4. Kātyāy. VIII. 9. 1.

5. Taitt. Saṃh. II. 1. 8. 5. — Cf. le sacrifice de pluie des Zoulous : Callaway, *the relig. System of the Amazulu*, p. 59. « Les chefs de villages choisissent des bœufs noirs ; un bœuf blanc est rigoureusement exclu... Il est à supposer que ce choix se fonde sur ce que le ciel est noir lorsqu'il va pleuvoir. »

6. Kāty. XXII. 3. 14-15. — La couleur de Rudra y entre sûrement pour quelque chose : la déité à laquelle on immole la victime est « Agni accompagné de Rudra ».

autant que possible, sans que la bête crie. Les principaux acteurs du sacrifice tournent le dos jusqu'à ce qu'elle ait expiré.

Les parties du corps dont on fait offrande aux dieux forment deux groupes, dont la distinction très caractéristique donne lieu à deux actes de sacrifice entièrement séparés par la liturgie. Aussitôt l'animal mort, on fait une incision, par laquelle on retire l'épiploon, enveloppe des entrailles particulièrement riche en graisse¹ : on le cuit et l'on en fait oblation en grande cérémonie ; après quoi, les textes prescrivent la distribution des présents d'usage aux prêtres officiants et les purifications². Il y a donc interruption marquée de l'acte sacrificatoire. Ensuite, on dépèce l'animal ; on offre au dieu, d'abord un gâteau de riz, puis des lambeaux des diverses parties du corps³ ; d'autres morceaux sont servis aux officiants. On distribue les restes entre ceux-ci, le sacrifiant et les brahmanes qui en sollicitent leur part⁴, à la réserve seulement de la queue qui figurera dans une cérémonie finale en l'honneur des épouses des dieux. Voici, à titre de document accessoire, la description que donne Āçvalāyana⁵ du sacrifice sanglant de l'Āshṭakā : « Il tue l'animal suivant le rite ordinaire, ... retire l'épiploon, et en fait oblation, en récitant la stance : Apporte, ô Agni Jāta-vēdas, l'épiploon aux pères, dans leur lointaine demeure que tu connais bien : que pour eux coulent des flots de graisse ; que tous les vœux que voici s'accomplissent, svāhā ! Ensuite [il fait oblation] des morceaux dépecés [des autres

1. Schwab, *das altind. Thieropfer*, p. 112 sq.

2. Schwab, *op. cit.*, p. 121 sq.

3. On récite alors une formule d'invitation dont Taitt. Br. III. 6. 11. 1-2 nous donne la teneur pour le sacrifice du bouc à Indra et Agni : « Que le hōtar honore Indra et Agni : de la chair du bouc immolé ils ont aujourd'hui mangé la graisse extraite du milieu [du corps], avant que des démons, avant que des ennemis humains eussent pu s'en emparer ; qu'ils mangent à présent. . . » suit la louange des morceaux qu'on doit leur servir. Cf. Vāj. S. 21. 43, et Schwab, *op. cit.*, p. 144.

— Sur l'oblation isolée de la *capā*, cf. aussi Āpast. Dh. I. 6. 18. 25.

4. Schwab, *op. cit.*, p. 149.

5. Āçval. G. S. II. 4. 13-14.

parties du corps] et du mets cuit, en récitant les stances», etc.

D'où vient donc la place isolée faite à l'épiploon par rapport à l'oblation des membres de la victime ? Je ne puis me défendre d'y voir la survivance d'une préférence antique et plus décisive encore, donnée à cet organe sur toutes les autres parties du corps : je suppose qu'il fut un temps où, de tous les organes de la victime, l'épiploon était, sinon le seul offert au dieu, du moins le seul consumé en son honneur, et il me semble trouver la confirmation de cette idée dans la description que donne Strabon du sacrifice sanglant chez les plus proches parents des Hindous. Les Perses, dit-il¹, ne consomment pas la victime au feu, mais se la partagent entre eux ; toutefois ils jettent au feu un lambeau de l'épiploon (ἐπίπλου τὸ μικρόν). Il ne manque pas d'autres cas parallèles en dehors de l'Inde : au sacrifice « de péché » de l'Ancien Testament², on offre sur l'autel du sacrifice igné les rognons avec la graisse et l'épiploon, — soit donc des morceaux riches en graisse, en plus grande quantité que dans le rite védique, mais visiblement de nature identique, — et l'on brûle le reste du corps en un tout autre endroit, afin d'anéantir un objet qui est censé chargé du péché qu'on expie ou de la colère divine ; au sacrifice « de faute »³, on offre les morceaux riches en graisse sur l'autel, et le reste est mangé par les prêtres ; au sacrifice d'action de grâces⁴, même oblation, « c'est un feu d'agréable odeur au Seigneur », et le reste forme deux parts, l'une pour les prêtres, l'autre pour le repas du sacrificant, de sa famille et de ses hôtes. Jetons encore en passant un regard sur le rite du sacrifice chez les Zoulous, que décrit Callaway⁵ d'après leur propre témoignage : on tue le taureau, on le dépouille ; on

1. XV, 3, 14. Cf. aussi *Vendidad*, 18, 70, le renvoi de J. Darmesteter, sur ce passage, à la pièce LXXXIX de Catulle.

2. Lévitique, IV. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Alt.*, p. 1582.

3. Lévitique, VII, et Riehm, p. 1440.

4. Lévitique, III, et Riehm, p. 256.

5. *Rel. Syst. of the Amazulu*, p. 11, 141 et 177.

prend ensuite un peu de la graisse de l'épiploon, qu'on brûle avec de l'encens ; la maison s'emplit de l'odeur de la graisse brûlée, et l'on estime ainsi apprêter un doux parfum aux narines des esprits protecteurs de la tribu ; quant à la viande, on la laisse là, pour que les esprits en viennent manger ; le lendemain, il est vrai, on la retrouve intacte, mais ils l'ont léchée.

De tout cela il ressort que la crémation de l'épiploon doit s'expliquer indépendamment du point de savoir si l'on brûle ou non le reste du corps et de l'idée d'envoyer aux dieux leur repas sous forme de fumée du sacrifice. On envoie au dieu des vapeurs de graisse « pour flatter son odorat »¹, dès une époque où s'est maintenue la coutume de lui servir la chair elle-même, puis, lorsqu'il en a pris invisiblement sa part, d'affecter le surplus à l'alimentation humaine : coutume rituelle observée chez nombre de peuplades à l'état de nature, et même, nous l'avons vu², sous forme de survivance jusque dans la liturgie védique. Peut-être faut-il voir dans ce traitement de l'épiploon et de l'emploi du feu comme véhicule de parfum, quelque'un des traits si nombreux auxquels le feu est redevable de son rôle de messenger convoyant l'offrande vers la céleste demeure où l'attendent et l'agrément les dieux³.

Le sang de la victime, dans le rituel védique, est répandu à l'intention des Rakshas ou démons sinistres⁴. Il se peut, sans doute, que cette coutume remonte à un temps et à une forme de sacrifice où l'on buvait le sang de la victime ; mais elle comporte aussi une explication beaucoup plus superficielle. Lorsqu'on offre des gâteaux, on jette aux Rakshas, pour se débarrasser d'eux, les déchets des grains qui ont servi à la confection⁵ ; il se peut donc fort bien que le sang

1. Le Rāmāyaṇa (ed. Bombay, I, 14, 37), décrivant un sacrifice, n'oublie pas de noter qu'on sent « l'odeur de la fumée de l'épiploon ».

2. Cf. supra p. 291 sq.

3. Cf. supra p. 295.

4. Schwab, *op. cit.*, p. 132.

5. Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 171.

ne leur soit attribué qu'à titre de déchet semblable¹, d'autant que ces esprits qui menacent la vie et la santé de l'homme ont revêtu dans l'imagination populaire l'aspect de vampires.

En traitant du sacrifice animal, on se trouve naturellement amené à se demander si l'âge védique a connu aussi les sacrifices humains². La seule trace absolument irréfragable qu'on en puisse relever, c'est à mon avis le sacrifice dit de construction : parmi les observances rituelles qui constituent la cérémonie exceptionnellement pompeuse de la construction de l'autel de briques pour le feu (*agnicayana*), il est prescrit d'immoler à divers dieux cinq victimes, — homme, cheval, taureau, bélier, bouc, — dont on jette les croupions³ dans l'eau qui servira à délayer l'argile des briques, — c'est pour la rendre plus tenace, — et dont les têtes sont ensuite murées dans la première couche de la fondation⁴. Ce rite est décrit tout au long dans le Çatapatha-Brâhmaṇa, comme appartenant au passé, mais non pas à un passé fort reculé⁵, et admettant actuellement des substituts ; et la façon dont il est présenté interdit d'élever le moindre doute sur la valeur du témoignage. L'usage, conservé ici pour la construction de l'autel du feu, devait s'étendre autrefois à toute espèce de bâtisse dont l'importance le justifiait⁶ : nous voici donc derechef en présence d'une croyance répandue par toute la terre, suivant laquelle il faut un sacrifice inaugural, et plus spécialement un sacrifice humain, pour assurer la solidité d'une

1. Ce qui semble le prouver, c'est qu'on traite comme le sang la panse et les excréments, qui ne peuvent être évidemment que d'immondes rebuts : Schwab, *loc. cit.*

2. Voir surtout, sur cette question, l'article de Weber, *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XVIII, p. 262.

3. Sauf celui du bouc.

4. Pour plus de détails, voir Weber, *loc. cit.*, et *Ind. Stud.*, XIII, p. 218 et 251.

5. Le dernier personnage qui le pratique est Çyâparṇa Sâyakâyana (VI. 2. 1. 39), nom qui appartient à une époque qui peut à bon droit passer pour historique.

6. C'est ainsi que, lors de la construction d'une maison, on place sous le pilier central une pierre ointe, symbole évident d'abondance : Çāṅkh. G. S. III. 3. 10,

construction¹. On est cependant en droit de se demander si le terme usuel de « sacrifice » est ici adéquat : il est clair, en effet, qu'il ne s'y agit point de flatter le goût d'aucun être surnaturel en lui servant de la chair et du sang d'homme, mais de consolider le bâtiment en y emmurant une âme humaine et toutes les vertus magiques qu'est censé recéler un cadavre humain ; bref, c'est un charme dont la base est un meurtre, ce n'est pas un sacrifice humain dans la vraie acception du mot. Mais il va de soi qu'ici comme partout le rite, en gravitant dans l'orbite du sacrifice, s'y est fondu sous forme de sacrifice².

Les autres témoignages invoqués en faveur d'un sacrifice humain aux temps védiques³ me paraissent plus ou moins sujets à caution. Il est vrai que les vieux manuels du culte consacrent une section spéciale, à la suite de celle du sacrifice du cheval, à décrire par le menu le *purushamēdha* ou sacrifice humain⁴ ; mais cette invention se dénonce à première vue comme purement imaginaire et modelée sur le sacrifice du cheval dont les outrances y sont encore outrées ; et, à supposer que la somptuosité de cette fantaisie sacerdotale eût jamais tenté quelque prince dévot, il n'en resterait pas moins que le sacrifice humain ainsi réalisé çà et là par hasard serait sans importance pour une vue générale et exacte du culte védique⁵. De vrais sacrifices humains, soit

1. Voir à ce sujet : Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Brunet-Barbier, I, p. 122 sqq. ; Winternitz, *Mittheil. der Anthropolog. Ges. in Wien*, 19 avril 1887 ; *Mélusine*, III, p. 497 ; etc.

2. La crémation de la veuve, qui transparait encore vaguement dans le Vēda, n'est pas non plus, bien entendu, un sacrifice : on envoie au défunt, dans l'autre monde, son épouse, au même titre que tout le reste de son avoir, par l'intermédiaire du feu du bûcher.

3. V. l'article de Weber cité plus haut.

4. Les bouddhistes, eux aussi, rattachent au sacrifice du cheval le sacrifice humain : *Saṃyutta-Nikāya*, vol. I, p. 76.

5. Chez les bouddhistes, le commentaire du Jātaka (vol. III, p. 44) mentionne un type de sacrifice solennel où l'on immole toujours quatre victimes de même espèce, éventuellement aussi quatre hommes. Mais c'est là encore, sinon un jeu de pure imagination, du moins un chef-d'œuvre de technique sacerdotale, qui n'a rien de populaire ni d'authentique.

survivances d'une religion de cannibales, soit offrandes expiatoires où la vie d'un homme est immolée en satisfaction de quelque meurtre commis ou causé¹, il m'est, pour ma part, impossible de découvrir aucun indice sûr dans l'Inde védique. Quant aux légendes plus ou moins anciennes qui relatent de pareils sacrifices², il n'est pas moins impossible d'en apprécier la valeur documentaire.

L'oblation la plus relevée de tout le culte védique, c'est le *sōma*. L'homme, dans le sacrifice, ne se borne point à assouvir la faim et la soif de son dieu : il lui procure en outre une ivresse à laquelle il prend part lui-même. Il a déjà été question plus haut³ de cette boisson enivrante, offerte aux dieux, et plus particulièrement à celui de l'orage ; on a vu que cette coutume remonte, selon toute probabilité, à la période indo-européenne, et qu'alors le breuvage devait être une sorte d'hydromel propre à ce temps. On a vu aussi qu'à l'époque indo-éranienne s'y substitua le suc extrait par pressurage de la plante à *sōma*⁴. On le modifia par diverses mixtures, surtout en y mêlant du lait, et ce dernier mélange, lui aussi, remonte certainement aux Indo-Éraniens⁵. Dans le Vêda, le *sōma* est fort souvent dénommé *mādhu* « miel », et l'on a

1. Il n'est pas impossible que l'exécution même d'un criminel ait pris l'aspect et le caractère d'un sacrifice humain : cf. Apast. Dh. I. 25.

12. Mais je n'ose me prononcer sur ce point, qui sans doute relève de l'étude de l'ancien droit pénal.

2. Légende de Çunaḥçēpa [supra, p. 260]; conte bouddhique de rois prisonniers sacrifiés à une divinité silvestre (Jātaka, vol. III, p. 160) ; etc. — Selon la première, un roi qui avait promis d'immoler son fils à Varuṇa et n'avait pas accompli son vœu, pour détourner le courroux du dieu, se mit en devoir de lui sacrifier un jeune brahmane, qui remplacerait la victime animale dans l'office solennel du *rājasūya*. L'infortuné implore les dieux, qui le délivrent, et Varuṇa remet au roi son péché. A la fête du *rājasūya*, le prêtre récite cette histoire au roi sacrifiant, afin de le libérer de tous liens de Varuṇa : Weber, *über den Rājasūya*, p. 52. Cet auteur conjecture (p. 47), non sans vraisemblance, que le *rājasūya* comportait au temps jadis un sacrifice humain et que cette récitation a pour objet d'en accentuer l'abolition.

3. Cf. supra p. 147 sqq.

4. Sur le problème de botanique qui se pose à ce sujet, cf. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 3 sqq., et les références qu'il indique.

5. Hillebrandt, *op. cit.*, I, p. 209 sqq., et surtout p. 220.

pu aisément en conclure que le nom indo-européen de l'hydromel (*médhu*) avait passé à la boisson nouvelle, tout de même que les Grecs, en substituant à l'hydromel le vin, ont transporté au vin le nom de l'ancien breuvage (μέθυ). La conjecture est plausible ; mais il me semble que cette dénomination du *sōma* appelle une autre explication, préférable à bien des égards. Les poètes védiques usent couramment d'expressions telles que « miel, riche en miel », pour désigner des liquides sucrés ou même simplement agréables au goût : dans la vache réside le miel, c'est à-dire le lait doux ; le beurre est riche en miel, c'est du miel tout court ; il n'est pas jusqu'à l'eau fraîche, à l'air, qu'on ne qualifie de miellé. Les jeux d'imagination les plus variés s'ébattent autour du miel, prototype de la douceur pour les contemporains du Véda. Il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir ici l'hydromel indo-européen, pour expliquer que le *sōma* ait reçu un surnom et des épithètes parfaitement conformes à l'esprit général du style védique : quel qu'en fût le goût réel, la piété qui l'exaltait ne pouvait l'appeler autrement que « douce liqueur » ; et au surplus l'exactitude de l'application ne laissait rien à désirer, soit quand le *sōma* était en effet mélangé de liquides doux, de miel ou de lait, soit au cas où telles qualités particulières et mythiques, attribuées à la déité qui en bénéficiait, incitaient l'imagination du poète à s'exercer sur le thème du miel ou de la douceur¹.

Une des considérations qui me paraissent ici devoir faire préférer l'hypothèse d'une métaphore poétique à celle d'une survivance primitive, c'est que la désignation du *sōma* comme *madhu* ne semble nullement relever d'une nomen-

1. C'est des Açvins que je veux parler : le miel est dans leurs attributs un accessoire de premier ordre. La plus importante des oblations qui leur sont consacrées est le *gharma* ou breuvage chaud, qui, dans le rituel des Védas récents, ne comporte essentiellement que du lait bouillant : cf. Garbe, *Zeitschr. der Morg. Ges.*, XXXIV, p. 319 sq. Mais, d'après le R. V., il y entrerait aussi du *sōma*, et probablement du miel ; et les textes modernes eux-mêmes mentionnent çà et là ce dernier ingrédient : Hillebrandt, I, p. 238 sq.

clature traditionnelle et fixe. A faire le départ des divinités conviées, on ne la trouvera nulle part aussi répandue que dans le culte des Açvins; or ceux-ci sont très probablement avec la liturgie du sōma en relations beaucoup moins intimes que, par exemple, le dieu de l'orage. L'Avesta, d'autre part, dont la nomenclature, en tout ce qui concerne le sōma, est si semblable à celle du Véda, ignore le terme de *madhu* pour désigner cette liqueur¹; c'est qu'aussi il est tout à fait étranger à la prédilection des poètes védiques pour les images qu'appelle l'idée de miel. Il vaut donc mieux ne voir dans cette façon de parler qu'une innovation du style védique; et, par la même raison, nous dirons que l'usage de mélanger du miel au sōma n'est qu'un procédé artificiel de sucrage, tout comme la mixture de sōma et de lait, sans aucun rapport historique avec la fabrication de l'hydromel indo-européen.

Maintenant, le sōma fut-il vraiment un breuvage cher aux populations aryennes? J'en doute et ne crois pourtant point par là contredire au principe que l'homme offre à la divinité ce qu'il apprécie particulièrement pour son propre usage. Tenons compte de ce que le rôle assigné au sōma dans le culte est fort antérieur au sōma lui-même: ce breuvage s'est substitué à une liqueur plus ancienne; on l'a colloqué en un poste tout créé et hiératiquement fixé. Dès lors, il n'y a aucun motif impérieux de penser qu'il ait à aucune époque égayé les banquets des hommes; et, en fait, il ressort du Véda qu'il ne fut dans l'Inde rien moins qu'une boisson usuelle. Les témoignages avestiques me paraissent conduire à la même conclusion. La liqueur enivrante des temps primitifs de l'Inde, ce n'est pas le sōma, c'est la surā².

1. Hillebrandt, *loc. cit.*

2. Un emploi rituel est assigné à la boisson dite *surā* dans les deux cérémonies de la *sautrāmaṇi* et du *vājapēya*: Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 349 sq., et *über den Vājap.*, p. 23 sq. et 32; Oldenberg, *Nachrichten v. der Gött. Ges. der Wiss.*, 1893, p. 343 sq.; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 247 sq. Dans l'un et l'autre de ces services divins, le rituel paraît fortement entaché de raffinement sacerdotal; ce qui d'ailleurs n'exclut nullement la possibilité de libations de surā popu-

En terminant cet aperçu des mets et des breuvages sacrés, insistons sur un détail déjà effleuré à propos du sacrifice de l'âne et du cheval : il arrive parfois qu'avec des substances comestibles ou potables, ou même indépendamment de toute autre oblation, on fasse offrande de substances qui ne le sont pas. Je reconnais dans ces cas la contamination, d'ailleurs si fréquente, du sacrifice et de la magie. Il n'est pas d'objet servant à quelque manipulation de sorcellerie, qui n'ait pu, entre les mains de sacrificateurs qui raffinaient sur leur art, se métamorphoser en oblation. Le sacrifice lui-même devient une opération magique, par laquelle on fait pénétrer dans la personne, on met au pouvoir du sacrifiant ou de tout autre, l'objet quelconque de ses désirs. Pour obtenir longue vie, on offre, pendant la nuit de la pleine lune, cent clous de bois de khadira : il s'agit sans doute de fixer solidement la vie à cent clous, qui sont autant d'années. Qui souhaite d'avoir des armes mortelles, offre des clous de fer. On se procure, respectivement, du gros ou du petit bétail, en offrant du fumier de veau ou de mouton¹. A la cérémonie de la sautrāmaṇī, on mêle aux offrandes des poils de loup, de tigre et de lion² : on assure ainsi au sacrifiant la vigueur de ces animaux. Pour détruire les fourmis on mêle du poison aux offrandes³. Ces exceptions n'infirmement nullement le principe posé en tête de cette section, à savoir qu'on sert aux dieux ce qu'on aime soi-même à boire ou à manger.

LE SACRIFIANT ET LES PRÊTRES.

Le centre autour duquel se meut le culte védique, c'est le feu sacré ou les trois feux sacrés d'un simple particulier ; c'est celui-ci, et non pas l'association gentilece ou politique, qui porte le nom de *yajamāna* « sacrifiant » ou de *yajñapati*

laïques et traditionnelles. — Sur l'usage liturgique du breuvage aveistique correspondant (*hurā*), cf. Geiger, *Ostiran. Cultur*, p. 233.

1. Göbh. G. S. IV. 8. 11-12, IV. 9. 13-14.

2. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 350.

3. Kauç. S. 116.

« maître du sacrifice ». Le Rig-Véda abonde en passages où il est dit que « les Vasishṭhas adressent leurs prières à Agni » ou que « les Bharadvājas louent Indra devant le sōma qu'ils ont pressuré » : mais il ne faut pas s'y tromper, il ne s'agit nullement ici de *sacra gentilia*. Ce sont tout uniment des brahmanes de telle ou telle de ces familles, qui officient au profit d'un riche laïque, probablement d'un roi, et qui ont composé ces hymnes pour la circonstance. La constitution de la société hindoue exclut même la possibilité d'un culte célébré par la communauté du peuple et d'un sacrifice d'État. Sans doute, il est des sacrifices qui ont pour objet unique, principal ou accessoire le bien public : dans ce cas, le sacrifiant, au sens technique, c'est le roi. Au sacrifice du cheval, une prière fort explicite montre que les rites ont en vue les intérêts du peuple autant que ceux de son chef. « Puisse », récite l'adhvaryu, « le brahmane naître en sainteté, plein de l'éclat de sainteté ! Puisse le prince naître en majesté royale, héros, archer, guerrier au tir robuste, aux chars invincibles ! [naître] laitière la vache, robuste le taureau de trait, rapide le cheval, féconde la femme, victorieux le soldat, éloquent le jeune homme ! Puisse ce sacrifiant avoir pour fils un héros ! Que Parjanya nous donne en tout temps la pluie à souhait ! Que pour nous le blé mûrisse abondant ! Puissent notre travail et notre repos être bénis ! » Ces formules, on le voit, embrassent la contrée et le peuple, ou tout au moins les brahmanes et les guerriers ; quant au tiers état, il est intéressant de constater qu'elles ne le mentionnent pas, mais seulement le labourage et le pâturage, qui tiennent bien plus à cœur à ces grands seigneurs. Mais, d'une forme où l'on eût pu prier et sacrifier directement au nom du peuple, il n'est nulle part question : le sacrifice du cheval fut et resta un sacrifice offert par le roi.

Il n'appartiendrait qu'à une étude sur le droit public et privé de l'Inde d'insister sur ces questions. Il ne faut plus que mentionner une exception unique, et probablement de

peu d'importance, à la règle qui veut que le sacrifiant soit un simple particulier : c'est le *sattra* ou session, série symétrique de sacrifices de *sōma*, qui se prolonge durant plusieurs jours, plusieurs mois, souvent une année entière. Les brahmanes qui y prennent part s'y partagent comme à l'ordinaire les fonctions sacrées ; mais, de plus, chacun d'eux est censé le sacrifiant, de par une formule telle que celle-ci : « ce que nous gagnerons par cette cérémonie, par ce sacrifice animal, cela nous appartiendra en commun : en commun nous appartient l'œuvre pie ; mais, qui fera quelque mal, cela lui appartiendra à lui seul¹. » On croit relever une mention unique, mais douteuse, de ces *sattras*, dans un hymne de la dernière manière du Rig-Véda (VII. 33. 13). S'il faut y voir une innovation ou une survivance de sacrifices gentilices disparus, c'est ce qu'il serait prématuré d'essayer de décider.

Le fidèle qui fait les frais du culte est assisté des prêtres qu'il a chargés d'officier pour son compte. « Toute prière que profèrent les prêtres dans le sacrifice revient [par ses effets] au seul sacrifiant². »

Nous savons combien l'Inde védique fut éloignée d'un état idéal d'enfantine liberté, où chacun pût être à soi-même son propre prêtre et s'estimât autorisé à aborder la divinité sans intermédiaire. La coutume immémoriale de solliciter l'intervention de certaines personnes, douées de science occulte ou de vertus magiques, pour lever les difficultés et obvier au danger des relations avec les esprits et les dieux, avait, dès avant l'époque védique, abouti à la formation d'un sacerdoce plus ou moins défini, et même à celle d'une caste sacerdotale. Le Rig-Véda nous donne un certain nombre de familles, les Vasishthas, les Viçvāmitras, les Bharadvājas, etc., comme les dépositaires de l'art du sacrifice et de la prière. Nous n'essaierons pas de nous faire une idée de la situation sociale de cette caste brâhmanique ; mais, du rôle que jouent ses membres dans l'office divin, il est indispensable de traiter ici en détail.

1. Çatap. Br. IV. 6. 8. 13.

2. Çatap. Br. I. 3. 1. 26.

Et d'abord, — conséquence immédiate de ce que l'Inde n'a pas connu de *sacra publica*, — il n'y a point de *sacerdotes publici*, il n'y a surtout rien qui ressemble à un collège de prêtres, tels qu'on voit à Rome les Pontifes et les Saliens. La transmission continue des secrets et des pouvoirs sacerdotaux eût requis une organisation sociale et un droit public tout à fait étrangers aux temps védiques.

On peut toutefois comparer de loin à ces collèges le groupe qui peut-être en fut le prototype, le groupe naturel formé par une famille ou par un clan de prêtres, Vasisht̥has, Viçvāmitras et autres, mais en tenant compte d'une différence fondamentale : chaque corporation romaine préside à un ordre déterminé de fonctions sacrées dont elle a le monopole, tandis qu'en principe et dans les grandes lignes toutes les familles sacerdotales védiques célèbrent le même culte, dominé par le même sacrifice de *sōma*. Ce n'est pas qu'on ne relève, de l'une à l'autre, des variantes dont le nombre irait certainement se multipliant à mesure qu'on remonterait à une plus haute antiquité : il est même permis de penser que, si notre documentation était plus complète, nous verrions le culte général et commun se compliquer de cultes ou de rites spéciaux, propriété exclusive de certaines familles¹. Mais précisément l'évolution du culte hindou a tout entière tendu à éliminer ces particularités. De cette élimination il y a bien des causes : d'abord, l'absence de lien spécial entre le culte et un lieu saint ou un objet sacré individuellement déterminé, le défaut ou du moins l'extrême insignifiance d'un esprit de traditions cultuelles locales faisant corps avec le sol ; puis, l'absence d'un organisme politique, qui, à l'exemple de celui des cités grecques ou latines, eût conservé ces spécialités en les codifiant, les régularisant, les faisant entrer toutes et chacune au service de la chose publique. Ainsi, la famille s'éfayant de plus en plus, l'individu finit par passer au premier plan : ce fut à lui d'acquérir telle connaissance ou vertu

1. Sur une spécialité de cette nature, parvenue à notre connaissance, cf. *infra* p. 325.

sacrée qu'il appartiendrait, et d'en trouver l'emploi au service de sacrifiants riches et généreux. Alors, sans doute, se développèrent des spécialités nouvelles, mais d'une tout autre nature que les anciennes, et telles que la complexité toujours croissante de la liturgie ne pouvait manquer de les amener : il y eut « la triple science », celle du récitant, celle du chantre, celle du prêtre employé aux besognes matérielles du sacrifice; et entre ces trois branches il appartient à chacun de choisir sa vocation.

Les relations entre le mandant laïque et son mandataire sacerdotal sont de deux sortes : le prêtre peut être chapelain (*purōhita*) ou sacrificateur officiant (*rtvij*). Dans le premier cas, il gère au nom d'un roi l'administration tout entière du culte célébré à l'intention de celui-ci. Dans le second, il se borne à remplir, à un sacrifice quelconque, l'une des fonctions sacerdotales rigoureusement requises pour la validité de chaque service divin.

Le purōhita.— Le purōhita, au sens propre du mot, nous apparaît toujours au service d'un roi, et inversement on ne représente point un roi qui n'emploie un purōhita. « Parlons de la charge de chapelain », dit un Brāhmaṇa ¹ : « les dieux ne mangent pas les mets que leur sert un roi sans chapelain ; si donc un roi veut faire sacrifice, il doit choisir un brahmane et le nommer son chapelain, afin que les dieux mangent son offrande. » Cependant on rencontre aussi ce titre affecté à un sens moins étroit : ainsi, à un certain moment du sacrifice, si le sacrifiant appartient à la caste des brahmanes, il faut nommer ses ancêtres en tant que sacrifiants favorisés de la grâce d'Agni ; à ce même moment, s'il est de deuxième ou de 3^e caste, on nommera les ancêtres de son purōhita ². Il semble évident, d'après ce passage, qu'en dehors même des palais royaux il y avait dans les maisons nobles et riches certains brahmanes investis des hautes fonctions de confiance

1. Aitar. Br. VIII. 24. Très-topique aussi, sur cette mouvance constante du chapelain au roi, est Çatap. Br. IV. 1. 4. 5-6.

2. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 79.

que remplissait à la cour le purōhita. Mais les témoignages qui nous sont parvenus nous donnent incontestablement le purōhita royal comme le véritable titulaire de l'office, le représentant essentiel et presque exclusif de cette dignité; et, en collationnant le rituel védique et les ouvrages de droit avec les matériaux post-védiques, notamment avec la littérature narrative du bouddhisme et les grandes épopées¹, nous nous formons une idée fort nette du personnage et de la place qu'il tient à la cour et dans le sacerdoce.

Le roi nomme son chapelain², qui, en principe, paraît conserver sa charge tant que dure sa propre vie et celle du roi. Dans les récits on voit souvent le fils d'un chapelain succéder à son père: la fonction semble donc comporter une certaine hérédité, sinon de droit, au moins de fait, dont on ne saurait dire toutefois si elle remonte à l'âge védique. Le lien qui unit le roi au chapelain est assimilé au mariage, le choix de celui-ci à la cérémonie nuptiale; car la formule d'élection est la même que celle que récite l'époux en prenant la main de l'épousée: « Qui je suis, tu es; qui tu es, je suis; moi le ciel, toi la terre; moi la mélodie de l'hymne, toi les paroles de l'hymne; faisons donc route ensemble³ ». Le lien n'apparaît pas moins étroit entre eux, dans les textes qui comparent aux trois feux du sacrifice le chapelain, l'épouse et le fils du roi: le chapelain est le premier, le principal des trois⁴. Dans la littérature narrative, ce rapport éclate aux yeux: on y voit le chapelain, somptueusement vêtu, assis derrière le roi sur l'éléphant de parade, faire en grande pompe le tour de la ville; le chapelain accompagner le roi qui fuit sa cité assiégée, lui seul avec

1. Pour ce qui concerne le Mahābhārata, voir Hopkins, *Ruling Caste in ancient India*, p. 151 sq.

2. Tout indique qu'en principe il n'y en a qu'un. Le seul témoignage qui en implique plusieurs se lit dans un conte dont le caractère fictif saute aux yeux; et au surplus ils sont quatre frères: Sāyana, sur R. V. X. 57. 1, et cf. Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 144.

3. Ait. Br. VIII. 27. Au rituel du mariage on dit: « Faisons donc ensemble la marche nuptiale. »

4. Ait. Br. VIII. 24.

la reine et un serviteur; le mauvais chapelain partager le sort du mauvais roi tué par son peuple; partout enfin, le chapelain, côte à côte avec le roi, comblé de richesse et de splendeur. Il n'est pas douteux que tel ne fût déjà le lot du purōhita védique : dès ce temps, la dignité de chapelain est pour tout brahmane le but suprême de ses efforts. Mais le plus haut sommet où l'on puisse atteindre, — et nous savons que plus d'un l'atteignit, — c'est de cumuler les fonctions de chapelain de deux ou trois royaumes : trait caractéristique en ce qu'il montre à quel point s'était élevé le prestige sacerdotal, dominant de haut les individualités princières encore à l'état d'ébauche. Il tombe sous le sens que ces postes n'étaient guère accessibles qu'aux plus habiles et aux moins scrupuleux des intrigants, à qui ils conféraient une influence prépondérante dans toutes les cabales de cour.

C'est sur le purōhita, « le gardien du royaume », — ainsi le nomme une ancienne formule, — que repose, au témoignage déjà du Rig-Véda, toute la prospérité royale : « il règne en sécurité dans sa demeure paisible, pour lui coule sans cesse la nourriture gonflée d'abondance, devant lui de bon cœur s'inclinent ses sujets, le roi devant qui marche un brahmane », y est-il dit (IV. 50. 8), avec claire allusion au nom du *purōhita*, qui signifie « placé devant ». Les récits ni les textes juridiques ne circonscrivent, à vrai dire, le champ d'activité politique ou même l'office public qui lui est assigné : les contours en sont fuyants, à l'image de l'organisation générale de l'État hindou, qui n'obéit encore à aucune règle ferme. Le chapelain doit connaître les lois et l'art de gouverner, présider à l'expédition de toutes les affaires publiques, conseiller le roi, et le roi suivre ses conseils. On nous le montre instruisant le souverain, lui enseignant surtout les saintes écritures, rendant en son nom la justice, soit criminelle, soit civile. En cas de décès du prince, si la transmission du pouvoir soulève des difficultés, il prend de sa propre autorité les mesures requises par la situation.

Ces droits et devoirs du chapelain n'appartiennent qu'ac-

cessoirement à notre sujet : ce qui nous importe, c'est sa fonction sacerdotale, fondement primordial de toute sa puissance. Il n'y a sans doute aucune exagération à dire qu'au point de vue du culte il est un *alter ego* du roi. Le lecteur se souvient peut-être de cette invocation à Agni, où l'on remplace les noms des ancêtres du sacrifiant par ceux des ancêtres de son chapelain. Au sacrifice du cheval, du moins selon certains théologiens, il y a des oblations que le roi doit accomplir sur les feux sacrés de son purōhita¹. Le jeûne expiatoire imposé au roi pour manquements dans l'administration de la justice criminelle, est obligatoire en même temps pour le chapelain². Mais surtout c'est lui seul qui a la haute main sur tous les sacrifices ou les actes de culte, quels qu'ils soient, accomplis par le roi. Les textes brâhmaniques ne tarissent pas de variantes sur ce thème unique : les dieux luttent contre les démons, ils vont avoir le dessous ; ils s'adressent à leur chapelain, qui est le dieu Bṛhaspati : « Trouve pour nous un sacrifice de par lequel nous remportons la victoire sur les démons. » Un sūtra bouddhique³ raconte qu'un roi du temps jadis, à la suite de grands triomphes, se résout à offrir un sacrifice qui, dit-il, « me soit à joie et bénédiction pour une longue durée » : il fait venir son chapelain, le consulte sur la solennité qu'il doit célébrer ; celui-ci la lui enseigne et profite de la circonstance pour développer quantité de considérations morales et édifiantes⁴. Dès le Rig-Véda (X. 98), le purōhita Dēvāpi obtient pour son prince une prière magique à l'effet de faire tomber la pluie et l'insère dans un sacrifice. Dans l'Atharva-Véda (III. 19), le purōhita se

1. Çatap. Br. XIII. 4. 4. 1.

2. Vasishṭha-Smṛti, 19, 40 sq.

3. *Kūṭadanta-Sutta* (*Dīgha-Nikāya*).

4. J'y relève celle-ci, à raison de l'intérêt qu'elle présente pour le sujet qui nous occupe : il ne convient pas d'offrir un sacrifice lorsque l'opinion publique aurait des réserves à exprimer sur les vertus, la sagesse, etc., soit du roi, soit aussi du purōhita. On voit à quel point, en pareille circonstance, ces deux personnalités sont mises sur le même pied.

livre à des conjurations magiques en vue du gain d'une bataille. Dans un récit bouddhique¹, un chapelain annonce à son roi des présages et lui indique l'expiation par laquelle il les conjurera. Les rites si nombreux du culte domestique, les incantations et les expiations ordonnées au nom du roi, supposent également, à titre de célébrant réel, le purōhita toujours présent², vrai successeur de « l'homme de médecine » des sauvages, commis par le chef à l'exécution des sortilèges de toute nature.

D'autre part, le culte régulier, — soit, par exemple, les sacrifices de la nouvelle et de la pleine lune, le sacrifice de sōma, etc., — nous montre, officiant ensemble, chacun avec sa fonction propre, toute une théorie de prêtres sacrificateurs que nous retrouverons plus loin dans tout le détail nécessaire : le hōtar qui récite, l'udgātar qui chante, l'adhvaryu qui pressure le sōma et présente les offrandes, le brahman qui surveille l'ensemble de la cérémonie. Quel est, par rapport à ce personnel, la place du purōhita³? Je pense qu'en sa qualité de surintendant du culte royal il pouvait à l'occasion remplir l'une quelconque des fonctions dévolues à ces prêtres, mais qu'aucune d'elles ne lui revenait de droit et de nécessité. Les textes, à ma connaissance, sont assez formels en ce sens : partout où ils énumèrent les prêtres employés au service du roi, ils opposent le chapelain aux officiants, lui font une place à part⁴, ignorent toute règle relative à la spécialisation

1. Mahāvagga (*Vinaya-Piṭaka*), X, 2, 6.

2. Cf. Vasishṭha-Sm. 19.3 sq., et Bühler, note sur Gaut. 11.17.

3. M. Geldner a traité la question, *Ved. Stud.*, II, p. 143 sq.; mais je ne puis me mettre d'accord avec lui que sur un petit nombre de points.

4. *Lois de Manu*, VII, 78, et cf. IV, 179. — A ne considérer que R. V. I. 94. 6, on pourrait sans doute être tenté de croire, avec M. Geldner (p. 144), que le purōhita était « un *ṛtvij* (prêtre officiant) dans le propre sens du mot»; mais, si l'on rapproche ce passage de tout ce que nous savons de la question, il apparaît que le poète ne doit point être pris à la lettre. Il identifie successivement Agni à divers *ṛtvijas*, puis il le qualifie de *purōhita*, dignité qui a des connexions assez étroites avec les offices des *ṛtvijas* pour figurer immédiatement après eux dans le même contexte. Il poursuit : « Tu connais

de son office; et, étant donnée la minutie que déploie le rituel sur ces questions de compétence, c'est assez dire qu'il n'y avait point, en effet, de règles à ce sujet¹. Toutefois, en fait, il n'était pas rare que le chapelain assumât une des fonctions des officiants; et, dans ce cas, sa situation prépondérante le désignait naturellement pour la plus considérable: quelle était-elle? Je crois qu'elle a varié au cours des âges: tant que vécut et fleurit l'art des poètes auxiliaires du culte, la première place revint au prêtre qui savait réciter leurs stances majestueuses, qui souvent même en savait composer de pareilles, en un mot, au hōtar; mais, lorsque s'épuisa cette veine et qu'on se borna désormais à répéter en liturgie figée les hymnes traditionnels, la préséance passa à un prêtre différent ou même, semble-t-il, nouveau², au brahman chargé de surveiller tout l'ensemble des opérations liturgiques.

Aussi voit-on que, dans l'ancienne littérature, le purōhita remplit de préférence la fonction de hōtar³, dans la nouvelle, celle de brahman. Du premier cas le Rig-Vēda (X. 98) nous fournit un exemple classique dans la personne de Dēvāpi, déjà nommé: «alors que Dēvāpi le purōhita, choisi pour remplir l'office de hōtar, se fut plongé en faveur de Çamtama dans une pieuse et fervente méditation, Bṛhaspati lui fit la grâce de lui accorder une formule procurant la

tous les offices de ṛtvij. » Il est bien évident qu'un poète peut s'exprimer ainsi, sans pour cela admettre que le purōhita soit, rigoureusement parlant, un ṛtvij.

1. A moins qu'on ne veuille voir une pareille règle dans les passages du genre de Ait. Br. VII. 26, sur lequel je vais revenir. — On observera en particulier qu'au sacre du roi certaines fonctions sont expressément dévolues « à l'adhvaryu ou au purōhita »: Çatap. Br. V. 4. 2. 1, 4. 4. 15; Kāty. XV. 5. 30. Il est clair que l'indication de l'adhvaryu appellerait ici l'indication non moins technique de quelque autre officiant, du brahman par exemple, si précisément la fonction du purōhita n'avait été, par rapport aux fonctions des officiants, en quelque sorte une quantité incommensurable.

2. Cf. infra p. 337, sq.

3. C'est aussi, en principe, semble-t-il, celle qui revient au sacrificiant laïque, lorsqu'il fait en même temps l'office de prêtre: Āpast. Cr. S. XII. 17. 2; Gōbh. G. S. I. 9. 9.

pluie, entendue par les dieux ». C'est ainsi qu'Agni, divin chapelain des hommes¹, est également le hōtar par excellence², et que les deux personnages invoqués dans la litanie āpri sous le nom de « hōtars divins » le sont aussi comme « les deux purōhitas »³. En sens inverse, c'est expressément la fonction de brahman qu'assigne au chapelain le texte brāhmanique qui prévoit le cas suivant⁴: il est telle portion du mets d'offrande que doit consommer le sacrifiant; mais, si le sacrifiant n'est que kshatriya, il n'en a pas le droit: à qui la donner? au brahman; « car, chez un kshatriya, la place qui convient au purōhita est celle de brahman; or le purōhita est le demi-moi d'un kshatriya ». Un autre Brāhmaṇa⁵ raconte qu'Indra révéla à Vasishṭha certaines formules mystiques, puis termine le récit en ces termes: « C'est pourquoi se multiplièrent les êtres qui eurent pour purōhita Vasishṭha; c'est pourquoi il faut élire brahman un prêtre de la famille de Vasishṭha: ainsi l'on se multiplie⁶. » Aussi Bṛhaspati, le chapelain des dieux, devient-il dans la littérature védique plus récente leur brahman⁷. De tous ces faits

1. Le R. V. confère aussi déjà à Bṛhaspati la dignité de purōhita: II. 24. 9, IV. 50. 7. La différence entre eux paraît être qu'Agni est le chapelain des hommes, Bṛhaspati celui des dieux.

2. Agni est dit à la fois hōtar et purōhita: I. 1. 1, III. 3. 2, III. 11. 1, V. 11. 2. Et, en le qualifiant de purōhita, on l'entoure de termes techniques qui impliquent la fonction de hōtar: VIII. 27. 1, X. 1. 6.

3. R. V. X. 66. 13. Bien plus, R. V. X. 70. 7 les désigne simplement par les mots *purōhitāo r̥tcijā*, en omettant le terme technique *hōtārā*, qui figure partout ailleurs.

4. Aitar. Br. VII. 26.

5. Taitt. Saṃh. III. 5. 2. 1.

6. C'est à bon droit que M. Geldner (p. 144), qui en général exagère la connexion de la fonction de purōhita et de l'office du brahman, a invoqué l'autorité de ces deux derniers textes. Mais, pour un certain nombre de ses citations, on peut lui adresser le reproche d'avoir de parti pris entendu le mot *brahman* au sens où il implique une fonction spéciale de prêtre officiant (cf. infra, p. 338, n. 1). Par exemple, le passage Taitt. Saṃh. I. 8. 9. 1, qu'au surplus il n'a point cité, me paraît également dénué de force probante, quoique le *brahman* et le *rājanya* y figurent dans la même relation où Ṣatap. Br. V. 3. 1. 2 place le *purōhita* et le *sūyamāna*.

7. Sur la place faite par les anciens textes au dieu sacerdotal Bṛhaspati, cf. infra p. 338, n. 1.

gardons-nous d'outrer les conclusions : l'époque récente a envisagé l'office de brahman comme naturellement dévolu au purōhita ; mais il ne s'ensuit pas du tout qu'elle le lui ait assigné en règle constante, et l'on ne devra nullement s'étonner de rencontrer à l'occasion ce prêtre investi de l'office de chantre¹ ou de toute autre fonction sacerdotale.

Au moment de clore nos remarques sur le purōhita, nous ne devons pas oublier de mentionner la conjecture suivant laquelle ce haut office aurait été la première origine de toute la caste des brahmanes et de son monopole sacerdotal. Il est peu probable que l'avenir la justifie sans du moins lui faire subir de profondes modifications. L'existence d'un sacerdoce héréditaire et fermé remonte, nous l'avons vu, aux temps védiques, et probablement même loin par delà : il faudrait donc, pour l'expliquer, reculer par delà le Vēda, par delà même peut-être la préhistoire de l'Inde, l'influence prédominante du chapelain royal ; et peut-on démontrer, voire est-il croyable que cette influence d'un fonctionnaire religieux ait été autre chose qu'un des mille facteurs de l'évolution si naturelle qui, en rendant héréditaires dans certaines familles le savoir et les pouvoirs religieux, prépara l'avènement d'une caste sacerdotale ? Du point de vue védique, en tout cas, la dignité de purōhita n'apparaît nulle part comme une cause, mais au contraire comme une conséquence de l'existence d'une caste brahmanique : elle dérive logiquement du principe suivant lequel seuls les membres de certaines familles sont compétents en matière de culte ; que, par la suite, à la faveur du crédit, de l'orgueil et des prétentions grandissantes de la caste des brahmanes, ce haut dignitaire de cour ait été appelé à jouer un rôle considérable, c'est assurément la vraisemblance même.

Les prêtres officiants. — Nous passons à l'examen du second type de mandataires sacerdotaux : ce sont les prêtres qu'on choisit à l'intention d'une cérémonie unique et déter-

1. Pañc. Br. XIV. 6. 8. — Notons enfin que Āçval. G. S. I. 12. 7 établit une distinction expresse entre brahman et purōhita.

minée, et qui y remplissent, en nombre fixe, un ensemble de fonctions également bien déterminées pour chacun d'eux; bref, les sacrificateurs, les *rtvijas*.

La plus ancienne liste que nous possédions de ces officiants, c'est sans doute une stance du Rig-Véda¹ qui identifie successivement Agni à chacun d'entre eux: « A toi, Agni, appartient la charge de hōtar; à toi, celle de pōtar, selon l'ordre rituel; à toi, celle de nēshtar; tu es l'agnīdh de l'homme pieux; à toi, la charge de praçāstar; tu fais office d'adhvaryu, et tu es brahman et maître de maison dans notre maison²»; soit en tout, déduisant le « maître de maison » qui est le sacrifiant, sept prêtres, les mêmes, selon toute apparence, que le Rig-Véda appelle aussi les « sept hōtars ». Il est au moins probable que ce nombre dépend de celui des sept Rshis qui furent les ancêtres mythiques des grandes familles de brahmanes.

C'est encore ce nombre sept qui apparaît, explicite ou implicite, dans nombre de rites ou de formules de la liturgie postérieure. Ainsi, quand l'adhvaryu, au premier pressurage du sacrifice de sōma, énumère les prêtres commandés pour la circonstance, il nomme le hōtar, les deux adhvaryus, les deux praçāstars, le brahman, le pōtar, le nēshtar et l'agnīdhra³; supprimons le second adhvaryu et le second praçāstar, acolytes postérieurement surajoutés⁴, et nous voilà revenus aux sept prêtres ci-dessus, qui dès lors doivent représenter le personnel primitif du sacrifice; car on ne verrait pas comment cet appel

1. II. 1. 2.— Voir, sur ce catalogue, les documents colligés et soumis à une sûre critique, il y a longtemps déjà, par Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 141 et 376.

2. La liste se corrobore d'autres passages, où manque tel ou tel de ces noms, mais qui se complètent réciproquement: Weber, *loc. cit.*, p. 141, et n. 4. Les hymnes aux *rtudēvatās* méritent particulière considération.

3. Kāty. IX. 8. 8 sq.; Weber, p. 376.

4. Le second adhvaryu, c'est le pratiprasthātar, absolument inconnu des textes les plus anciens: plus bas (p. 332), nous essaierons de justifier une conjecture suivant laquelle ce serait un autre prêtre, l'agnīdh, nommé dans la liste ci-dessus, que la liturgie primitive aurait considéré comme un deuxième adhvaryu. — Le second pra-

solennel de l'adhvaryu eût pu omettre tels officiants de même rang et importance que ceux qu'il visait, les servants subalternes restant, bien entendu, hors de cause. Un autre prêtre, dont le caractère adventice est indéniable, l'acchāvāka, lorsqu'il demande à être admis avec ses confrères à la composition de sōma, interpelle à cet effet « le sacrifiant, le hōtar, l'adhvaryu, l'agnīdh, le brahman, le pōtar, le nēshṭar, l'upavaktar' ». Enfin, l'énumération des officiants que nous estimons relever du sacrifice primitif répond à peu près à celle des prêtres dont chacun, au sacrifice de sōma, a son autel à feu (*dhishṇya*) et son gobelet (*camasa*) personnel², et le peu qu'il s'en faut n'est pas de nature à altérer la corrélation qui nous confirme dans notre opinion.

Dans l'Avesta, le sacrifice de haoma requiert la présence de huit prêtres³ : rapprochons-les de nos sept officiants védiques. Un fait considérable et depuis longtemps constaté, c'est l'identité absolue du plus important, du premier d'entre eux, dans l'un et l'autre rituel : le hōtar védique, qui récite les longues séquences de stances, répond au zaotar avestique, qui psalmodie les *gāthās*. Les noms et fonctions des autres officiants de l'Avesta rappellent, de leur côté, toutes les manipulations requises comme de première importance au sacrifice védique de sōma : lavage, pressurage, filtrage, miction avec le lait, puisage de l'eau nécessaire à divers rites, entretien du feu sacré. Mais ces dénominations et, nous le verrons, ces fonctions elles-mêmes ont été sujettes à changement et interversion, en sorte que le reste du chœur sacerdotal védique et avestique n'accuse plus de corrélation directe, sinon isolément çà et là, et encore par voie de con-

çāstar, si par là il faut entendre l'acchāvāka (cf. la scolie sur Kāty. IX. 8. 10 in fine), paraît également de création moderne : infra p. 339, n. 1, et d'ailleurs le duel *praçāstārau* pourrait s'expliquer simplement par le parallélisme avec Mitra-Varuṇa, postulé par la formule.

1. Ce dernier est le même que le praçāstar. — Voir, sur ce rite et la formule afférente : Kaushīt. Br. 28. 5; Çāṅkh. Çr. S. VII. 6. 7; Açv. Çr. S. V. 7. 3; Kāty. IX. 12. 11.

2. *Ind. Stud.*, X, p. 366 et 377.

3. Cf. Darmesteter, *Z. A.*, I, p. LXX.

jecture : celles, par exemple, de l'*ātarevakṣha* « attiseur de feu » et de l'*agnīdh* « allumeur de feu », de l'*āsnatare* « laveur », qui lave et filtre le haoma, et du *pōtar* « clarificateur » védique. Mais la liste avestique ne vaut pas seulement par les noms qu'elle contient : elle vaut par ceux qui n'y figurent point. Il y a un zaotar ou prêtre récitant, il n'y a pas de chantres proprement dits : détail de premier ordre, si l'on en rapproche la liste des plus anciens officiants connus du Rig-Véda, où ne figurent pas davantage les trois chantres de la commune liturgie védique.

Quelles sont, maintenant, les notions concrètes qui répondent aux sept noms ci-dessus énumérés ? et quels indices en peut-on tirer qui éclairent la progressive évolution du culte ?

Avant tout se détachent en vigueur deux noms de première importance, qu'au surplus les listes en prose placent en tête : ceux du *hōtar* et de l'*adhvaryu*. La distinction entre eux est aisée et claire : l'un récite ; l'autre accomplit la besogne matérielle. Le nom du *hōtar* ou « verseur » semble remonter à une époque où un seul et même prêtre cumulait les fonctions de louer le dieu, de l'inviter au festin et de lui verser les oblations. Cette simplicité primitive se maintint intacte pour les petites offrandes ; mais pour les grandes¹, à commencer sans doute par celle de *sōma* qui servit de modèle aux autres, les attributions se scindèrent, ainsi qu'on l'a vu, dès avant la période indo-éranienne, il y eut un prêtre récitant, un prêtre opérant ; et, au mépris de l'étymologie, l'ancien nom du récitant-opérant d'autrefois demeura au récitant de la nouvelle liturgie. C'est à celui-ci qu'il incombe de dire de mémoire, à chacune des phases essentielles du sacrifice de *sōma*, les stances par lesquelles on célèbre les exploits, la puissance et la majesté du dieu qu'on invoque, en le con-

1. C'est la distinction que marque la liturgie technique par les termes respectifs de *juhōtayas* et *yajatayas*. Pour celles-ci, il faut le concours du *hōtar* qui récite et de l'*adhvaryu* qui manipule. Les autres ne requièrent qu'un seul prêtre, qui toutefois se trouve être l'*adhvaryu* : transport qui s'explique tout naturellement par la nature des fonctions de cet officiant.

viant au festin et lui transmettant les vœux du sacrifiant. Cette poésie (*uktha*), à laquelle, dès l'époque du Rig-Véda, s'associe l'idée d' « ivresse » (*mada*)¹, s'entremêle d'invocations en prose, où se reconnaissent çà et là des fragments informes de vers : le dieu y est désigné par ses titres honorifiques et convié à venir s'enivrer au *sōma*². Pour clore, le hōtar s'écrie : « Hé! nous rendons hommage à un tel! » (*yē yajāmahē*)³; et l'adhvaryu verse dans le feu la libation.

Les menues offrandes ne requièrent aucune récitation, mais simplement l'exclamation ci-dessus. Le rituel récent, qui a conservé en grand nombre les offrandes de cette espèce⁴, distingue d'autres cas, également fort fréquents, où le hōtar doit accompagner son oblation de la récitation de deux stances isolées : les termes de la première (*purōnuvākyā*) convient le dieu à s'approcher ; ceux de la seconde (*yājyā*), à manger ou à boire ce qu'on lui présente. Il semble que celle-ci ait chronologiquement précédé l'autre : elle serait une sorte de développement de la simple formule *yē yajāmahē*. Des séquences de stances de cette nature, spécialement affectées à certaines séries d'oblations, constituent un des éléments caractéristiques de la poésie du Rig-Véda⁵.

1. Cf. Hillebrandt, *Bezenberger's Beiträge*, IX, p. 192 sq.

2. On serait tenté de croire que ces invitations, dites aussi « annonces » (*nivid*), nous ont conservé le noyau primitif autour duquel se sont agglomérées les longues réceptions ; et, de fait, elles portent le cachet de l'état de nature, en ce qu'on y constate l'usage de désigner par leurs « *laudatory names* » les êtres à qui va l'offrande. Mais il est impossible d'admettre, avec Haug (*Ait. Br.*, introd., p. 36), que les *nivids* soient anciennes dans la forme où elles nous sont parvenues.

3. Il s'y joint l'appel d'offrande *vashat*, qui équivaut à *vakshat* et doit signifier quelque chose comme « grand bien [lui] fasse » (?). J'omets sur tous ces rites les détails secondaires.

4. Voir les exemples dans Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 94 sq., etc.

5. Cf. Oldenberg, *Zeitschr. der Morg. Ges.*, XLII, p. 243 sq. — Dans le rituel postérieur, les longues séquences du sacrifice de *sōma*, qui prennent en quelque façon la place des *purōnuvākyās* (cf. *Kāty. IX. 13. 33*, et Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 152), ont également pour répons régulier une stance *yājyā*.

De stances d'introduction correspondantes, au contraire, ce recueil n'en a point encore, ou du moins il ne nous offre que les premiers rudiments de ce type liturgique¹.

Il est à peine besoin d'ajouter que le hōtar, outre ces récitation qui font partie intégrante du sacrifice, en accomplit quantité d'autres moins importantes : d'abord, la grande invocation matinale aux déités du matin, qui précède le sacrifice de sōma ; puis, mainte courte récitation qui correspond à telle ou telle menue phase de l'œuvre sainte². Ceux qui composèrent ces prières si variées, ce furent sans doute, essentiellement, ceux mêmes qui les récitèrent, et nous pouvons nous représenter les Rshis de l'ancienne tradition védique, soit comme des hōtars, soit du moins comme redevables de leur inspiration poétique aux circonstances où ils ont rempli cet office. Il n'est pas douteux non plus que le prêtre qui savait composer ou réciter la parole élevée et sonore à laquelle descendait le dieu, ne dût être, au sentiment des premiers âges, le premier parmi les officiants³ : s'il en eût été autrement, comment aurait-on tenu le hōtar pour l'humaine incarnation d'Agni le prêtre-dieu ?

Lorsqu'on veut louer le hōtar, on dit que sa langue est belle ; de l'adhvaryu, on dit que ce sont ses mains. L'adhvaryu ne parle pas, à cela près qu'il accompagne de formules de bénédiction, de propitiation, de conjuration du mal⁴, chacun des actes de son minutieux ministère. Les détails du sacrifice ne le concernent pas seul : suivant une division du travail commandée sans doute beaucoup plus par les nécessités pratiques que par une rigoureuse théorie, il les partage avec d'autres

1. Oldenberg, *loc. cit.* — Je crois que Bergaigne (*Rech. sur l'hist. de la lit. véd.*, p. 13 sq.) s'est montré trop large dans l'appréciation de ces rudiments de formules introductives.

2. Voir pour plus de détails : Oldenberg, *loc. cit.*, p. 242 sq. ; Bergaigne, *op. cit.*, p. 15 sq.

3. [Cela n'est point sûr : il l'est, sans doute, pour le Rig-Véda ; mais précisément le Rig-Véda est le Véda du hōtar, et son témoignage est récusable. Cf. Henry, *Recue critique*, LII, p. 261.— V. H.]

4. Ces formules sont presque toujours en prose. Cf. au surplus supra p. 12 sq.

prêtres, et notamment avec l'agnidh, dont il va être question. Mais, d'une manière générale, c'est bien lui qui occupe le centre du sacrifice envisagé comme œuvre manuelle : il a la haute main sur l'entretien des feux sacrés, l'apprêt de la jonchée, le rangement et le nettoyage des vases sacrés, la cuisson et la présentation des gâteaux, le pressurage, le filtrage et la libation du sōma.

À la suite de ces deux éminents personnages, plaçons en tête de leurs confrères le prêtre que nous venons de nommer, l'*agnidh* ou « attiseur de feu ». « Il attise les feux », dit un Brāhmaṇa¹; et en fait, les textes lui assignent diverses fonctions relatives au feu; il le nettoie, il y met une bûche, et ainsi de suite². Mais, dans l'ensemble de sa charge, on peut le définir comme un auxiliaire de l'adhvaryu³ : dans beaucoup de menues opérations, qui ne requièrent qu'un petit nombre d'officiants, on voit l'adhvaryu et l'agnidh, en tant que prêtres servants, opposés ensemble au hōtar⁴. Il y a notamment, au sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, un rite où le hōtar place l'une de ses mains sur l'épaule de l'adhvaryu, l'autre sur celle de l'agnidh, et leur donne ainsi le signal de s'asseoir⁵ : frappante image de l'identité de situation de ces deux officiants⁶.

1. Kaushit. Br. 28. 3.

2. Cf. : Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 32, 83 et 135; Taitt. Samh. VI. 3. 1. 2; Vait. S. 18. 1; Āpast. Çr. S. V. 13. 8; etc.

3. Voir, p. ex., la description de M. Hillebrandt (p. 68). En faveur de cette vue, noter la façon dont l'adhvaryu et l'agnidh concourent, dans un type extrêmement répandu d'oblations sacrées, à introduire la récitation du hōtar : Hillebrandt, p. 94. Le premier dit au second : « ōm ! fais qu'il entende ! » Celui-ci répond : « ainsi soit ! qu'il entende ! » Et alors, l'adhvaryu, s'adressant au hōtar dont l'attention a été ainsi éveillée : « Dis la stance d'oblation ! »

4. Je ne parlerai point ici du 4^e prêtre des menues oblations, le brahman, qui ne fait que surveiller l'ensemble des opérations : on le retrouvera à la p. 337.

5. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 90 sq.

6. Le R. V. mentionné une fois « les deux adhvaryus » : II. 16. 5; cf. I. 181. 1, X. 52. 2. Étant donné le parallélisme ci-dessus, il est bien permis de se demander s'il n'entendrait point par là l'adhvaryu et l'agnidh, au lieu de l'adhvaryu et du pratiprasthātar qu'associe la liturgie postérieure. Ce n'est là, bien entendu, qu'une simple hypo-

Le prêtre désigné par les noms divers d'*upavaktar* « interpellateur », *praçāstar* « donneur d'ordres » et *maitrāvaruṇa* « prêtre de Mitra et Varuṇa », ne figure pas aux petits sacrifices tels que celui de la nouvelle et de la pleine lune ; mais il se joint aux précédents pour le sacrifice sanglant et le sacrifice de *sōma*. Sa fonction est double. Comme l'indiquent ses deux premiers noms, il a souvent, au cours du sacrifice, à donner un ordre (*praisha*) à quelque autre officiant : cette particularité se trouve déjà mentionnée au Rig-Véda, où il est dit de *Sōma* qu'il incite la parole « comme l'*upavaktar* celle du *hōtar*' ». D'autre part, il y a aussi certaines récitation qui lui incombent, et à ce titre il est, au sacrifice sanglant, l'acolyte unique², au sacrifice de *sōma*, l'un des acolytes du *hōtar*. Au sacrifice sanglant, il forme avec celui-ci un couple si homogène, que l'invocation aux « deux *hōtars* divins », insérée dans la litanie *āprī* introductive de cette solennité, doit nécessairement s'entendre comme adressée à l'entité divinisée de ce couple liturgique. Son troisième nom, celui de *maitrāvaruṇa*, lui vient de ce que les récitation qui lui sont assignées dans le sacrifice de *sōma* en comprennent essentiellement quelques-unes adressées à Mitra et Varuṇa, et la documentation ancienne, en dépit de son indigence, laisse voir que cette attache spéciale remonte au temps du Rig-Véda³. Peut-être même son nom de « donneur d'ordres » n'est-il pas sans relation

thèse ; mais elle pourrait trouver un support, soit dans R. V. X. 41. 3, soit surtout dans la stance citée Çāṅkh. Çr. S. I. 6. 3, qui toutefois revient avec une variante importante dans Āçv. Çr. S. I. 3. 24.

1. Voir p. ex. cette description (Schwab, *Thieropfer*, p. 90) : « Le *maitrāvaruṇa* se place devant le *hōtar* et à droite du siège du *hōtar*, enfonce son bâton dans la *vēdi* (aire sacrificielle), et, se tenant debout, le buste penché en avant, il adresse au *hōtar* son *praisha* pour l'inviter à réciter la stance d'oblation. »

2. Cf. Schwab, p. 96, 114, 117, 132 sq., 137, 144 sq., etc. Souvent la division du travail entre eux consiste en ce que, des deux stances qui accompagnent une libation (supra p. 330), le *praçāstar* récite la première et le *hōtar* la seconde.

3. R. V. II. 36. 6, et cf. I. 15. 6.

avec la fonction de Mitra et Varuṇa, les grands ordonnateurs divins¹.

Les trois autres officiants du chœur que nous tenons pour primitif ne figurent que dans la liturgie du sōma. Deux d'entre eux n'occupent plus, dans la littérature védique postérieure, qu'une situation fort effacée : le *pōtar* ou « clarificateur », et le *nēshṭar* ou « conducteur », prêtre chargé de conduire l'épouse du sacrificant. Il est à supposer que le « clarificateur », que les énumérations solennelles nomment le second, immédiatement après le hōtar, joua autrefois un rôle de premier ordre dans le rituel du « sōma qui se clarifie » (*sōma pavamāna*) ; mais, dans les rites qui nous sont décrits, il n'est plus que l'ombre de lui-même, il tient sa place traditionnelle parmi ses confrères sans mettre lui-même la main à l'œuvre. Quant au *nēshṭar*, qui est en relation spéciale avec *Tvashṭar*, le dieu de la fécondité, il ne passe au premier plan que dans une seule des phases du sacrifice de sōma : l'oblation aux épouses des dieux² est une occasion naturelle de faire intervenir à la cérémonie la femme du sacrificant et, par suite, de pratiquer sur elle le charme qui doit la rendre ou la maintenir féconde ; le prêtre à qui il appartient de goûter à cette libation de sōma, l'*agnīdh*, s'assied à cet effet dans le giron du *nēshṭar* ; après quoi, celui-ci amène l'épouse, qui regarde face à face le premier chantre (*udgātar*) en le priant de lui donner semence ; puis elle se découvre la cuisse et se l'asperge d'eau à plusieurs reprises³. Le sens de ce dernier rite est fort clair, mais l'acte de boire le sōma dans le giron du *nēshṭar* doit relever d'un symbolisme analogue : il s'agit d'un échange de vertus, entre le prêtre qui absorbe le breuvage magique consacré aux femmes divines, et celui qui tout à

1. Le verbe *pra-çās* se dit fréquemment du gouvernement royal, et l'on sait que Mitra et Varuṇa sont, par excellence, des rois gouverneurs. Cf. aussi l'épithète *varuṇapraçishṭās* R. V. X. 66. 2.

2. Plus exactement, à l'entité cultuelle dite « Agni accompagné des déesses ».

3. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 390 sq.

l'heure conduira au sacrifice la femme terrestre¹. Le geste, infiniment moins indécent aux yeux des contemporains du Véda qu'au regard de nos mœurs, dont s'accompagne la fonction du nēshtar, a conduit certains auteurs² à penser que ce prêtre était un legs de barbares anâryens transmis au culte védique. Pour ma part, je n'en vois aucune raison décisive : il est fort naturel que le sacrifice de sōma fasse intervenir un prêtre qui ait pour charge spéciale d'initier la femme du sacrifiant et de pratiquer sur elle un charme de fécondation ; il ne l'est pas moins que ce charme, une fois admis, revête, chez les Āryas aussi bien que chez les barbares, une forme symbolique qui réponde à son but.

Le dernier des sept prêtres, le *brahman*, qui plus tard s'appellera *brahmaṇācchamsin*, a surtout pour fonction de réciter, dans le sacrifice de sōma, des séquences de stances adressées à Indra : rôle tout pareil à celui du hōtar, et aussi compte-t-il parmi ses auxiliaires³. Nous le retrouverons plus bas.

Parmi les prêtres que nous avons considérés comme formant le chœur requis par la liturgie primitive, nous constatons l'absence de divers officiants auxquels le rituel historique assigne une place considérable⁴. Et d'abord, celle des chantres, au nombre de trois dans le rituel récent, et sans doute aussi dès le temps du Rig-Véda⁵ : ils ne figurent jamais aux menues cérémonies ; mais, au sacrifice de sōma, ils chantent, tantôt ensemble, tantôt en alternant, des morceaux coupés d'exclamations, de cris d'allégresse et de syllabes magiques. Ces chants sont de deux sortes. D'une part, chacun

1. « L'agnidh fournit semence au nēshtar, le nēshtar à l'épouse. » Taïtt. Saṃh. VI. 5. 8. 6 ; cf. Çat. Br. IV. 4. 2. 18.

2. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 250 et 261, n. 2.

3. Mais non pas, bien entendu, dans l'organisation tout artificielle des quatre chœurs de quatre prêtres chacun, définitivement consacrée par la liturgie des bas temps : *Ind. Stud.*, X, p. 143 sq.

4. Les remarques qui suivent coïncident essentiellement avec celles de Haug, *Ait. Br.*, introd., p. 17 sqq.

5. R. V. VIII. 81. 5 contient une allusion manifeste aux noms de deux d'entre eux, le prastōtar et l'udgātar. Le pratihartar n'y apparaît nulle part ; mais il se peut que ce soit absence fortuite.

des trois pressurages du jour rituel, — matin, midi, soir, — comporte un morceau ou un ensemble de morceaux, dont les paroles s'adressent à *Sōma pavamāna*, au sōma qui se filtre en passant par le tamis de laine. Les hymnes de ce type diffèrent absolument des invitations aux dieux qui remplissent les autres pages du Rig-Véda¹ : on dirait une amplification, d'ailleurs cent fois redondante et tenant tout un livre du recueil, des exhortations, des encouragements et des conjurations que les prêtres pouvaient adresser à l'âme divine de la liqueur enivrante en la voyant jaillir : « coule purifié ; mêle-toi au lait des vaches ; fortifie Indra et les dieux ; pourchasse tout malin ennemi ; apporte-nous la lumière et toute bénédiction. » Mais, outre ces hymnes à *Sōma*, les chantres ont dans leur répertoire nombre d'hymnes qu'ils chantent aux dieux à qui s'adresse le sacrifice : toutes les divinités importantes auxquelles revient successivement l'oblation de sōma dans l'ordre des pressurages, s'entendent tour à tour inviter par la récitation du hōtar ou de ses auxiliaires, et louer par la psalmodie des trois chantres².

A quelle occasion l'usage de ces chants a-t-il pris naissance ? Il ne paraîtra point téméraire d'en placer l'origine dans la louange à *Sōma Pavamāna* : là, en effet, ils constituent un ensemble indépendant, sans analogue dans tout le reste du rituel ; ils y ont une destination aussi large-

1. On sait que déjà la diascévase du R. V. les a rangés dans un livre à part [IX].

2. Dans l'ordre rituel, au moins tel qu'il nous est parvenu, le chant précède la récitation. Mais la règle, rigoureusement postulée par les textes liturgiques, suivant laquelle chant et récitation doivent toujours être en nombre égal et se répondre un à un, n'est qu'une innovation factice et même, sans doute, relativement récente. En fait, il n'y a aucune relation saisissable entre les psalmodies à *Sōma Pavamāna* et les litanies du hōtar ; mais il en fallait une aux liturgistes, et il n'est sorte de complications arbitraires qu'ils n'aient imaginée pour faire rentrer artificiellement chants et litanies dans leur principe de stricte égalité : cf. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 385, n. 1, et 374, n. 3. — Certaines libations de sōma s'accompagnent de chants, et certaines non : il serait tentant d'user de ce critérium pour distinguer celles qui sont traditionnelles de celles qui constituent une innovation ; mais les faits ne paraissent pas favorables à cette hypothèse.

ment compréhensive que nettement déterminée. Au contraire, les chants adressés aux diverses divinités, faisant double emploi avec les récitations, sont dans le rituel un vrai pléonasmе, et il est fort aisé de se les expliquer comme une imitation adventice des précédents. Mais le rituel même des hymnes à Sōma était-il connu du groupe antique des sept prêtres ? A considérer l'absence des chantres, soit dans l'énumération du Rig-Véda¹, soit dans la liturgie avestique du haoma, il est hautement permis d'en douter. Considérons cependant qu'il a pu y avoir des exécutions de chant avant qu'il y eût des chantres attitrés : pourquoi, par exemple, en ce temps-là, le pōtar, le clarificateur, n'eût-il pas été chargé de chanter les hymnes à celui qui se clarifiait ? Tout ceci n'est et ne saurait être qu'hypothèse.

Un autre office étranger selon moi à la période primitive, c'est celui du *brahman*, surveillant général de l'œuvre de sacrifice dans la période plus récente. Il doit connaître les trois Védas ; sa fonction équivaut à celle de tous les autres prêtres ensemble ; c'est par la pensée qu'il préside à la cérémonie, eux par la parole. Assis sur son siège devant le plus éminent des trois feux sacrés, vers lequel il tourne son visage, étendant ses mains jointes en posture solennelle, silencieux au milieu du tumulte, il est le « médecin du sacrifice » : si dans l'infinie complexité des manipulations et des récitations s'est glissée quelque faute, quelque omission, on l'en avertit, et il la répare, « comme on articule un membre à un autre, ou comme on rattache avec un cordon des pièces de cuir ou autres qui se sont défaites ».

Ce qui nous autorise pleinement à conjecturer que ce sacerdoce était encore inconnu aux premiers temps du védisme, c'est l'absence du nom du brahman dans la liste analysée ci-dessus ; mais c'est aussi cette circonstance, en elle-même, il est vrai, accessoire, que nulle part on ne le trouve sûrement

1. Cf. supra p. 327. — Il est vrai que les chantres ont un *camasa* (gobelet à sōma) ; mais que l'on considère la situation isolée qui leur est faite dans le rite solennel de la comptation (scolie sur Kāty. IX. 12. 3).

mentionné dans le Rig-Véda¹. Pour en revenir à cette liste des sept prêtres, convenons des faits tels qu'ils sont : la valeur probante n'en sera, ce me semble, que fortifiée. Il y figure, à la vérité, un prêtre désigné sous le nom de brahman ; mais ce prêtre n'est pas le même que le brahman du rituel postérieur ; c'est celui que le rituel postérieur nomme le brāhmanācchamsin, un récitant dont le répertoire se compose surtout de stances en l'honneur d'Indra². Si donc l'antiquité connaît le nom du brahman avec une acception technique toute différente de la moderne, il devient presque certain que celle-ci lui était absolument inconnue. Un autre indice non moins grave dans le même sens, c'est la tradition, fort digne de foi³, suivant laquelle il y aurait eu un temps où la dignité de brahman ne pouvait être occupée que par

1. Ce qui affaiblit la valeur de l'argument, c'est que le mot *brahman* peut signifier à volonté, soit « brahmane » en général, soit « brahman » en tant que prêtre officiant. M. Geldner (*Ved. Stud.*, II, p. 145) enseigne que dans le R. V. il désigne souvent « spécifiquement un archiprêtre ou purōhita » : interprétation qu'il m'est impossible d'entrevoir même dans les termes des passages qu'il a cités. Il est fort légitime, en principe, de chercher à expliquer les mots du vocabulaire du R. V. par le sens que leur donne le rituel postérieur ; mais la règle ne vaut pas indistinctement pour tous les cas. Il est fort possible, cependant, que, quand le R. V. surnomme Bṛhaspati « brahman » (X. 141. 3, stance de composition récente), le mot doive être pris dans son sens postérieur et technique. Je n'en dirai pas autant de II. 1. 3. Ailleurs (IV. 50. 7-8), Bṛhaspati semble bien, en effet, identifié au *brahman* qui marche devant le roi ; mais, plus bas (9), ce même *brahman* est opposé au *rājan* et, par conséquent, ne peut être que le brahmane au sens général de caste. Il se peut donc fort bien que le dieu Bṛhaspati, avant de devenir le brahman des dieux, ait été tout uniment le brahmane, le prêtre en général, parmi les dieux ; et cette idée trouve une confirmation dans la formule *bṛhaspatir ukthāmadāni çamsishat* (Ait. Br. II. 38, etc.), qui attribue à B., non les fonctions techniques du brahman, mais celles du hōtar.

2. En effet, il est prescrit de nommer ce prêtre « brahman » en langage solennel : Katyay. IX. 8. 11. Le changement de nom ne procéderait-il pas précisément de l'innovation qui introduisit dans la liturgie le brahman au sens moderne du mot ? Ce prêtre, dès lors, revendiqua pour lui le monopole de l'appellation. Çat. Br. IV. 6. 6. 5, non sans intention, semble-t-il, confond les deux acceptions.

3. Voir les documents réunis par Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 34-35.

un membre de la famille sacerdotale des Vasishṭhas : une certaine litanie, une des rares récitation qui incombent au brahman dans le sacrifice, aurait été jadis à la connaissance exclusive de cette famille, ou, pour employer les termes obligés de la légende, se serait révélée à Vasishṭha. On voit, dès lors, ce que c'est que la fonction du brahman : une innovation introduite par l'influence d'une seule famille de prêtres ; une innovation de fraîche date, à en juger par l'aspect tout moderne de la litanie qu'elle amène à sa suite. Si elle a fait fortune, c'est que l'essor en a été favorisé par la même tendance à laquelle il en faut probablement ramener l'origine, par la vigilance de plus en plus attentive à éviter ou à réparer les moindres erreurs dans les mille minuties dont la croyance faisait dépendre l'efficacité du sacrifice¹.

LA DĪKSHĀ ET LE BAIN SACRIFICIEL.

Le sacrifice de sōma est précédé d'une consécration du sacrifiant, à laquelle correspondent, lors de la clôture, divers rites destinés à la dissoudre. Cette consécration se nomme *dīkshā*, d'un mot d'acception désidérative qui signifie selon toute apparence « l'intention de servir le dieu »². Le rite qui

1. Il est impossible de s'arrêter ici à tous les offices sacerdotaux attestés par la tradition. Un mot seulement sur l'*acchāvāka*, « celui qui adresse la parole » : il doit son nom, sans doute, à R. V. V. 25. 1 (cf. Kaushit. Br. 28. 5), et le rituel védique moderne le fixe à la 3^e place parmi les acolytes du hōtar dans les récitation du sacrifice de sōma (le 2^e est le maitrāvaruṇa, le 4^e le brāhmanācchamsin). Cet officiant manque à la liste primitive, et je n'en saurais, malgré l'autorité de Bergaigne (*Rech. sur l'hist. de la lit. véd.*, p. 47), découvrir le moindre vestige même probable dans la vieille littérature. Bien plus, les données du genre de Kaushit. Br. 28. 4-6 (cf. Ait. Br. VI. 4. 8) me paraissent militer directement en faveur d'une introduction relativement récente.

2. L'étymologie qui rattache le mot à *dah* « brûler » (Whitney, cf. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 482) me paraît contredite par les faits. Le suicide religieux par le feu, tel que celui du sage Calanos, que rappelle à ce propos M. H., est étranger au Vēda et ne cadre pas

la dissout est dit *avabhr̥tha*, « la dé-lation » : le sacrifiant « descend » à l'eau en « portant » les tiges pressurées du *sōma* et autres objets employés au sacrifice¹ ; il les y lave et se baigne soi-même avec sa femme et les officiants.

La *dikshā* est introduite par une oblation à Agni et Vishṇu². Elle est commune au sacrifiant et à son épouse. Dans une cabane affectée à cet usage³, le sacrifiant prend un bain, on lui coupe les cheveux et la barbe, on l'oingt, on l'habille de vêtements neufs, on le ceint du cordon sacré, et on le fait asseoir sur des peaux d'antilopes noires étendues à proximité du feu du sacrifice⁴. Sa tête est voilée ; à son vêtement

avec les circonstances qui environnent la *dikshā*. Weber (*Ind. Stud.*, X, p. 358. n. 1) suggère une racine *daç*, cf. le verbe *daçasyati* [« il honore »] et le latin *decus*. Mais pourquoi chercher plus loin que la racine *daç*, d'un usage si courant en védique au sens de « servir un dieu » ?

1. Le verbe qui désigne l'opération est *abhy-ava-har*, régissant l'accusatif *apas* [« aux eaux »], de même que la descente du sacrifiant s'exprime par *abhy-ava-i* ou *ava-i*. Dès lors, étant donnée l'étroite relation des deux verbes *har* et *bhar*, il n'est pas douteux que l'interprétation de Çatap. Br. IV. 4. 5. 1 n'ait touché juste : *tad yad apō bhyacaharanti tasmād avabhr̥thaḥ*, [« parce que ils portent (les objets) en contre-bas à l'eau, c'est pourquoi cela s'appelle *avabhr̥tha* »]. D'une impureté quelconque que les eaux doivent « emporter », il ne saurait être ici question.

2. Cf. supra, p. 20, n. 2.

3. Sur tout ce qui suit, consulter, outre les sources : Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 358 sq. ; Lindner, *die Dikshā* (Leipzig, 1878).

4. Quelques textes prescrivent en outre une ou deux peaux d'antilope que le sacrifiant revêt par dessus ses habits. La fourrure d'antilope noire, accessoire très important du rituel sacrificatoire, passe dans les Brāhmaṇas pour une incarnation de la sainteté (*brāhman*). S'y asseoir, s'en envelopper, c'est donc probablement, dans la pensée de l'âge védique, s'imprégner du fluide matériel de sainteté ; c'est ainsi qu'en s'asseyant sur la peau d'un bouc, animal très lascif, on s'imprègne de puissance génératrice, Çat. Br. V. 2. 1. 24. Cf. la description du *brahmacārin*, A. V. XI. 5. 6, « couvert de la peau d'antilope, *dikshita*, à longue barbe ». La corne d'antilope, dont il va être question, a évidemment, elle aussi, une semblable vertu, soit de sanctification, soit d'exorcisme : aussi l'emploie-t-on, au sacre royal, en la promenant sur les membres qu'on vient d'asperger, Çat. Br. V. 4. 2. 4, Kāty. XV. 6. 8. — Comparer l'emploi de souliers en peau d'antilope, prescrit Taitt. Saṃh. V. 4. 4. 4. — Le rôle assigné à la peau d'antilope noire ne remonterait-il point, par hasard, à l'inter-

prend une corne d'antilope qui doit lui servir à se gratter s'il en éprouve le besoin. Il demeure assis en silence jusqu'au coucher du soleil ; alors il prend un peu de lait cuit, aliment prescrit pour la dikshā, et passe la nuit, soit à veiller, soit à dormir dans sa cabane, en se recommandant à la protection d'Agni qui doit écarter loin de lui les embûches des esprits malins¹. Ces observances en impliquent encore beaucoup d'autres accessoires : telles, l'obligation de bégayer en parlant, et celle de fermer en poing les trois derniers doigts. Elles durent plus ou moins de temps, selon qu'on s'en rapporte aux diverses autorités, mais, suivant certaines, jusqu'au total épuisement corporel du patient².

A un ou deux passages près, d'ailleurs fort douteux, le Rig-Véda paraît ignorer la dikshā³. Ce qui intéressait les poètes, c'était la louange des dieux, et non ces survivances

vention si fréquente de la couleur noire dans les cultes primitifs (vêtements noirs, etc.), partout où il importe de déjouer les embûches des démons en se rendant invisible? Observer, par exemple, que, les rebuts du sacrifice étant la part des démons, on la leur jette sous la peau d'antilope (Hillebrandt, *N. u. Vmondsoffer*, p. 171) : n'est-ce pas qu'entre eux et les hommes il faille tendre un voile qui les aveugle? Ou bien faut-il voir là quelque vague reflet de totem? (Cf. supra p. 72). [— Cette dernière conjecture est aussi arbitraire qu'inutile. — V. H.]

1. Taitt. Samh. VI. 1. 4. 5 sq. Sur l'obligation de veiller : Maitrāy. Samh. III. 6. 3; Āpast. Cr. S. X. 12. 6; etc.

2. Le sacrifice de sōma n'est pas le seul acte religieux qui comporte une « retraite » ou préparation de ce genre. Le novice qui a rompu son vœu passe la nuit qui précède le rite purificateur exigé pour la circonstance, à veiller près du feu, enveloppé d'une peau d'antilope noire, dont il sort à l'aube en rampant : Baudhāy. Dh. III. 4. 4. Le jeûne et autres observances figurent souvent parmi les apprêts des cérémonies du culte : voir la section suivante.

3. R. V. VII. 33. 13, et cf. Pischel-Geldner, *Ved. Stud.*, I, p. 260. Peut-être aussi IX. 83. 1, où on lit que « celui qui est crû, dont le corps n'est pas pénétré d'ardeur », ne saurait avoir part au sōma (sur la dikshā en tant qu'imprégnation d'ardeur, voir plus bas). D'autre part, le rite du bain final (infra p. 347 sq.), qui est en corrélation intime avec la dikshā, est mentionné VIII. 93. 23 ; car il n'y a pas la moindre raison de douter que le mot *arabhṛtha* ne figure dans cette stance avec l'acception constante que lui donne la littérature postérieure : cf. Ludwig, *R. V.*, V, p. 186. S'il en fallait une preuve de plus, on la trouverait dans le mot *nicumpuṇas* de la stance 22 : formation inten-

de pratiques magiques qui s'appliquaient beaucoup plus à un homme qu'aux dieux, à plus forte raison qu'à un certain dieu en particulier. Or il n'est pas douteux que la *dikshā* ne nous reporte à un type traditionnel de sorcellerie primitive¹: on y reconnaît tous les caractères des rites encore usités parmi les peuplades sauvages ou demi-sauvages pour provoquer un état extatique propre à établir la communication avec les dieux ou les esprits. Les procédés à cet effet sont constants: immobilité contemplative en un lieu solitaire; réclusion dans une cachette où ne sauraient atteindre les agents de troubles; macérations corporelles de toute sorte, bains de vapeur, et surtout jeûnes, car « ventre toujours plein n'a pas d'yeux pour le mystère », disent les Zoulous².

sive sur la racine *pū* (?), ou quel qu'en soit d'ailleurs le sens, il est certain du moins que ce mot relève essentiellement de la nomenclature afférente au bain du sacrifice; cf. *Vāj. Samh.* 8. 27.

1. J'estime que, dans l'interprétation de la *dikshā*, il n'y a aucun compte à tenir de la tradition des Brāhmaṇas, suivant laquelle elle symboliserait un état d'embryon; l'avabhṛtha, de son côté, figurerait la naissance: *Ait. Br.* I. 3. 22. On ne voit pas du tout pourquoi le sacrificant serait métamorphosé en embryon pendant la durée du sacrifice, et les rites de la *dikshā* cadrent aussi malaisément que possible avec ce concept. Il semblerait même qu'il fût encore inconnu des théologiens qui composèrent les formules liturgiques de la cérémonie; car elles n'y contiennent, autant que je puis démêler, pas la moindre allusion. La question changerait de face, si l'on pouvait prouver qu'au *R. V.* VII. 33. 13 (cf. supra p. 341, n. 3) *jātau* fût l'équivalent de *dikshitau*; mais cela me paraît assez douteux. — [Si pourtant l'une au moins des origines du culte doit être cherchée dans le symbolisme solaire, si le sacrificant voilé de la peau noire représente le soleil enseveli dans les ombres de la nuit, qui se lèvera glorieux au moment précis où commencera le sacrifice, on voit que ce concept de l'embryon peut remonter à une très antique tradition. Si l'on songe que le soleil avec ses rayons est souvent figuré par un animal cornu (taureau, bélier, etc.), on sera fortement tenté de voir aussi dans la corne d'antilope une survivance, désormais incomprise, de symbolisme solaire. — V. H.]

2. Voir sur ce sujet les faits recueillis en abondance dans: Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Barbier, II, p. 527 sqq.; A. Lang, *Mythes*, trad. Marillier, p. 105 sq. Chez les indigènes de la côte N.-O. de l'Amérique, le sorcier invité à une fête s'y prépare en jeûnant jusqu'à l'inanition et s'enfermant dans le coin le plus sombre de sa hutte; car l'usage exige qu'il y compare hâve et décharné:

Le jeûne jusqu'à épuisement¹, c'est aussi, on vient de le voir, l'essence même de la dikshā, et le motif de l'extase s'y trahit également, si je ne me trompe, au moins en un trait de survivance, le bégaiement du consacré². Si elle est poussée trop loin, disent les textes³, elle fait évanouir les forces vitales. « Il est enseigné ceci : quand le consacré maigrit, alors il devient pur pour le sacrifice ; quand sa peau colle contre ses os, alors... ; quand on ne peut plus voir le noir de ses yeux, alors... ; gras il entre en dikshā, maigre il sacrifie⁴. »

Ce motif, toutefois, ne paraît pas le seul : il s'accompagne, dans la dikshā primitive, du motif de l'échauffement, qui s'efface dans les descriptions actuelles du rite rajeuni. La peau d'antilope, le voile sur la tête, le voisinage du feu : autant de procédés calorifiques ; joint qu'on enseigne une formule à proférer au cas où le patient entre en transpiration⁵. Mais la considération capitale en ce sens, c'est que

Ausland, 1890, p. 269. De nos jours encore, en Écosse, « on enveloppait une personne dans la dépouille d'un bœuf fraîchement tué », et on la confinait en un lieu désert pour appeler l'inspiration (Lang, p. 102). — Cette retraite dans l'obscurité, ce confinement sous une peau de bête relève sans doute de l'ensemble de mesures préventives, développées à l'infini dans le culte primitif, qui ont pour but de protéger les suppliants contre toutes les influences nocives dans les occurrences particulièrement solennelles ou hasardeuses. C'est ainsi que, chez les Indiens, on noircit le visage de la femme qui a ses règles et on la cache sous une couverture de tente en cuir : Ploss, *das Kind*, 2^e éd., II, p. 434. On trouvera maintes autres coutumes de ce genre colligées notamment par Wilken, *Rev. colon. internat.*, III-IV.

1. Cf. encore Çatap. Br. IX. 5. 1. 1 sq.

2. L'interprétation qu'en propose M. Hillebrandt n'est guère satisfaisante : *Ved. Myth.*, I, p. 483.

3. Çatap. Br. XIII. 1. 7. 2.

4. Āpast. Çr. S. X. 14. 9-10.

5. Āpast. Çr. S. X. 14. 1. — Nous manquons encore d'explication précise pour la règle de ne se gratter qu'avec la corne d'antilope, supra p. 340 sq. et n. 4. On dirait qu'elle repose sur la croyance à un fluide nocif qui séjournerait dans le corps du patient : par cette raison, le contact d'un objet doué d'une vertu exorcistique serait plus indiqué que celui de ses propres mains. Les ethnologues nous apprendront peut-être un jour quelque chose de plus topique. Pour

les textes, sous les formes les plus variées, nous donnent expressément et avec insistance la dikshā pour un genre de *tapas* ou macération corporelle¹. La vertu magique de ce *tapas* est comme une sorte de fluide, de substance mystérieuse, qui réside au corps de l'homme qui a subi la dikshā. Vient-il à se souiller par la vue d'un objet interdit, « la dikshā le quitte, sa couleur bleu-noir (*nīlam*), sa force empoignante (*haras*) s'évanouit ». Si l'eau du ciel le mouille, « cela anéantit sa force, sa vigueur, sa dikshā, son *tapas* », et il faut, pour réparer le mal, dire à l'eau : « O eaux, ô mouillantes, donnez-moi force, donnez-moi vigueur, donnez-moi force, ne détruisez pas ma dikshā, mon *tapas*². » A ce nouveau point de vue, en corrélation avec le *tapas*, la dikshā se rattache directement à un cycle d'observances qui ont pour objet d'amener un résultat surnaturel en surchauffant les organes.

Le *tapas*, en effet, bien que ce mot désigne dans la pratique les macérations les plus diverses, a été essentiellement, dans les premiers temps, la pratique de l'ascète qui se macérait par la chaleur; et aussi, étymologiquement, ce mot ne signifie-t-il que « chaleur ». « Du *tapas* enflammé naquit l'Ordre et la Vérité », dit le Rig-Véda (X. 190. 1). Le prêtre, en couvrant de charbons allumés les tessons sur lesquels tout à l'heure se cuira le gâteau du sacrifice, leur dit : « Échauffez-vous (*tapyadhvam*) de par le *tapas* des Aṅgiras, des Bhṛgus³. » La littérature postérieure mentionne fréquem-

moi, je me borne à signaler encore la coutume qui interdit au jeune Indien de l'Amérique du Nord, sur le point de passer au rang de guerrier, « de se gratter la tête ou aucune partie du corps avec les doigts; il ne doit se gratter qu'avec un morceau de bois »: Ploss, *das Kind*, 2^e éd., II, p. 429. — [La solution pourrait être plus simple et se formuler en syllogisme (supra p. 342, n. 1): le sacrifiant est un soleil embryonnaire; or le soleil est une antilope; or les antilopes se grattent avec leur corne: donc le sacrifiant doit se gratter avec une corne d'antilope. — V. H.]

1. Cf.: Vāj. Saṃh. 4. 2 et 7; Āpast. Çr. S. X. 6. 5, 12. 3; Āçval. Çr. S. IV. 2. 3; etc.

2. Taitt. Saṃh. III. 1. 1. 2.

3. Vājas. Saṃh. 1. 18. — Ce sont des familles sacerdotales du temps jadis.

ment le tapas de la « quintuple chaleur » : l'ascète est assis sous l'ardeur du soleil entre quatre feux orientés suivant les points cardinaux. Un texte jaina dépeint l'ascète, « raide comme un pilier, le regard fixé sur le soleil, se laissant brûler à découvert par ses rayons¹ ». Le bénéfice de cette cruelle pratique, à laquelle s'en joignent d'autres accessoires, jeûnes, veilles, retenir son haleine², etc., c'est une illumination et une puissance surnaturelles et multiformes. « Les dieux sont entrés en eux », dit le Rig-Véda (X. 136. 2) de ceux qu'a saisis le vertige extatique; et ce passage, isolé dans le recueil, y est l'expression d'un concept qui pénètre la religion tout entière, depuis le culte des plus grossiers sauvages jusqu'aux manifestations religieuses les plus élevées. Le Rig-Véda nous montre un poète (VIII. 59. 6) qui, dans une vision enfantée par le tapas, plonge au passé le plus lointain de l'humanité et assiste aux créations des ancêtres, des premiers sacrifiants. De l'âme emplie de tapas naissent le rêve et « la parole, fille du tapas, qui pénètre chez les dieux ». De par le tapas, celui qui a pratiqué un tapas austère monte jusqu'au soleil : c'est après avoir accompli cette pénitence qu'Indra l'a conquis. Au roi qui a ravi la femme du brahmane on rappelle les sept Ṛshis, aïeux des familles brahmaniques, « qui se sont assis pratiquant l'ascétisme » : la vertu magique de l'ascétisme inhérente au brahmane sera funeste à celui qui l'a offensé. L'ascétisme (*tapas*) rend possible les œuvres les plus prodigieuses : c'est en le pratiquant que la déesse Ashṭakā a enfanté la majesté d'Indra; les Ṛshis en sont nés³; les Brāhmaṇas fourmillent de légendes qui ra-

1. *Bhagavati*, II, 1, 65; Weber, *Abhandl. der Berl. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1866, p. 286.

2. Rite de tapas de première importance. On croyait produire de la chaleur en retenant sa respiration: Baudhāy. Dh. IV. 1. 24; et cf., dans la littérature bouddhique, *Majjhima-Nikāya*, vol. I, p. 244, etc. Il faut aussi tenir compte ici du point de vue préventif: en retenant son haleine, on évite le danger d'absorber quelque substance nocive; cf. la section de la magie.

3. A. V. XIX. 56. 5; Taitt. Ār. V. 6. 7; R. V. X. 154. 2, 167. 1, 109. 4; A. V. III. 10. 12; R. V. X. 154. 5.

content comment Prajāpati, le dieu créateur, accomplit le tapas et acquit ainsi la puissance de faire sortir de son être tous les êtres et tous les mondes ; un jour il le poussa si loin que de chacun de ses pores il jaillit une lueur, et ce furent les étoiles¹. D'autres récits des mêmes livres, également fort nombreux, mettent en scène telle ou telle entité mythique à laquelle, à la faveur du tapas, se révèle quelque nouveau mystère de la technique sacerdotale. Du sacrifiant qui passe à veiller la nuit qui précède l'allumage du feu sacré, — encore un exemple typique de macération introductive de grande solennité, — il est dit² : « Par là il se dirige vers les dieux : uni aux dieux, s'étant donné de la peine, riche en tapas, il allumera les feux. » Les textes bouddhiques montrent en vives peintures tout ce qu'au temps du Bouddha on attendait de révélations supra-sensibles, de ces pratiques ascétiques qui tuaient la chair.

Ces faits constatés dans l'Inde ne constituent qu'un cas particulier d'un type répandu sur tout le globe, et l'on sait que ce sont les formes les plus basses de la religion qui s'ingénient le plus à cultiver les communications extatiques avec les esprits. Il doit donc demeurer acquis, abstraction faite même de la valeur positive des témoignages fournis par le Rig-Véda, que ce ne sont point là des innovations de date récente, mais au contraire des survivances d'antan, qui ont joué dans la primitive religion védique un rôle beaucoup plus considérable qu'il n'en saurait transparaître d'indices dans l'horizon circonscrit de la poésie sacerdotale. Dans cet ordre d'idées, citons encore un hymne du Rig-Véda (X. 136), où, à la vérité, le tapas n'est point nommé, mais qui est tout imprégné de concepts voisins ou équivalents, le même auquel nous avons emprunté la mention de la présence réelle des dieux à l'intérieur de l'extatique. C'est un vivant tableau des élans orgiastiques du vieux monde védique, non encore ennoblis par cette aspiration à la délivrance finale qui émeut

1. Çatap. Br. X. 4. 4. 2.

2. Çatap. Br. II. 1. 4. 7.

si profondément l'âme des ascètes bouddhistes, et confinés encore dans les formes vulgaires du chamanisme primitif. On y entend le langage des extatiques (*muni*) aux longs cheveux (*kēçin*), vêtus de crasse brune, qui rôdent dans le souffle du vent, quand les dieux les possèdent, et boivent avec Rudra le poison¹ dans la coupe. « Dans l'ivresse de l'extase nous sommes montés sur le char des vents. Vous, mortels, vous ne pouvez apercevoir que notre corps... L'extatique est le cheval du vent, l'ami du dieu de la tempête, aiguillonné par les dieux. Il habite les deux mers, celle qui est au levant et celle qui est au couchant².... Il va par les chemins des Apsaras, des Gandharvas, des bêtes sauvages. » Le culte et le sacrifice védiques proprement dits ont en principe tenu à distance ces horreurs démoniaques ou divines : la subtilité mystique et la calme minutie des techniciens du grand œuvre répugnaient à ces orgies ; mais le tapas n'en a pas moins laissé ses traces et ses survivances en grand nombre dans le culte des sectateurs du Vêda, et ce n'est pas se tromper que d'en voir dans la dīkshā un reste de première importance. Ce consacré, qui endure le supplice de la veille et de la faim, qui ne parle qu'en bégayant, s'enveloppe de la peau d'antilope et reste assis auprès du feu magique d'où les démons s'écartent avec effroi, il est bien le même homme que ces prêtres-sorciers des races sauvages, familiers à notre ethnologie, qui à force de macérations deviennent des possédés.

A la cérémonie finale qui répond symétriquement à la dīkshā introductive, on quitte l'emplacement du sacrifice pour descendre vers l'eau. Le sacrifiant et sa femme se sont dévêtus de la peau d'antilope et de la ceinture qu'ils avaient gardées depuis la dīkshā. On les jette dans l'eau, ainsi que les vases sacrés qui ont été en contact avec le sōmā et les marcs des tiges pressurées. Enfin le sacrifiant, son épouse et

1. S'agirait-il de drogues propres à procurer l'extase ?

2. C'est ainsi que l'A. V. (XI. 5. 6) dit du novice brahmanique empli de tapas : « En un clin d'œil il va de la mer orientale à la mer septentrionale » (?).

les prêtres eux-mêmes se plongent dans cette eau : l'homme et la femme se lavent réciproquement le dos ; en sortant ils s'habillent à neuf. Les offrandes et les formules qui accompagnent ces rites s'adressent pour la plupart à Varuṇa, le dieu qui délie de toute faute, et l'on implore à satiété l'absolution des péchés. « Tu as cent et mille médecins, ô roi. Que ta merci soit large et profonde. Chasse au loin la haine et la perte. Même la faute commise, détache-la de nous. » On personnifie jusqu'au bain purificateur ; on lui dit : « Tu as par sacrifice expié le péché des dieux commis par les dieux et celui des hommes commis par les hommes : de toute ton étendue, défends-nous, ô dieu, de quelque dommage. »

Est-ce bien la purification morale que visait le rite primitif ? Varuṇa le libérateur fut-il au début le dieu de ce bain symbolique ? En admettant que ces éléments fussent étrangers à la cérémonie originaire, on comprend avec quelle facilité ils auraient pu y être introduits par des théologiens soucieux d'interpréter le sacrifice et de l'orner d'accessoires de leur propre invention : l'eau appelait naturellement l'idée de faire hommage et oblation à Varuṇa, roi des eaux ; d'ailleurs, le bain était entré dans l'usage comme cérémonie expiatoire, et Varuṇa précisément était déjà le dieu qui absout. Tous ces traits s'accommodaient à souhait entre eux et avec le rite du bain final ; mais il est trop manifeste qu'il nous faut chercher autre part la notion qui y préside. Suivant une croyance très répandue sur terre, l'homme qui est entré en communication avec les puissances surnaturelles, en garde, sur lui et les objets à son usage, les traces tenaces sous les espèces d'un fluide à la fois sacré et funeste, qu'il lui est interdit de transporter dans les relations de sa vie journalière¹. Cette communication, la dikshā l'a ouverte : il faut la clore. Les vêtements rituels, les ustensiles que la dikshā a mis en contact avec eux, l'homme et la femme les quittent désormais ; mais cela ne suffit point, le fluide dangereux

1. Cf. notamment Rob. Smith, *Rel. of the Semites*, I, p. 405 et 432 sq.

tient à leur corps, il faut un bain. « Lorsqu'il descend à l'eau pour le bain sacré, il replonge dans l'eau la dikshā », dit expressément un Brāhmaṇa ¹; et l'une des formules afférentes cadre au mieux avec cette acception primitive de la cérémonie : « les eaux pures, les libératrices, celles qui délivrent de la dikshā et du tapas ² ». La corrélation symétrique de la dikshā et de l'avabhṛtha, ici explicitement indiquée, et impliquée au surplus par la nature même de ces rites, ne permet pas de douter du sens originaire de ce bain final : il s'agissait d'écarter, non point le péché et l'impureté, mais les marques des puissances surnaturelles encore adhérentes à la personne des sacrifiants ³.

Je signale ici en terminant une cérémonie fort analogue à l'avabhṛtha, sur laquelle nous renseigne la littérature védique postérieure : c'est le bain ou, plus exactement, l'ablution qui clôt le temps d'études que doit consacrer tout brahmane à apprendre le Véda. Cette ablution est à la consécration par laquelle s'ouvrent les études exactement ce qu'est

1. *Maitr. Samh.* III. 6. 2.

2. *Āpast. Çr. S.* XIII. 21. 3.

3. Ultérieurement, l'eau qui a dissous ces fluides acquiert par là des vertus magiques. Du bain qui clôt le grand sacrifice du cheval, il est dit : « Quand le sacrifiant en est sorti, on y fait entrer des criminels, sans qu'ils aient auparavant gardé d'autres observances, et on les considère purifiés par le bain du sacrifice » (*Kāty.* XX. 8. 17-18). — Je mentionnerai encore un rite accessoire de ce bain : on amène à l'eau un nain difforme; selon *Çāṅkh.* il doit appartenir à la famille des Atris, mais le *Yajur-Véda* ignore cette particularité; au moment où l'eau lui entre dans la bouche, on verse sur sa tête une libation « au meurtre de l'embryon »; après quoi, on le lâche et on le chasse (*Çāṅkh. Çr. S.* XVI. 18. 18 sq., et cf. *Kāty.* XX. 8. 16). Cet avorton représente peut-être le pêcheur tombé au pouvoir de *Varuṇa* et marqué du signe de ce dieu (*Taitt. Ār. I.* 2. 3) : l'eau qui lui entre dans la bouche le purifie de tous péchés, y compris le plus grave de tous, le meurtre d'un embryon. Moins vraisemblable, si je ne me trompe, est l'interprétation de *Çat. Br.* XIII. 3. 6. 5 et *Taitt. Br.* III. 9. 5. 3, qui voient dans ce figurant *Varuṇa* lui-même. En tout cas, c'est à tort que *Weber* (*Zeitschr. der Morg. Ges.*, XVIII, p. 268) enseigne que la cérémonie symbolise un sacrifice humain, et que c'est la mort — il ne meurt pas! — de l'Atri difforme qui fait la vertu expiatoire de cet avabhṛtha du sacrifice du cheval.

à la dikshā le bain final: au début, l'étudiant a prononcé des vœux, qui l'ont mis en contact avec certaines puissances divines, ont développé en sa personne cet état de tapas également caractéristique du sacrifiant consacré; aujourd'hui il se délie de ses vœux et l'ablution en fait disparaître jusqu'à la moindre trace. Des formules symétriques de l'une à l'autre cérémonie se répondent: — « Agni, seigneur du vœu, je veux observer le vœu »; — « Agni, seigneur du vœu, j'ai observé le vœu ² ». — Les insignes de son état, adoptés à son entrée à l'école, la ceinture, le bâton et la peau d'antilope, il les quitte et les jette à l'eau ³; il s'habille de vêtements neufs. Le parallélisme absolu du rite de fin d'études et du bain sacrificiel est de tous deux le meilleur commentaire ⁴.

OBSERVANCES CULTUELLES.

La dikshā est, dans la tradition védique, le plus remarquable exemple d'un ensemble d'observances préliminaires à l'accomplissement d'une œuvre pie. L'exposé qui précède peut donc servir d'introduction à celui qu'il nous faut à présent aborder, à un aperçu synthétique des divers types de semblables observances qui s'imposent à quiconque s'apprête à célébrer certains rites déterminés, soit en entrant dans une nouvelle phase du cours de sa vie, soit au moment d'entreprendre telle ou telle spécialité de son programme d'études. Ces règles ont pour but, tantôt, comme essentiellement pour la dikshā, de douer l'homme de certains attributs occultes et magiques, tantôt, au moins à l'origine, de bannir les agents démoniaques; car l'homme qui se dispose à célébrer quelque rite sacré, à recevoir communication de quelque science mystique, se transporte par le fait sur un terrain directement

1. Cf. A. V. XI. 5. 1, 2 et 4. *Manu* (XI, 122) appelle cette mystique sainteté du novice « l'acuité brahmanique ».

2. *Hiranyak. G. S. I.* 7. 8, I. 9. 8.

3. *Hir. G. S. I.* 9. 10.

4. Dans la section suivante (p. 361), nous aurons encore l'occasion de revenir sur la valeur symbolique et rituelle de l'ablution.

exposé aux assauts des mauvais esprits, et il n'y saurait apporter trop de précaution. Positif et négatif, les deux motifs, au surplus, se fondent et se confondent fort souvent, et dans la plupart des cas il est impossible de lever les doutes qui empêchent de décider entre eux.

Jeûne et abstinence. — La précaution fondamentale à prendre contre l'attaque des puissances malfaisantes consiste à jeûner ou à s'abstenir de certains aliments, puis à s'abstenir de relations sexuelles, à coucher sur la dure ou même à veiller, enfin à garder le silence : ce que la langue plus moderne, avec sa tendance à traduire le rite en règle morale, exprime par « ne point dire mensonge ». Ainsi, celui qui s'apprête à installer chez soi les feux sacrés passe la nuit précédente à veiller en silence¹. Celui qui célèbre le sacrifice de la nouvelle ou de la pleine lune s'abstient, la veille, de viande et de relations sexuelles; à son repas du soir, il peut manger des baies ou des plantes sauvages, mais non des mets du genre de ceux qui composeront son oblation du lendemain; la nuit, il couche sur la dure avec sa femme², et certains textes³ exigent même qu'ils veillent tous deux, au moins une partie de la nuit, en s'entretenant de récits ou similaires⁴; il ne doit rien dire qui ne soit vérité. Les jeunes époux, durant les trois nuits qui suivent les noces, couchent sur la dure, gardent la chasteté et s'abstiennent de mets salés ou épicés⁵. L'étudiant en théologie doit garder la chasteté et coucher sur un lit bas⁶ : à la suite de la cérémonie inaugurale de ses études, il demeure, tout le reste du jour, debout et en silence, et s'abstient de mets salés pendant trois jours⁷; au moment d'aborder certains articles,

1. Apast. Cr. S. V. 8. 1 sq.

2. Hillebrandt, *N. u. Vmondsopfer*, p. 3, 6 et 14.

3. Göbh. G. S. I. 6. 6.

4. Sur l'usage de conter des histoires, etc., en tant que mesure préventive contre les assauts du malin, cf. Frazer, *Journ. of the Anthropolog. Institute*, XV, p. 82.

5. Göbh. G. S. II. 3. 15; etc., etc.

6. Göbh. G. S. III. 1. 17 sq.

7. Göbh. G. S. II. 10. 45 et 47.

saints entre tous, de son programme d'études, il doit, « pendant trois jours, ou un jour et une nuit, se tenir en silence, les yeux bandés ¹, sans prendre aucun aliment² ». Le maître, à la veille de lui dispenser une de ces leçons solennelles, « garde la chasteté et s'abstient de viande durant un jour et une nuit ³ ». Celui qui s'apprête à offrir le çabalihōma couche douze nuits sur le sol nu, ne prend que du lait doux, ne parle qu'en cas de nécessité et garde la chasteté ⁴. C'en est assez de ces quelques exemples, qu'il serait fort aisé de multiplier.

La préhistoire de semblables observances, dont le fond se constate identique dans le monde entier ⁵, est affaire à l'ethnologie. A elle, par exemple, de faire le départ précis entre tous les motifs qu'implique la prescription du jeûne: abstinence de nourriture, afin qu'il y en ait assez pour les dieux; crainte des démons qui, plus proches d'un célébrant et plus menaçants pour lui que pour tout autre, pourraient, attirés par les aliments, se glisser avec eux dans son corps, si l'on ne s'en gardait; crainte de quelque autre substance impersonnelle, mais non moins redoutable, susceptible de s'y infiltrer dans les mêmes conditions; enfin, inanition voulue, destinée

1. C'est ainsi qu'au rite du pravargya le chaudron ardent, qui, nous essaierons de le démontrer, est entièrement imprégné de substance solaire, passe pour dangereux à regarder et susceptible de causer la cécité; l'épouse du sacrificant et en général les non-initiés ne doivent pas le voir; Kāty. XXVI. 2. 3-4, et cf. 4. 12; Taitt. Ar. V. 3. 7.

2. Göblh. G. S. III. 2. 37.

3. Çāikh. G. S. II. 11. 6.

4. Weber, *Ind. Stud.*, V, p. 440 et 446.

5. Je ne saurais, évidemment, poursuivre cette assertion dans le détail; mais je veux du moins emprunter aux usages des indigènes de l'Amérique deux spécimens qui montreront l'étonnante conformité de ces pratiques à des siècles et un hémisphère de distance. Avant l'accomplissement d'un rite religieux quelconque, « tout le peuple jeûnait deux jours, pendant lesquels les hommes se tenaient séparés de leurs femmes et ne mangeaient d'aucune viande assaisonnée d'ail ou de sel » (Acosta, cité par A. Lang, *op. cit.*, p. 262). Observances préliminaires à la fête de nubilité de la jeune fille en Californie: s'abstenir de toute nourriture animale durant trois jours et s'enfermer dans une hutte: Ploss, *das Kind*, 2^e éd., II, p. 432.

à provoquer l'état extatique¹. Que si le rituel védique présente souvent le jeûne sous la forme altérée d'abstention de mets salés, — ainsi au rite de l'entrée à l'école, des noces, des funérailles, — ou d'abstention de viande, on observera que la superstition d'abstinance de sel, quel qu'en puisse être le motif originaire, se rencontre un peu partout²; quant à celle de viande, elle se ramène, selon toute apparence, à la terreur qui émane de l'âme de l'animal sacrifié³.

Au point de vue des théologiens du Vêda, le jeûne ou

1. En faveur du premier de ces motifs militerait l'interdiction de manger, le soir, du mets qu'on doit présenter en oblation le lendemain; en faveur du second, la forme que revêt le jeûne dans le rituel des funérailles (voir notre section des obsèques, et les institutions parallèles, extérieures à l'Inde, qui y sont relatées). Sans vouloir ni pouvoir insister ici sur cet écheveau de problèmes, je me borne à signaler une information fort topique que nous donne Wilken sur les Néo-Zélandais (*Rev. colon. internat.*, IV, p. 399) : celui qui accomplit le rite de la taille des cheveux ne doit pas manger tout seul; il faut que d'autres le nourrissent. L'interdiction procède manifestement de la crainte des esprits malins qui entourent et menacent le célébrant; *ib.*, p. 352. Or ce jeûne de la taille des cheveux rappelle tout un ensemble de pratiques pareilles consacrées par le rituel védique. — Pour être complet, je mentionnerai encore : le jeûne préalable à l'ingestion de certaines substances saintes, afin que celles-ci, restant pures et sans mélange, sortissent leur pleine efficacité (de ce type je n'ai point actuellement, en ce qui concerne l'Inde, de documents exprès à citer); et le jeûne après ingestion d'un mets défendu, jusqu'à ce que les entrailles soient vidées (*Āpast. Dh. I. 9. 27. 3, Gaut. 23. 23*). — [M. O. oublie d'ajouter que le jeûne, une fois introduit par quelque motif religieux, a pu devenir, et en fait est devenu, eu égard à l'imprévoyance bien connue du sauvage, un moyen préventif, efficace et nécessaire, contre la disette, moyen dont l'aristocratie intellectuelle du clan (chefs et prêtres) a dû largement user : c'est ce qui a fait la grande fortune de cette institution. — V. H.]

2. Voir les faits colligés dans Frazer, *Totemism*, p. 44, n. 6, et cf. Hehn, *das Salz*, p. 14. Selon *Āpast. Dh. II. 6. 15. 15*, les mets salés sont exclus du sacrifice (en Grèce aussi, Hehn, p. 25). Je ne saurais ici tenter d'approfondir cette proscription : il se peut, pour le dire en passant, que la stérilité des terrains salés et l'impotabilité de l'eau de mer aient fait envisager le sel comme un agent de désolation et de mort. Mais, en sens inverse, le rituel védique nous le donne pour un emblème d'abondance nourricière et de richesse en bétail : *Çatap. Br. V. 2. 1. 16*; etc.

3. Une prescription qui met bien en relief le caractère impur et

l'abstinence comporte une double explication. D'une part, c'est une forme essentielle de la macération ascétique: « le jeûne, c'est tout le tapas », dit un de leurs traités¹. Mais, d'autre part, lorsqu'il précède un sacrifice, on le considère surtout comme un procédé de bonne compagnie envers les dieux que le fidèle se dispose à traiter: « un homme serait déjà mal venu à manger tandis que d'autres ne mangeraient pas; à plus forte raison, s'il mangeait tandis que les dieux seraient sans nourriture² ».

A la catégorie du jeûne nous rattacherons encore un rite fort curieux. Le sacrifice solennel du *vājapēya* ou « breuvage de vigueur » comprend une onction du sacrificiant ou, plus exactement, une sorte de baptême par affusion, analogue au sacre royal; ce sacrement doit le remplir de force et d'invincible puissance. A cet effet, on mêle dans un vase de l'eau et du lait; puis, selon les uns, dix-sept substances alimentaires diverses³; selon les autres, toutes les substances alimentaires possibles, sauf une seule. « Celle qu'il ne prend pas, qu'il déclare y renoncer, qu'il s'en abstienne sa vie durant: ainsi il ne va point à la fin⁴; ainsi il vit longtemps⁵. » On retrouve cette même prescription dans la construction de l'autel d'Agni: le sol sur lequel il s'élèvera est passé à la charrue etensemencé de toutes sortes de graines; « ce sont toutes les plantes, et toutes les plantes sont tous les aliments, et par là il (le prêtre) place en lui (le sacrificiant) tous les aliments; mais il (le prêtre) doit en enlever un, et de celui-ci il

dangereux de l'alimentation carnée, est celle qui interdit la récitation de certains passages particulièrement sacrés du Vêda, « lorsqu'on mange de la viande, dans les banquets de mort et de naissance »: Çāṅkh. G. S. VI. 1. 7.

1. Çatap. Br. IX. 5. 1. 6.

2. Çatap. Br. I. 1. 1. 8.

3. Le nombre 17, consacré à Prajāpati, pénètre d'un bout à l'autre tout le rituel de cette cérémonie.

4. Cette phrase paraît signifier: « il ne se rend pas coupable de l'outrecuidance de vouloir s'appropriier toute nourriture sans réserve »; en et même temps « sa vie n'aura pas une fin prématurée ».

5. Çatap. Br. V. 2. 2. 4, et cf. IX. 3. 4. 4. Voir Weber, *über den Vājapēya*, p. 36.

(le sacrifiant) ne mangera plus sa vie durant¹). Il se peut bien que les compilateurs du rituel n'aient vu là qu'une règle morale : vouloir jouir de tout, c'est courir à sa perte ; la tempérance, qui sait renoncer au moins à une jouissance, est la première condition du succès. Mais la comparaison d'usages pareils relevés en grand nombre parmi les non-civilisés donne à penser qu'il s'agit ici de quelque lointaine survivance de l'institution du tabou, imputable même, au moins partiellement, à quelque origine totémistique². L'usage est fort répandu de s'abstenir de cueillir tel ou tel fruit ou de capturer un certain animal, soit que l'objet passe pour un totem, soit qu'on s'en prive au profit des esprits ou des âmes défuntés, soit enfin que chacun à sa guise, ou guidé dans son choix par quelque intersigné, fasse alliance avec telle ou telle déité et s'inflige en son honneur tel ou tel genre de renoncement³. Il se pourrait bien que l'observance védique recelât pareille pratique, soit un contrat « donnant donnant », par lequel l'homme abandonnerait aux esprits un certain aliment, moyennant que ceux-ci lui départissent tous les autres et lui en garantissent la sûre jouissance. L'interdiction de volaille et gibier ailé au constructeur de l'autel d'Agni⁴ ressemble

1. Çat. Br. VII. 2. 4. 14. Cf. Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 245. — Je rappelle aussi la règle que donne Gôbhila pour celui qui apprend un certain hymne d'un caractère particulièrement sacré (III. 2. 58) ; je crains de l'avoir mal comprise, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 76, et je la traduirais aujourd'hui « il s'abstiendra d'une sorte quelconque de céréales, d'un lieu quelconque, d'un vêtement quelconque ». — Non pas identique, mais comparable, est la défense (supra p. 67) de manger de la viande de chèvre ou de s'asseoir sur du kuça, pour le sacrifiant qui a employé la chèvre ou le kuça à titre de fétiche du feu sacré, ainsi que la défense, à celui qui par raison de bon augure est venu emprunter son feu à la maison d'un homme riche, de rien manger à cette occasion dans ladite maison (Āpast. V. 14. 2) : ce serait, dans l'un et l'autre cas, une offense au feu sacré, qui pourrait être chèrement payée.

2. Sur les interdictions alimentaires dans leur relation avec le totémisme, voir Frazer, *Totemism*, p. 7 sq. et 42 sq.

3. Voir des exemples, notamment dans Lippert, *Kulturgeschichte*, I, p. 118, II, p. 319 et 343.

4. Çatap. Br. X. 1. 4. 13. C'est, dit le texte, parce que l'autel est

fort aussi à ces tabous qu'observent nombre de races sauvages.

Dangers divers ; contact des morts. — Le sens des abstinences énumérées ci-dessus à la suite du jeûne se laisse aisément pénétrer : il s'agit presque toujours de se garder de l'assaut des démons. C'est la terreur qu'ils inspirent qui oblige l'allumeur des feux sacrés à veiller en silence, contraint le jeune disciple à passer sans mot dire le jour entier de son admission à l'école, lui impose, outre le silence, à la veille d'une leçon plus sainte que les autres, la prescription de se bander les yeux, évidemment pour échapper aux formidables visions qui l'environnent ; c'est à elle encore qu'obéit en fin d'études ce même disciple, qui, après avoir célébré les rites de son admission parmi les adultes, passe la journée assis dans la retraite¹. Il faut sans doute en dire autant de l'obligation de coucher sur le sol : on trompe ainsi la poursuite des ennemis qui viennent nuitamment cerner la couche accoutumée. Quant à la chasteté, on peut, ainsi qu'il sera dit au sujet des rites funéraires, la ramener au même motif, ou bien y voir une règle de conservation d'énergie².

Certaines observances mettent fortement en lumière le caractère défensif que nous signalons : ce sont les précautions prises contre tout ce qui touche de près ou de loin à la mort ou aux défunts. Quand le brahmane est *snātaka*, c'est-à-dire qu'il a pris son bain de fin d'études, il ne faut pas qu'en aucune direction sa vue rencontre un porteur de morts, à plus forte raison, qu'il se rende à un cimetière. Au précepteur qui s'en va au bois pour donner à son élève les enseignements secrets qui exigent la solitude, il est interdit de voir du sang, ou un cimetière, ou même, autant qu'on le peut induire d'un passage de sens obscur, certains animaux

construit en forme d'oiseau ; et cette explication nous convaincrail davantage, si précisément la même observance ne s'imposait aussi à l'étudiant qui apprend le *jyēshṭhasāman* [une certaine mélodie] : Göbh. G. S. III. 2. 57.

1. Çāṅkh. G. S. III. 1. 12.

2. Cf. infra p. 367.

« cadavériformes »¹. Le snātaka ne doit ni monter sur un arbre ni descendre dans un puits, — d'aucuns disent « ni regarder dans un puits »² : — cette dernière interdiction au moins rentre dans notre sujet; le sous-sol appartient aux morts³, et la défense de s'asseoir à terre doit relever du même motif⁴.

Pour ma part, j'y voudrais rattacher également les observances qui impliquent quelque répugnance contre l'emploi des pots de terre. Celui qui se propose d'apprendre le *jyēsh-thasāman* ne doit, « à dater de l'information qu'il en reçoit, manger ni boire dans un vase d'argile⁵ », et en conséquence il est expressément prescrit que, dans ce cas, l'eau dont la présence est obligatoire à toutes les leçons sur les saintes écritures soit contenue dans un récipient métallique⁶. De même, à celui qui veut s'initier à la science mystique du sacrifice du pravargya, il est interdit de boire dans un vase d'argile⁷. D'autres usages portent manifestement le même caractère : le pot qui contient le lait pour l'oblation de la nouvelle lune (*sāmnāyja*) ne doit pas être recouvert d'une écuelle de terre⁸; celui qui se consacre en vue du sacrifice de sōma ne se nourrit que de lait qu'il ne doit point boire dans un vase d'argile⁹; le beurre d'offrande destiné au serment *tānūnaptra*, introductif du sacrifice de sōma, se place sous un couvercle qui ne doit pas être d'argile¹⁰. La tradition de l'époque brāh-

1. Çāṅkh. G. S. II. 12. 10, VI. 1. 4-5.

2. Çāṅkh. G. S. IV. 12. 27 sq., et cf. IV. 7. 34-35; Āçval. G. S. III. 9. 6; etc.

3. Voir les faits consignés plus bas, dans la section consacrée à la vie future. — La défense de monter sur un arbre ne comporterait-elle pas une interprétation similaire? Voir ce qui sera dit du rôle des arbres dans le cérémonial des funérailles.

4. Un snātaka ne peut s'asseoir sur le sol: Çāṅkh. G. S. IV. 12. 21

5. Gōbh. G. S. III. 2. 60-61.

6. Ib. III. 2. 35. — Même règle pour le vase qui contient le mets miellé, à la réception solennelle d'un hôte: Pārask. I. 3. 5.

7. Çat. Br. XIV. 1. 1. 30. — Même règle pour le snātaka, durant les trois jours qui suivent la clôture des études: Pārask. II. 8. 2.

8. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 14.

9. Kātyāy. VII. 4. 33.

10. Kātyāy. VIII. 2. 1.

manique nous donne quelque part¹ son interprétation de ces défenses : « c'est qu'à elle (à la terre) se trouve mêlé tout ce qu'à sa surface l'homme dit de mensonges ». Si l'on traduit cette idée sous une forme primitive, on voit qu'il s'agit d'impuretés qui souillent la terre et les objets où elle entre comme matière première : il n'y a ici de secondaire que le motif moral superposé à la souillure ; mais d'autres passages de la littérature brâhmanique nous autorisent à ne pas tenir compte de cette déviation. Au sujet du pot au lait de la néoménie il est dit² : « Si on le recouvrait d'argile, les Pères (les défunts) seraient la déité à laquelle il appartiendrait. » La terre est en contact perpétuel avec les morts, c'est leur domaine : « la maison de terre³ », tel est le nom que donne déjà le Rig-Véda, soit à la tombe, soit à l'urne funéraire. Il semble donc bien que l'interdiction occasionnelle de vases d'argile repose sur l'horreur d'un contact quelconque avec l'empire des morts.

C'est encore du même ordre d'idées que relève l'interdiction au snātaka de se rendre vers le soir à un autre village que le sien, ou d'aborder un village autrement que par le grand chemin⁴. Au même titre que le contact des morts est proscrit celui des femmes en couches ou en menstrues : elles aussi sont souillées d'impureté analogue. Nous nous dispenserons de rapporter un plus grand nombre de traits de ce genre : l'esprit en est toujours identique et manifeste, — éviter un danger mystérieux.

Influence de la pluie et du soleil. — A ces superstitions s'en opposent d'autres, de nature inverse, auxquelles nous avons déjà fait allusion : il s'agit en quelque façon d'impré-

1. Çat. Br. XIV. 1. 1. 30. La formule donnée par Kāty. XXV. 5. 29 est caractéristique de cette identité reconnue entre un vase d'argile et une motte de terre.

2. Taitt. Br. III. 2. 3. 11 ; Maitr. Saṃh. IV. 1. 3.

3. VII. 89. 1 : *mṛṣmaya*, le même mot que dans les deux passages précités.

4. Gōbh. G. S. III. 5. 32 et 35.

gner un sujet d'une certaine substance¹, probablement, dans la conception primitive, de lui faire conclure une alliance avec certaines puissances occultes, qui s'empareront de lui et le posséderont à jamais. Parmi les substances au moyen desquelles s'accomplissent les pratiques magiques de cet ordre, il faut signaler en premier lieu la pluie et l'orage, puis la chaleur et l'ardeur du soleil.

Dans le programme d'études du Sāma-Véda se trouve un hymne, la Çakvarī, qui personnifie le Vajra, arme d'Indra et symbole de sa force victorieuse. Le Rig-Véda, qui déjà le connaît, rapporte que les Vasishthas s'en servirent pour infuser à grand fracas la vigueur à Indra². C'est un de ces textes pénétrés d'horreur sacrée dont l'étude est proscrite du village et reléguée dans la forêt. Or le disciple qui veut l'étudier doit, pendant douze, neuf, six ou trois ans, — d'aucuns disent « un an seulement », — se soumettre à diverses observances, dont les suivantes³ : trois fois par jour « il touche de l'eau » ; il porte des vêtements noirs et ne mange que des mets noirs ; s'il pleut, il s'assied, mais non à couvert, et dit au ciel pluvieux « l'hymne çakvarī est eau » ; à chaque éclair, « tel est l'aspect de l'hymne çakvarī » ; s'il tonne, « la grande⁴ mène grand bruit » ; il ne franchit jamais une eau courante sans « toucher de l'eau », ne monte sur un navire qu'en péril de mort et en touchant de l'eau ; « car c'est dans l'eau, dit-on, que repose l'excellence de l'hymne çakvarī ». Quand l'élève, enfin, apprend à chanter lui-même l'hymne, on dispose un seau plein d'eau où baignent des herbes de toute espèce et où il plonge ses mains. « Qui procède ainsi, Parjanya envoie la pluie à son commandement. »

Toutes ces prescriptions tendent clairement au même but : mettre le jeune brahmane en relation avec l'eau, lui faire

1. « Par là il aiguise son éclat », dit p. ex. le Taitt. Āraṇy. V. 8. 13.

2. Pañcav. Br. XII. 13. 14; Taitt. Saṃh. II. 2. 8. 5, etc.; R. V. VII. 33. 4.

3. Gōbh. G. S. III. 2.

4. Est-ce la nuée, peut-être bien conçue sous l'incarnation de la vache ? Cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, index, s. v. *nuée*.

contracter alliance avec les puissances aquatiques et le garder de leur hostilité. Tel est aussi le sens des mets et de la vêtue, noirs comme la nuée d'orage : on se souvient qu'il faut, pour obtenir la pluie, immoler une victime noire, « car c'est la nature de la pluie¹ »; dans une cérémonie magique à la même intention, le célébrant « revêt un vêtement noir ceinturé de noir, car telle est la nature de la pluie² ». Rien de plus explicite. Il est donc infiniment probable que nous trouvons ici, incorporées dans le rituel de l'éducation théologique, les survivances d'anciennes pratiques qui initiaient et consacraient à son art le charmeur de pluie du temps jadis³. Peut-être y faut-il faire rentrer aussi l'obligation imposée au brahmane snātaka qui a fini son temps d'études, de ne jamais se couvrir la tête⁴ ni courir sous la pluie⁵ : en sa qualité de magicien qui commande à la pluie, me semble-t-il, il ne lui convient pas d'en éviter anxieusement le contact.

L'étude scolastique du Sāma-Véda comporte également une « observance solaire », où toutes les actions sont dirigées en vue de mettre le jeune brahmane en relation avec le soleil. Celui qui s'y soumet ne porte qu'un vêtement; il n'admet entre le soleil et lui d'autre obstacle qu'un arbre ou une cabane; il ne descend dans l'eau que jusqu'aux genoux, à moins d'ordre de son précepteur⁶. De même, dans le Yajur-Véda, celui à qui l'on enseigne ou qui accomplit le sacrifice de lait chaud (pravargya, gharma). Il ne se couvre pas en présence du soleil : « je ne veux pas me cacher de lui » [de l'être solaire, pensera-t-il]. Il ne crachera pas au soleil : « je ne veux pas cracher sur lui ». Il n'urinera pas au soleil : « je ne veux pas le souiller ». Aussi loin que porte son éclat, aussi loin il

1. Taitt. Samh. II. 1. 8. 5, et cf. supra p. 306.

2. Taitt. Samh. II. 4. 9. 1.

3. A ces représentations de pluie et d'orage sont venues s'entrelacer celles d'Indra et de son vajra : c'est là sans doute une des rares survivances du caractère orageux primitif du dieu Indra, caractère, ainsi qu'on l'a vu, si effacé en général dans le Rig-Véda.

4. Pārask. II. 7. 7.

5. Gōbh. III. 5. 11; etc., etc.

6. Gōbh. III. 1. 31 sqq.

s'étend lui-même : « je ne veux point, ce faisant, lui causer dommage ». La nuit, il mangera à la lumière : ainsi il se fera une image de celui qui brûle là-haut¹. Puis le passage se clôt sur un ton tout différent, sensiblement plus moderne : « Mais Āsuri a dit : Il n'y a qu'une ordonnance à laquelle se tiennent les dieux : la vérité ; c'est pourquoi il ne doit dire que vérité. »

Joignons enfin à ces prescriptions celles qui concernent, au sacrifice de sōma, la consécration surrogatoire du sacrificiant². La dikshā, on l'a vu³, au moins sous sa forme originale, est un ensemble de procédés calorifiques, probablement combiné en vue de provoquer un état extatique. Or, à la seconde dikshā, le sacrificiant ferme plus énergiquement les poings et serre davantage l'écharpe sacrée⁴. Là-dessus le texte ajoute⁵ : « Il prend sur soi l'observance de chaleur⁶ », c'est-à-dire qu'il ne se nourrit que de lait très chaud, « il ne se lave les mains qu'à l'eau bouillante ; car ce qui est froid éteint Agni : c'est pour enflammer Agni qu'il procède de la sorte. » Rien ici encore n'est épargné pour remplir le sacrificiant de la substance ou de la force calorique.

Le bain et la toilette. — La transition est aisée aux observances qui ont pour objet de prévenir la déperdition d'un semblable fluide : ce sont les défenses éventuelles de se baigner, de se couper ou de se raser les cheveux ou la barbe, de se rogner les ongles, et autres pareilles.

Le bain et la toilette vont de pair dans le rituel et y figurent en mille occurrences variées dont il est à propos de donner ici un rapide aperçu.

Puisque le bain a la vertu de détacher de l'homme toute substance adhérente, on doit naturellement en user ou s'en

1. Çatap. Br. XIV. 1. 1. 33. — Mêmes règles pour le snātaka : Pārask. II. 8.

2. L'*avāntaradikshā*. Cf. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 363.

3. Cf. supra p. 343 sqq.

4. Cf. supra p. 340 sqq.

5. Taitt. Saṃh. VI. 2. 2. 7, et cf. Āpast. XI. 2. 2 sq.

6. Cf. Çatap. Br. XIV. 1. 1. 29.

abstenir, selon que dans l'espèce cette substance est censée bienfaisante ou nuisible. Le rituel le prescrit très souvent à titre de lustration préliminaire à quelque cérémonie sacrée : avant d'entrer en *dīkshā*, le sacrifiant de *sōma* se baigne, en proférant une formule où il invoque « les eaux purifiantes qui emportent toute impureté¹ » ; avant les noces, les futurs époux prennent un bain ou font des ablutions : la femme stérile, avant de subir le charme de fécondité, l'épouse enceinte, au moment du rite de la « raie des cheveux », prennent un bain préalable. D'autre part, l'homme qui s'est soumis à certaines pratiques de consécration et a revêtu par là quelque caractère sacré, ne saurait se baigner tant que subsiste la circonstance qui requiert en lui ce caractère ; et, par voie de conséquence logique, cette période de prohibition se clôt elle-même par un bain, qui détruit les effets de la consécration et préserve le sujet des suites funestes qu'ils pourraient entraîner s'ils se prolongeaient dans sa vie ordinaire. Nous avons déjà vu ces idées se traduire nettement, dans le rituel du sacrifice de *sōma*, par la symétrie de la *dīkshā* introductive, qui imprègne le sacrifiant d'un fluide mystique, et du bain conclusif *avabhṛtha*, qui l'en débarrasse. L'analogie de ces rites avec ceux qui sont prescrits à l'étudiant en théologie ne nous a point échappé : le jour de l'admission à l'école, il prend un bain qui est la condition fondamentale de la consécration pour lui requise² ; le jour de la sortie, il en prend un autre qui annule les effets du premier.

La conséquence rigoureuse serait que le disciple dût s'abstenir de bain durant tout son temps d'études ; mais, peu applicable dans la pratique, les traités qui nous sont parvenus n'en offrent point trace³. Leur logique est allée jusque-là, pourtant, dans les prescriptions relatives à l'année de consécration, fort analogue au temps d'études du brahmane, qui s'ouvre pour l'adolescent à la suite de la première tonte de

1. *Vājas. Samh.* 4. 2 (R. V. X. 17. 10) ; *Kātyāy.* VII. 2. 15.

2. *Supra* p. 347 sq. — *Hiraṇyak. G. S.* I. 1. 7.

3. *Āpast. Dh.* I. 1. 2. 30 (mais cf. 28) ; *Baudhāy. Dh.* I. 2. 3. 39 ; *Gaut.* 2. 8 (mais cf. 13) ; *Lois de Manu*, II, 176.

sa barbe (*gōdāna*)¹: il ne doit, ni se baigner, ni se peigner, ni se nettoyer les dents ni se laver les pieds². Parmi les pratiques ascétiques qui accompagnent la fête de chaque saison (*cāturmāsya*) figure celle de s'abstenir de bain jusqu'au bain final (*acabhr̥tha*)³: obligation de bain à un moment donné, interdiction de bain jusqu'à ce moment, ici la logique reçoit pleine satisfaction. Dans une stance où l'on nie la valeur de l'effort ascétique (*tapas*), nous lisons⁴: « A quoi bon l'ordure ? à quoi la peau de bête ? à quoi la barbe ? à quoi l'ascétisme ? » L'ordure, c'est-à-dire évidemment l'abstinence de bain, est donc l'état caractéristique de quiconque prétend par le *tapas* atteindre une puissance surnaturelle. Ne dirait-on pas que cette idée a été transportée de la coutume humaine sur un animal voué à une destination sacrée ? Le cheval du sacrifice, après sa consécration, est laissé libre de vaguer à sa fantaisie durant une année; mais, pendant tout ce temps, ceux qui le surveillent doivent l'empêcher de s'approcher d'eaux où il pourrait se baigner⁵.

La toilette des cheveux et de la barbe comporte les mêmes règles que le bain, outre quelques dispositions spéciales. Suivant une coutume immémoriale, certains rites d'initiation, soit de l'enfant, une ou plusieurs années après sa naissance, soit, plus tard, de l'adolescent, requièrent au premier chef la coupe des cheveux, puis celle de la barbe. On les coupe suivant la mode héréditaire dans la famille; car chacune a sa coiffure particulière à laquelle on la reconnaît et qu'on impose au jeune sujet. Cette cérémonie fut peut-être autrefois une offrande de la chevelure ou de la barbe aux

1. Ce temps de consécration s'ouvre, comme le temps d'études, par une cérémonie dite aussi « introduction » et équivalente à l'« introduction » du novice. Les devoirs quotidiens sont les mêmes: porter la ceinture, aller mendier, mettre la bûche au feu sacré, etc., Gōbh. III. 1. 10 et 27.

2. Gōbh. III. 1. 20-21.

3. Kātyāy. V. 2. 21.

4. Aitar. Br. VII. 13.

5. Kātyāy. XX. 2. 13.

dieux ou aux génies¹. Dans le Rig-Véda, elle n'est plus qu'une opération de toilette, compliquée d'un charme de longue vie et bonne fortune et de la correcte observation des usages reçus des aïeux².

On se fait tondre, comme on se baigne, à titre de purification préalable à une œuvre pie ou à une consécration. Celui qui s'apprête à célébrer le sacrifice de la nouvelle ou de la pleine lune se fait, la veille, couper les ongles, la barbe, et la chevelure, moins la touffe ou tresse qui sert d'insigne à sa famille³. Ainsi du sacrifiant de *sōma* qui entre en *dikshā*⁴. Cette opération passe pour un exutoire de tout ce que le corps a d'impur, de la « peau morte »⁵. Il se peut qu'il s'y joigne un motif qu'à vrai dire les textes ne mentionnent jamais : le désir de mettre l'insigne familial bien en évidence dans le service divin. C'est encore une lustration, que la toilette des cheveux, de la barbe et des ongles, à la suite d'un décès, chez les survivants ; car elle s'accompagne d'ablutions, on allume un feu nouveau, on se procure des ustensiles neufs⁶ : bref, la vieille chevelure, qu'ont effleurée les puissances funèbres, ne doit pas suivre le vivant dans l'existence qu'il recommence ; et, si l'on fait cette même toilette au défunt avant ses obsèques⁷, c'est que la crémation équivaut presque

1. Cf. : Lippert, *Kulturgesch.*, II, p. 344 ; Wilken, *Rev. colon. internat.*, IV, p. 387. — Le rituel védique n'a conservé, à ma connaissance, que dans le culte mortuaire, une survivance de l'oblation des cheveux : voir la section relative à ce culte.

2. Cf. les formules récitées pour la circonstance. — « Avec la lame au moyen de laquelle Dhātar (le Créateur) a taillé, en vue de la longue vie, les cheveux de Bṛhaspati, d'Agni et d'Indra, avec cette [lame] je taille les tiens, en vue de la longue vie, en vue de belle gloire et de bien-être. » — « Purifie sa tête, mais ne nuis pas à sa vie », dit-on au tondeur. — Voir : *Āçval. G. S. I.* 17. 12 et 16, 18. 5, et les passages parallèles ; et tenir compte de *Gaut.* 20. 5.

3. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 3 sq.

4. Au même principe se rattache dans ma pensée, la tonte des fêtes des trois saisons (*cāturmāsya*), qui inaugure toute une série d'autres observances : *Çat. Br. II.* 6. 4. 5 sq. ; *Kāty. V.* 2. 13 sq. et 21 ; *Āçvalāy. Çr. S. II.* 16. 22 sq. ; etc.

5. *Çat. Br. III.1.* 2. 1 ; *Maitr. Samh. III.* 6. 2.

6. *Āçv. G. S. IV.* 6. 4.

7. *Āçv. Çr. S. VI.* 10. 2, *G. S. IV.* 1. 16.

à un sacrifice, et que, avant d'entrer dans une nouvelle existence, le mort doit se purifier de la souillure de la mort contractée dans celle qu'il vient d'achever.

Vu à l'inverse, le parallélisme se maintient exactement entre le bain et la toilette : il y a des cas, par exemple, où il est interdit de se faire couper les cheveux.

En toute occurrence où un sujet est censé imprégné de quelque fluide sacré ou magique, on s'en représente tout son corps pénétré et bondé, y compris ongles et cheveux. Ainsi, nous dit-on, celui qui se récite à son usage les Védas avec pleine conscience de l'efficace mystique d'un pareil acte, fût-il oint, paré et couché sur un bon lit, est « comblé de tapas jusqu'à la pointe des ongles »¹. Le quatrième jour après les noces, avant la consommation du mariage, on oint la jeune épouse, « y compris ongles et cheveux »², d'eau où l'on a laissé séjourner des reliefs d'oblations propres à conjurer le mauvais sort. On a vu plus haut le tapas de l'ascète incarné dans la crasse qui le recouvre, dans la peau qui le vêt, mais aussi dans sa barbe³ : jusqu'à la barbe il est rempli de fluide surnaturel. La conséquence va de soi : aussi longtemps qu'il importe de conserver semblable vertu, on s'abstiendra de toute toilette des ongles et des cheveux, et aussi l'ascète s'en abstient-il toute sa vie. On a vu que l'adolescent, privé de bain pendant un an après le *gōdāna*, ne doit pas non plus toucher à sa chevelure⁴. A la suite du sacre, le roi est tenu à une observance d'un an : il peut se faire frictionner, mais non se baigner ; se faire raccourcir, mais non pas tondre ou raser la barbe et les cheveux⁵. Sur ce point spécial un Brāhmaṇa s'explique en ces termes⁶ : « C'est avec la vigueur accumulée, avec le suc des eaux, qu'on l'asperge [en

1. Çatap. Br. XI. 5. 7. 4.

2. Gōbh. G. S. II. 5. 6.

3. Ait. Br. VII. 13, supra p. 363.

4. Gōbh. G. S. III. 1. 22.

5. Kātyāy. XV. 8. 28; Lāṭyāy. IX. 2. 18 et 21. Il est même interdit de tailler la crinière aux chevaux dans toute l'étendue du royaume : Lāṭ. IX. 2. 26.

6. Çat. Br. V. 5. 3. 1, et cf. 6.

le sacrant] : au moment où on l'asperge, cette vigueur et ce suc atteignent d'abord sa chevelure. S'il se coupait les cheveux, il serait cause que cette excellence manquât son but et fût anéantie : en conséquence, il ne se coupe pas les cheveux. Pendant un an, il ne se les coupe pas, car annuelle est la durée de l'observance. »

On devine déjà que la levée de l'interdiction de toilette est marquée par une toilette solennelle. En l'honneur du roi qui a été sacré, on célèbre, un an après le sacre, le sacrifice de *sōma* dit « coupe de cheveux », qui clôt son observance¹. Sinon le temps d'études, au moins une période instituée à son image, nous a rendu manifeste le parallélisme des deux interdictions du bain et de la toilette; or le temps d'études s'achève par une cérémonie (*samāvartana*), qui comprend, outre le bain rituel, la tonte des cheveux, de la barbe, des poils du reste du corps, et la coupe des ongles². Le sacrifiant de *sōma*, qui s'est baigné et fait tondre avant la consécration, dépose, à la conclusion du sacrifice, le caractère sacré dont il s'est revêtu, en prenant un nouveau bain et se faisant couper la barbe et les cheveux³.

C'est ici le lieu de faire observer que le sourire, tout comme la perte d'une partie du système pileux, est censé une déperdition de force. La comparaison du rire et de l'éclair remonte aux premiers temps du Vēda : l'idée qui y préside, c'est qu'en souriant on laisse émaner de sa personne une parcelle de vertu lumineuse. En conséquence, il est prescrit au *dikshita* du sacrifice de *sōma*, s'il vient à sourire, de mettre la main devant le visage, « afin de maintenir [en lui] la lumière »⁴.

Je ne saurais enfin dissimuler que, dans ma pensée, cette crainte d'une déperdition de force ou de substance qui mo-

1. Çat. Br. V. 5. 3. 2, et cf. Lāṭy. IX. 3. 1 sq.

2. Çāṅkh. G. S. III. 1. 2; Gōbh. G. S. III. 4. 24.

3. Āpast. Çr. S. XIII. 23. 16. — De même, à la suite de plus longues séries sacrificatoires: Çāṅkh. Çr. S. XVIII. 24. 19; Kāṭy. XIII. 4. 6.

4. Taitt. Ār. V. 1. 4. — Taitt. Saṃh. VI. 1. 3. 8 l'entend un peu différemment. — Cf. aussi Āpast. Dh. I. 2. 7. 6-7.

tive l'interdiction du bain et de la tonte, a dû également entrer en jeu, sinon seule, au moins avec d'autres éléments, dans les prescriptions de chasteté. Le parallélisme est frappant pour le cheval du sacrifice, qui ne doit pas plus saillir de jument¹ que se baigner. Il y a, pour les hommes aussi, des occurrences où les deux abstinences marchent de pair. Si le cheval du sacrifice s'est d'aventure accouplé, une ofrande expiatoire est nécessaire, dont un Brāhmaṇa explique l'objet en disant que par là le sacrifiant « au moyen de la semence met de la semence dans le cheval »². L'irrégularité résulte donc ici de la perte d'une partie de la substance qui avait été consacrée aux dieux. Les formules prescrites pour le dikshita ou le brahmane novice en cas de pollution nocturne, pour l'homme qui s'est livré à une cohabitation coupable, etc., n'impliquent pas moins clairement le concept d'une déperdition d'énergie qu'il est indispensable de réparer³.

LA PRIÈRE.

Le sacrifice s'accompagne de prière : sous quelle forme, nous l'avons déjà décrit⁴. Il nous reste à présenter quelques observations sur les termes et le sens des formules, et sur-

1. Kātyāy. XX. 2. 12-13.

2. Çatap. Br. XIII. 3. 8. 1, et cf. Taitt. Br. III. 9. 17. 4 sq.

3. Le dikshita, dans ce cas, récite une prière aux fins que « la quantité de sève qui lui aurait échappé à son insu le puisse fortifier à nouveau » : Vait. S. 12. 9; et de même s'il lui a échappé de la salive, ib. 8. — Du novice qui a eu une pollution nocturne, il est dit que son haleine s'en est allée aux Maruts, sa vigueur à Indra, etc. Prière : « Que les Maruts m'aspergent, et Indra, et Bṛhaspati; qu'Agni que voici m'asperge de longue vie et de vigueur. » Taitt. Ār. II. 18. 1b. I. 30: « Revienne à moi la force organique, la vie et la bénédiction; revienne à moi l'état de brahmane; revienne à moi la richesse: la semence qui aujourd'hui m'a échappé, est tombée à terre, s'en est allée dans les plantes, dans les eaux, je la reprends en moi, en vue de la longévité et de l'éclat. » Cf. aussi: Āçval. G. S. III. 6. 8; Kāty. XXV. 11. 21; et supra p. 282, ce qui est dit du sacrifice de l'âne prescrit au novice.

4. Notamment p. 329 sq. Voir aussi p. 12 sq.

tout à rechercher l'idée que se faisaient les poètes védiques de la nature et de l'efficacité de la prière.

Il va sans dire que la prière rituelle et fixe n'excluait pas la prière libre, telle que la pouvait comporter le souhait ou le besoin du moment. Par sa prière, « le marchand en voyage a atteint le pays » (R. V. V. 45. 6). « Lorsque Atri, perdu dans la crevasse souterraine, vous appela, ô Açvins, comme une femme en détresse, vous accourûtes dans l'instant, rapides comme l'aigle, à son secours » (V. 78. 4). Mais la prière spontanée de l'âge védique n'a guère dû être autre chose que l'expression du désir du suppliant, sous les formes qui paraissaient les plus propres à faire prendre à cœur à la divinité sa personne et ses vœux ; de l'effusion d'un cœur qui se sentit avec elle en communication constante et intime, il ne saurait être question. Au surplus, il semble bien que la prière libre en vue de grâces spéciales perdit de bonne heure beaucoup de terrain devant le développement de la technique ritualiste, qui s'efforça de prévoir tous les cas possibles et prescrivit pour chacun d'eux une oblation fixe, si minime fût-elle, — généralement une libation de beurre, — et une formule constante : en faveur d'un malade, on fait six offrandes de riz cuit, en récitant « Je te délivre de par le mets offert afin que tu vives » ; pour se procurer la richesse en gros bétail, mille offrandes de fumier d'un couple de veaux ; pour réussir dans une entreprise commerciale, de menus échantillons de ses denrées, avec une formule qui appelle sur son trafic la bénédiction des dieux¹. Partout le formulaire est arrêté ; et, si cette liturgie est loin de dater des premiers temps védiques, du moins la tendance générale au cliché rituel est assez fortement marquée dès cette époque lointaine, pour faire douter qu'elle ait jamais dû laisser plus de jeu à l'initiative individuelle du suppliant.

La prière ordonnée et liturgique est ordinairement, mais

1. Āçval. G. S. III. 6. 3 (R. V. X. 161) ; Gōbh. IV. 9. 13 ; Hir. G. S. I. 15. 1.

non toujours, associée à quelque opération de sacrifice. Elle nous en apparaît relativement indépendante dans les longues récitations qui s'ouvrent à l'aube du sacrifice de sōma et qui ne s'accompagnent d'aucune oblation : hymnes aux déités du matin, à Agni qui éclaire les ténèbres, à l'Aurore, aux deux Aṅvins¹. C'est aussi une prière sans sacrifice que la « dévotion du crépuscule »² : tous les jours, dans la solitude, le brahmane novice, assis et silencieux, une bûche à la main, murmure tour à tour, jusqu'à l'apparition des étoiles, les mots sacrés, la *sāvitrī*³ et les formules de bénédiction ; de même le matin, debout et tourné vers l'est, jusqu'à l'émergence du disque solaire. Ces prières, naturellement, peuvent se doubler de gestes d'adoration, tels que le rite de l'*upasthāna*, qui consiste à garder une respectueuse immobilité devant l'objet qu'on révère, soit le feu sacré ou le soleil. Le salutaire effet de l'*upasthāna* adressé aux feux du sacrifice nous est exposé en ces termes⁴ : « Celui qui demande trouve un donateur ; mais il se peut que le protecteur perde de vue son protégé. Ainsi donc, en disant [au feu] « me voici, moi qui suis ton protégé, protège-moi », il se fait reconnaître du feu, et le feu se souvient qu'il doit le protéger. »

La prière rituelle, ou du moins une pratique similaire, peut aussi revêtir une forme simplement mentale. En récitant la stance où se trouve le mot « riche en fils robustes », le prêtre doit penser à un fils robuste, si l'épouse du sacrificant en désire un ; dans une autre occurrence pareille, il pensera à un embryon, si l'épouse est désireuse de concevoir. Au moment où il s'apprête à faire descendre sur les tiges de

1. V. supra p. 173 sq. et 200.

2. Çāṅkh. G. S. II. 9.

3. Les « grandes paroles », ce sont les trois mots sacrés *bhūr bhuvah svaḥ*, qui, au temps du R. V., semble-t-il, n'étaient pas encore juxtaposés en formule solennelle : le premier signifie « terre », et le dernier, « soleil » ; pour le 2^e, je serais assez disposé à y voir l'union de la 1^{re} moitié du premier à la 2^e du dernier, en sorte que la formule totale impliquerait l'union intime du soleil et de la terre. — Sur la *sāvitrī*, cf. supra, p. 53, n. 4.

4. Çatap. Br. II. 3. 4. 7.

sōma la pierre à pressurer, il faut qu'il songe à son ennemi, pour faire tomber sur celui-ci la violence des coups de presse. A un endroit précis de la liturgie, le sacrifiant pensera : « Agni, Vāyu, Foudre, Lune, puissé-je entrer en communion avec vous ! » ou tel autre vœu qui lui tiendra à cœur¹. Mais il n'est pas sûr que ce rite mental soit vraiment une prière au sens où nous l'entendons : selon toute apparence, il ne s'agit point ici d'implorer en silence une divinité qui pénétrerait le fond de la pensée du suppliant ; mais, bien plutôt, d'orienter, par le pouvoir magique de cette pensée, l'ensemble des pratiques magiques auxquelles on se livre, et de le diriger ainsi vers le but qu'on s'est proposé.

On a déjà vu² que la prière liturgique, soit de louange, soit de supplication, revêt habituellement la forme poétique, tandis que les formules dont s'accompagne le maniement des vases sacrés et autres manipulations matérielles sont en simple prose. Les prières en prose, toutefois, ne sont point rares, et quelques-unes même figurent aux places d'honneur dans le rituel du sacrifice³. J'en cite deux *in extenso*, à raison de leur haute valeur significative.

Au sacrifice principal du culte domestique, qui est celui des lunaisons, le hōtar s'exprime en ces termes : « Daignent en ce sacrifice, ô sacrifiant, t'être favorables le Ciel et la Terre, qui portent bonheur à la maisonnée, qui donnent promptement, exempts de crainte et silencieux, qui possèdent un vaste pâturage et procurent la sécurité, qui font pleuvoir le ciel et jaillir les eaux, qui donnent le salut et la nourriture fortifiante, qui ont en abondance le suc et le lait, vers qui il est bon d'aller, sur qui il est bon de marcher !... Il (le sacrifiant) demande longue vie ; il implore bonheur en

1. Çāṅkh. Çr. S. V. 9. 19, V. 14. 12 ; Çatap. Br. III. 9. 4. 17 ; etc. — Le verbe qui exprime cette action est toujours *dhyā*.

2. Supra p. 3 sq. et 12 sq.

3. Il va de soi qu'on n'en trouve pas dans le R. V., qui ne contient absolument que des compositions poétiques : par conséquent, nous n'en avons aucune sous une forme qui remonte aux premiers temps du Vēda. — Je crois devoir rappeler ici le type formulaire de la nivid : supra p. 330, n. 2.

postérité ; il implore richesse ; il implore préséance entre ses proches ; il implore de pouvoir dans l'avenir encore honorer les dieux ; il implore apprêt plus abondant de mets de sacrifice ; il implore d'habiter [un jour] au ciel : tout ce qui lui tient à cœur, il l'implore. Ce qu'il implore par ce sacrifice, puisse-t-il l'obtenir, y réussir ! Daignent les dieux le lui accorder ! Voilà ce que des dieux obtient le dieu Agni, nous du dieu Agni¹. »

Au grand sacrifice royal du cheval, le prêtre formule également des vœux particuliers ; mais, ainsi qu'on l'a déjà fait observer, à la notion de l'intérêt privé vient se joindre celle du bien public. « Puisse le brahmane naître en sainteté, plein de l'éclat de sainteté ! Puisse le prince naître en majesté royale, héros, archer, guerrier au tir robuste, aux chars invincibles ! [naître] laitière la vache, robuste le taureau de trait, rapide le cheval, féconde la femme, victorieux le soldat, éloquent le jeune homme ! Puisse ce sacrifiant avoir pour fils un héros ! Que Parjanya nous donne en tout temps la pluie à souhait ! Que pour nous le blé mûrisse abondant ! Puissent notre travail et notre repos être bénis !² »

Ces prières en prose ne manquent ni de force ni de dignité ; mais on y relève à peine des traces de cette piété intime et fervente que déploie, par exemple, le fidèle de l'Ancien Testament, en priant pour son salut et celui de son peuple. Le prêtre énumère, sur le ton calme dont on traite une affaire, les biens qu'on attend du sacrifice pour le sacrifiant et pour le peuple, ou plutôt pour les grands de la nation. Il n'est jamais question que de biens temporels : longue vie, richesse, situation éminente, temps favorable à la culture ; de grâces spirituelles et morales on n'a point souci³.

A ce dernier point de vue, rien ne ressemble plus à ces

1. Āṅval. Çr. S. I. 9. 1 et 5 ; Çatap. Br. I. 9. 1. 4 sq. ; Hillebrandt, *op. cit.*, p. 143 sq.

2. Vâjas. Samh. 22. 22.

3. Ne pas se méprendre à la prière qui demande la « sainteté » pour le brahmane : il ne s'agit point du tout de la sainteté au sens moral, mais de la vertu et de l'art mystiques, ou même, si l'on peut dire, du fluide de magie inhérent à la caste sacerdotale.

prières en prose, que les hymnes spécialement affectés au sacrifice de sōma, tantôt récités et tantôt chantés, qui sont consignés dans le recueil du Rig-Véda et constituent par là le fonds essentiel des prières traditionnelles de l'âge védique. Un élément, toutefois, s'y joint : on y énonce bien les vœux des hommes ; mais, avant tout, on y célèbre le dieu, sa grandeur, sa puissance, son être surnaturel, ses exploits, dans un style dont le caractère a été défini au début même du présent ouvrage. Le don qu'on espère du dieu concilié par cette louange, on le demande accessoirement en peu de mots. On dit à Indra : « O maître des chevaux bais, nous avons des désirs et tu es le donateur ; nous voici, voici nos prières. » Et Indra lui-même dit aux dévots : « En pressurant le sōma demandez-moi des biens¹. » Ces biens ne sont énoncés qu'en termes généraux, conformes à l'esprit si peu individuel de cette poésie liturgique : on sollicite des dons, des trésors, la bénédiction, la protection, la victoire sur tous assaillants. Lorsqu'on précise davantage, c'est longue vie, postérité, bœufs et chevaux, chars et or ; puis encore, revers de toute sorte pour les ennemis, les avarés, les contempteurs des brahmanes ; que le dieu leur ravisse leur avoir et le distribue aux fidèles. Il est fort rare qu'on souhaite un cœur pur, la grâce de ne point faire ce qui déplaît aux dieux. Dans la sphère de bien-être matériel où se meut la pensée, le désir d'apaiser un dieu irrité et de se libérer des liens du péché où l'on se sent captif², le cède de beaucoup à l'ambition des riches et des heureux de ce monde qui aspirent au triomphe et à la toute-puissance. Pour donner plus de poids à sa prière, le suppliant rappelle au dieu son zèle pieux, l'antique amitié qui les unit, les bienfaits antérieurs qu'il a reçus de lui ; il lui donne à entendre que, s'il était le dieu et que le dieu fût à sa place, il ne se ferait point faute de l'exaucer et de le combler aussitôt. Les accents de la passion, de l'humble abandon aux mains du dieu, de l'aspiration

1. R. V. VIII. 21. 6, X. 48. 5.

2. Pour les prières de ce dernier genre, spécialement adressées à Varuṇa, on se reportera aux p. 247 sq. supra.

éperdue aux fins suprêmes de la destinée, sont étrangers à cette prière tout extérieure, dont l'exacte contre-partie nous est fournie par le monologue du dieu à qui on l'a adressée : il revient du sacrifice, il rentre chez soi, satisfait et de bonne humeur. « Voici », dit-il, « ce que vais faire ; non, voici : je vais lui donner une vache, ou un cheval. La prière est venue à moi, comme la vache mugissante à son veau. Comme le charpentier [tourne] le siège du char, je tourne en mon cœur la prière. Ai-je donc bu du sōma¹ ? »

Pour les poètes védiques², la prière, « mets d'offrande façonné par le cœur »³, est un procédé qui apporte aux dieux joie et réconfort, et dont l'efficacité à cet égard est à peine inférieure à celle du sacrifice lui-même. Évidemment c'est à l'élément louange qu'elle doit la meilleure part de sa vertu : le dieu s'y complait ; le souvenir évoqué de ses anciens exploits lui donne force et vaillance pour les renouveler. Mais elle peut aussi se prévaloir auprès de lui d'autres qualités plus individuelles : tantôt le poète recommande sa prière à titre d'antique tradition léguée par ses pères ; tantôt il exalte son « bel hymne tout fraîchement composé qui jaillit de son cœur » ; « voici », dit-il, « je t'apporte ma parole nouvelle qui vient de naître ». Mais, par dessus tout, le poème doit être d'un art impeccable : le chantre l'a charpenté « comme un habile artisan [fabrique] le char de guerre » ; il l'a purgé de tout défaut, « comme on vanne le blé », « comme du beurre clarifié » ; « à Agni Vaiçvānara l'on apprête une prière neuve, brillante et belle, comme on filtre le sōma. » Ces prières, « nées de la pensée comme la pluie du nuage », courent vers le dieu comme les rivières coulent à la mer, comme les vaches se pressent à l'étable ; comme les vaches mères leur veau, elles le lèchent et mugissent à sa rencontre ; elles le caressent, elles l'étreignent, comme les épouses l'époux, comme les amantes l'amant ; elles le fortifient comme le

1. R. V. X. 119 ; supra p. 143.

2. Voir pour la justification : Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 277 sq., et II, p. 267 sq. ; Zimmer, *Altind. Leb.*, p. 337 sq.

3. R. V. VI. 16. 47.

breuvage enivrant. — « Par leurs hymnes, ceux qui font oblation de sōma accroissent la formidable vigueur d'Indra. » — « Si grand soit-il, il grandira encore, lui qu'exaltent les hymnes et les chants de louange. » — « Les prêtres, en célébrant Indra par leurs chants, l'ont fait grandir au point qu'il tuât le serpent. » — « De par l'hymne, ils attellent au large char dont le joug est large, les chevaux bais du dieu rapide, les coursiers qui traînent Indra et qui s'attellent par la parole. » — Cette dernière citation dépasse notre point de vue : l'hymne ne va plus seulement à charmer l'oreille du divin auditeur et à se concilier par la flatterie ses bonnes grâces; il apparaît ici doué d'une vertu magique à lui propre et du prestige mystique de la parole sainte. Nous voici revenus par un autre chemin à cette confusion de la prière et de la formule magique, qui, nous l'avons déjà vu, s'est produite au même titre et dans la même mesure que celle du sacrifice et du charme de sorcellerie¹.

DÉTAIL DES SACRIFICES ET FÉRIES.

Oblations quotidiennes, mensuelles et annuelles. — A la tête des solennités du culte védique, dont nous abordons à présent le détail, nous placerons les fêtes périodiques. En ce qui les concerne, à part quelques indices plus ou moins fuyants, le témoignage du Rig-Véda nous fait entièrement défaut, et nous ne nous en étonnerons pas, puisque l'antique poésie hymnique n'a presque point d'autre objet que le sacrifice de sōma. Mais la nature même de ces rites nous en garantit, quant au fond du moins, la très haute antiquité.

Les oblations périodiques sont quotidiennes, mensuelles ou annuelles. Des deux oblations diurnes, « sacrifice au feu » du matin et du soir, on peut douter, il est vrai, qu'elles aient eu, dans les intentions primitives des célébrants, le caractère

1. Sur la forme extérieure des incantations magiques et la façon dont elles sont censées opérer, voir la section de la magie.

d'un sacrifice véritable : on y reconnaîtra bien plus volontiers l'expression des soins matériels nécessaires à l'entretien du feu sacré¹. Mais, outre le sacrifice au feu, on fait, matin et soir, des offrandes d'aliments à tous les êtres : on arrête sa pensée sur les dieux et les génies qui président à la demeure et à ses entours ; on dépose de la nourriture sur le seuil, dans le mortier, sur le lit, dans la tonne à eau ; pour les défunts, on en répand dans la direction du sud, qui est leur séjour ; on jette pâture aux chiens et aux oiseaux ; on donne à manger aux femmes enceintes, aux enfants, aux vieillards.

Le mois a les deux sacrifices de la nouvelle et de la pleine lune ; l'année, principalement, les trois fêtes, distantes de quatre mois, qui se célèbrent aux jours de la pleine lune, en coïncidence approximative avec le début du printemps, de la saison des pluies et de l'hiver². Les deux syzygies, et particulièrement la pleine lune, puis à un moindre degré, le milieu de l'un des deux demi-mois lunaires, le 8^e jour de la lune décroissante, telles sont, dans la simple ordonnance du Vêda, les fêtes mensuelles. D'un calendrier de fêtes pareil aux fastes de l'ancienne Rome, où la fête eût pu tomber sur un jour quelconque du mois, il n'a jamais été et il ne pouvait guère être question dans l'Inde ; car le calendrier n'y eut jamais la fixité indispensable à cet effet, et il n'y avait pas non plus de centres de culte organisés et distincts, ni de collèges de prêtres, dont la concurrence pût se traduire par un semblable essai de fixation. Avec le temps, n'en doutons pas, le zèle religieux des prêtres prit de plus en plus nette conscience du droit égal de chacune de leurs nombreuses divinités à réclamer sa part d'offrande, et aussi s'ingénia-t-il à y satisfaire, mais non pas en créant des fêtes nouvelles : on se borna à convier aux anciennes une foule sans cesse grandis-

1. Il est probable que ce rite matinal et vespéral remonte à la première période védique, témoin R. V. IV. 2. 8, VII. 1. 6, et similaires. — Sur l'attisement matinal en tant que charme pour faire lever le soleil, cf. supra p. 91.

2. [Dans le comput complet, l'Inde a six saisons : printemps, été, pluies, automne, hiver et avant-printemps. — V. H.]

sante de dieux nouveaux. Il n'y a pas, du moins au stade d'évolution auquel nous apparaît le rituel dans nos textes, un seul sacrifice périodique exclusivement destiné à un des dieux du panthéon védique¹.

Aux syzygies on fait oblation de gâteaux : d'après les rituels, les déités les plus diverses participent à la fête; mais le principal invité paraît bien être Indra. Ce n'est pas que sa nature mythique ait le moindre rapport avec les phases de la lune : l'astre n'est ici que le cadran où on lit l'heure des honneurs à rendre au plus puissant des dieux. Je ne suis pas éloigné de croire que ce sacrifice, en sa fréquente récurrence, fut vraiment la pierre d'assise de l'ordonnance du culte². La nouvelle lune ou, plus généralement, la période de décroissance lunaire marquait aussi l'époque du repas funéraire pour les âmes des ancêtres.

Les fêtes diurnes et mensuelles demeurent essentiellement identiques, soit dans le rituel du feu unique ou celui des trois feux³. Au contraire, les fêtes annuelles, qui répondent à la division naturelle de l'année en saison chaude, humide et froide, n'appartiennent qu'à la liturgie solennelle. On a dû considérer que le fidèle qui n'entretenait qu'un seul feu n'avait point compétence ou dignité suffisante pour les célébrer. Bien qu'encombrées de rites de la dernière banalité, tels qu'en fabriquent à la grosse les liturgistes de la période récente, ces fêtes nous ont conservé des pratiques religieuses

1. Mais il en est tout autrement des sacrifices extraordinaires offerts en vue d'une grâce spéciale : ceux-ci, en principe, ne s'adressent qu'à une seule divinité, celle de qui on sollicite cette grâce.

2. Les textes rituels font alterner, respectivement, à la nouvelle et pleine lune, Indra-Agni et Agni-Sōma : Hillebrandt, *op. cit.*, p. III et 112. Mais il n'est pas vraisemblable, d'après les données du R. V., que dès l'époque la plus ancienne l'un des principaux services du culte fût célébré en l'honneur d'Agni-Sōma : cf. supra p. 77 sq. Tout porte à croire que nous avons là une innovation des bas temps, due à la prédilection bien connue des théologiens pour ce couple divin. D'ailleurs, l'identification postérieure de Sōma à la lune n'a pas dû peu contribuer à lui assurer une place à la fête de la pleine lune.

3. Cf. supra p. 296 sq.

visiblement anciennes et empreintes du cachet d'un véritable culte populaire. Chacune d'elles fait une place d'honneur aux Maruts, divinités que le védisme postérieur n'aurait probablement pas fait passer ainsi au premier plan si elles ne l'avaient déjà occupé. A la deuxième, celle du début de la saison des pluies, figure une oblation de fruits de karīra, qu'on jette par dessus les autres offrandes : l'emploi habituel de ces fruits dans le rituel nous fixe sur le caractère de la cérémonie ; c'est un charme de pluie¹, destiné à hâter la venue de la saison orageuse. « L'offrande de karīra, c'est pour la pluie, pour l'obtention de l'abondance de nourriture », dit expressément un Brāhmaṇa². Pour le constater en passant, c'est là, que je sache, dans l'ensemble des trois fêtes, absolument le seul trait qui vise un phénomène météorologique de l'année hindoue, mais non le seul de culte populaire.

A la même férie, en effet, on ajoute aux oblations ordinaires deux effigies en pâte de farine, surcollées de laine, représentant un bélier et une brebis, où l'on a donné aux organes de la génération une ampleur inusitée : rite assez clair ; il s'agit de la fécondité des troupeaux. Quant à l'offrande expiatoire qui y intervient, nous l'avons déjà étudiée plus haut³ : la raison qui l'y a fait introduire, c'est sans doute que, dans tout le cérémonial de la fête, la première place après les Maruts est dévolue à Varuṇa, le dieu de qui relèvent le péché et la pénitence⁴.

La troisième férie comprend un grand sacrifice funéraire, comme qui dirait une Commémoration des Morts : il se peut bien que l'antique fête hivernale des défunts, qui remonte à la période indo-européenne, ait été insérée à cette place dans le cadre du culte védique. Il s'y joint un sacrifice à

1. Cf. Taitt. Saṃh. II. 4. 9. 2 ; etc.

2. Maitr. Saṃh. I. 10. 12 in fine.

3. Cf. supra p. 272 sq.

4. Sur les Maruts et Mitra-Varuṇa en tant que dispensateurs de pluie, voir Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, p. 185, et cf. supra p. 169. — On peut penser aussi que Varuṇa figurait à la fête à titre de dieu de la pluie, et qu'à titre de dieu vengeur du crime sa présence entraîna l'annexion de l'oblation piaculaire.

Rudra Tryambaka, le formidable dieu-archer, pour préserver de ses atteintes les hommes et le bétail, et leur assurer la vertu des remèdes qu'il dispense. Dans un carrefour, séjour favori des déités malfaisantes, on lui offre autant de gâteaux que la famille compte de membres, et un de plus¹, qu'on enfouit dans une taupinière : « voici ta part, ô Rudra; la taupe est ton animal ». « Ce faisant, on lui assigne la taupe parmi les animaux : ainsi il ne fait point de mal aux autres bêtes », explique un Brāhmaṇa². On dit tout bas : « Nous avons donné sa part à Rudra, au dieu Tryambaka, pour qu'il nous fasse du bien, pour qu'il nous rende heureux, pour qu'il nous mène au but certain. Tu es remède³ : remède pour les bêtes à cornes, remède pour le cheval et l'homme, prospérité pour le bélier et la brebis. » On fait le tour du feu, trois fois vers la gauche et trois fois vers la droite, en frappant des mains, respectivement, sur la cuisse gauche et sur la cuisse droite. Les jeunes filles que le mariage n'a pas encore fait sortir de la famille prennent part au cortège et prient Rudra Tryambaka, qui procure à la vierge un époux : « comme la courge de sa tige, puissé-je me détacher d'ici, non de là ! » c'est-à-dire « de la maison paternelle, non du foyer conjugal ». A la fin, on jette en l'air les restes des gâteaux sacrés, puis on les ramasse et on les dépose dans deux corbeilles, qu'on suspend très haut aux deux bouts d'une poutre en équilibre : c'est le viatique offert à Rudra, pour qu'il s'en aille bien loin sans nuire aux hommes.

Tels sont les éléments caractéristiques et visiblement traditionnels du rituel des trois saisons. La quatrième fête qui s'y est superposée, le Çunāsīriya, n'est probablement qu'une addition artificielle imaginée par les théoriciens du sacrifice. Ainsi que l'indique son nom, elle est à l'adresse de certains

1. Tout comme, dans le rite expiatoire ci-dessus, on apprête les assiettes de pâte cuite qui serviront de dépotoirs pour les péchés de la famille, autant que celle-ci compte de membres, et une en plus : p. 272.

2. Çatap. Br. II. 6. 2. 10.

3. C'est sans doute à Rudra qu'on parle.

génies propices à l'œuvre de la charrue. Comme les trois autres embrassent dans leur orbite les douze mois de l'année, cette fête des laboureurs se trouve nécessairement confinée au treizième mois ou mois intercalaire, qui établit la péréquation de l'année lunaire et de l'année solaire¹; mais il va de soi que cette affectation arbitraire est tout à fait étrangère à son caractère primitif².

Parmi les fêtes annuelles se placent aussi les survivances qu'ont laissées dans le culte les vieux rites des solstices ou, plus exactement, du solstice d'hiver³. Elles terminent, dans la liturgie officielle, une série de sacrifices de sōma, qui, jour pour jour, durant toute une année, ont suivi le cours du soleil : en d'autres termes, elles sont incorporées dans le rituel du sōma ; mais le tissu sacerdotal laisse à découvert la trame de folklore qu'il n'a point assimilée. « On bat les tambours ; [le prêtre] frappe le tambour de terre ; les faiseurs de bruit font du bruit⁴ » : ces manœuvres ne peuvent avoir pour but que de mettre en fuite les esprits malins et les revenants, dont la saison noire accroît la puissance sinistre. Un Ārya et un Çūdra se disputent un disque de peau blanche, où la tradition indigène reconnaît avec raison un symbole du soleil⁵ : le Çūdra se voit contraint de le lâcher, il s'enfuit ; l'autre le poursuit, le frappe du disque, le jette à terre. Rien de plus clair, semble-t-il : le soleil risque de tomber au pouvoir de noirs ennemis ; mais le peuple aryen l'en défend et le

1. Voir les détails dans Weber, *Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse*, 1861, p. 336.

2. Outre cette fête et celle des prémices (infra p. 380), on constate encore quelques rites agricoles en général peu caractérisés : voir notamment les sources que j'ai colligées, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 304, n^{os} 23-25, et Kauç. S. 20 et 24. 1-2.

3. Voir surtout l'étude si pleine d'intérêt de M. Hillebrandt, *die Sonnenwendfeste in Alt-Indien*, in *Roman. Forsch.*, vol. V. Je ne puis cependant souscrire à sa théorie d'interversion, suivant laquelle le Mahāvratā aurait été originairement une fête de mi-été.

4. Çāṅkh. Çr. S. XVII. 14. 10 sq. — Le « tambour de terre » est la peau d'un animal de sacrifice, tendue sur un trou de résonnance creusé en terre ; on en bat avec la queue du même animal.

5. Cf. supra p. 74 et n. 1.

reconquiert. C'est encore sans doute le soleil, — « l'escarpolette d'or qui se balance au ciel », comme l'appelle le Rig-Véda (VII. 87. 5), — que figure l'escarpolette où s'assied l'un des prêtres. De l'empan de sa main droite il touche le siège et la terre, en disant : « le grand s'est uni à la grande, le dieu s'est uni à la divine » ; c'est-à-dire, selon toute apparence, que le soleil a atteint sa position la plus basse, la plus voisine de la terre. Suivent quelques pratiques qui n'ont avec le cours de l'astre aucun rapport direct : dans un enclos un couple fait œuvre de chair ; on perce de flèches une peau de vache. Des jeunes filles dansent autour du feu, portant sur leurs épaules des urnes pleines d'eau, qu'elles finissent par y répandre, et chantant des refrains :

« Bon sentent les vaches. Voici le doux suc !

Bon parfum sentent les vaches. Le doux suc !

Les vaches sont mères du beurre. Le doux suc !

Qu'elles se multiplient chez nous. Le doux suc !

Les petites vaches, nous allons les baigner. Le doux suc ! »

La pensée dominante, en tout cela, c'est celle de la fécondité de la nature et des hommes : l'œuvre charnelle n'a pas d'autre sens. Quant aux flèches, elles doivent sans doute percer la nuée, pour que tombent les lourdes pluies d'hiver et que les troupeaux de vaches se désaltèrent. La naïve grossièreté des coutumes populaires apparaît ici intacte, en contraste avec les raffinements de technique sacerdotale qui l'encadrent.

Le cours de l'année appelle aussi la fête ou plutôt les fêtes des prémices, une pour chacun des fruits de la culture¹. Le rituel s'est efforcé de les faire coïncider, en autant d'approximation du moins que le permettait leur nature, avec les fêtes des syzygies, points de repère fixes de la périodicité liturgique².

1. Cf. supra p. 260, et Lindner, *Festgruss an Böhrlingh*, p. 79 sq.

2. Cf. Kaushit. Br. IV. 12, et la *Paddhati* sur Kātyāy., éd. Weber, p. 346 sq. — Quand la fête en question tombe sur la nouvelle lune, on la célèbre après le sacrifice de la néoménie ; elle précède, au con-

Enfin, certaines époques ramènent des rites obligatoires, qui toutefois sont étrangers au rituel des trois feux et dont le seul feu domestique fait tous les frais : le sacrifice pour la prospérité des troupeaux, à la pleine lune du mois āçvayuja (commencement de l'automne)¹ ; les rites du culte des serpents, qui sont probablement d'introduction plutôt récente², et qui se célèbrent au moment de l'année où les reptiles deviennent le plus dangereux (pleine lune des mois çrāvāṇa, ou juillet-août, et mārگاçīrsha, ou novembre-décembre) ; surtout les trois fêtes des Ashṭakās, pendant les mois d'hiver³, au dernier quartier de la lune. Cette époque concorde bien avec la destination que les témoignages écrits, d'ailleurs vagues et contradictoires, autoriseraient à leur assigner : c'est certainement en l'honneur des Mânes que sont instituées les Ashṭakās : elles répondent, dans le culte domestique, à la fête des morts qui dans le rituel des trois feux a été rattachée à la dernière des trois fêtes des saisons¹. On y offre aux Mânes les boules de pâte du sacrifice funéraire ordinaire et une victime animale. « Si pauvre qu'il soit, (le sacrifiant) fêtera l'Ashṭakā en immolant un animal ; à défaut, il apprêtera un gâteau d'offrande ; à défaut, il jettera du fourrage à une vache ; à défaut, il ira au bois et y allumera un feu de

traire, celui de la pleine lune, si elle coïncide avec lui. Le sens de la prescription est clair : ces fêtes doivent être célébrées, en tout état de cause, durant la période propice de la lune croissante.

1. Parmi les autres pratiques qui concernent le bétail, je mentionne ici le sacrifice du bœuf à Rudra (*çūlagava*) et le « lâchement du taureau » (*çrshōtsarga*). Sur ces rites et similaires, voir : les sources que j'ai réunies, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 304, n° 26 ; Kauç. S. 19, 21. 1 sqq., 24. 19 sqq., 51. Il ne m'est pas possible d'en traiter ici en détail, non plus que des usages agricoles.

2. Cf. supra p. 57, et l'ouvrage de M. Winternitz dont on y trouvera la référence.

3. La plus récente étude sur ces fêtes est celle de M. Caland, *Altind. Ahnencult*, p. 166 sqq.

4. Cf. supra p. 377. — Dans celle qui est dite *ēkāsṭhakā* et qui coïncide à peu près avec le solstice d'hiver et le nouvel an, le culte des morts se surcharge de traits empruntés au cours naturel et liturgique de l'année : A. V. III. 10 ; *Ind. Stud.*, XV, p. 145 sq., XVII, p. 219 sq., etc.

brandes, en disant : ceci est mon Ashṭakā. Mais rien ne saurait le dispenser de faire quelque chose¹. »

Le Pravargya. — Au moment de passer du calendrier ferial de l'Inde à la liturgie du sōma, nous nous arrêterons tout d'abord à une solennité que la tradition nous donne pour une partie intégrante et un rite introductif du sacrifice de sōma, mais qui très probablement en fut indépendante à l'origine : c'est l'oblation de lait chaud aux Aṣvins (pravargya, gharma²). On chauffe un vase haut d'un empan³, posé sur une plaque d'argent et recouvert d'une plaque d'or; on y verse le lait d'une vache et d'une chèvre⁴; on en fait offrande aux Aṣvins, et le sacrifiant en boit sa part. Le rituel prescrit de renouveler cette cérémonie matin et soir, durant une série de jours qui précède le sacrifice principal, celui de sōma⁵; mais le Rig-Véda ne paraît encore la connaître que comme rite matinal, conformément au caractère mythologique des Aṣvins. Un de ses hymnes (V. 76) débute en ces termes : « Agni a illuminé la face de l'Aurore; vers les dieux s'est élevée la parole des hommes pieux : venez donc, ô Aṣvins, ô cochers, venez au breuvage bouillant qui se gonfle. » Ailleurs (VII. 33. 7) on nous parle des breuvages fervides qui accompagnent l'aurore.

Quel a pu être le sens primitif de cette pratique? Pour moi, si j'osais hasarder cette hypothèse, j'y verrais volontiers un acte de magie à l'adresse du soleil⁶. « C'est du soleil qu'ils

1. Gōbh. G. IV. 1. 18 sqq. Selon que ce feu brûle bien ou mal, il présage bonheur ou malheur: Taitt. Saṃh. III. 3. 8. 5. — Le feu est-il une survivance de pratique liée au solstice? — On allume d'ailleurs aussi un feu de broussailles pour apaiser l'âme d'un créancier défunt: Kauç. S. 46. 40.

2. Voir notamment: Garbe, *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XXXIV, p. 319 sqq.; Haug, *Aitar. Br.*, II, p. 41 sqq.; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 299, n. 4.

3. Çatap. Br. XIV. 1. 2. 17; Kāty. XXVI. 1. 16; Taitt. Ār. V. 3. 3; et cf. supra p. 74.

4. Sur d'autres oblations accessoires, cf. supra, p. 313, n. 1.

5. Pour plus de détail, *Ind. Stud.*, IX, p. 219.

6. M. Geldner (*Ved. Stud.*, II, p. 135), à la faveur de Ait. Br. I. 22. 14, y voit tout autre chose. A mes yeux l'interprétation du rite

ont apporté le gharma », constate déjà le Rig-Véda. La chaleur du liquide symbolise l'ardeur du soleil, que le sacrifice se propose de maintenir, de fortifier, surtout de faire passer à l'état de vertu dans le sacrificiant. La documentation à cet égard ne saurait être, naturellement, que récente, tout en étant védique; mais enfin, dans le cérémonial comme dans les formules qui l'accompagnent, le motif dominant est constamment celui de la chaleur, avec allusions spéciales et fort claires à la chaleur solaire. Nous avons déjà traité des observances attachées à la révélation du mystère du pravargya¹: le disciple qui s'apprête à la recevoir ne doit, en plein soleil, ni se couvrir, ni cracher, ni uriner; ainsi du sacrificiant qui offre le gharma. On établit donc entre eux et le soleil un étroit rapport d'affinité. Parmi les formules du pravargya², citons la prière à Savitar « dont l'élan sublime a éveillé la lumière et la fait luire; le sage à la main d'or a de son autorité créé le soleil ». — « Trois fois le jour nous avons médité les noms du soleil. » — « J'ai vu le gardien qui jamais ne repose, allant et venant par ses chemins »: qui ne reconnaîtrait le soleil³? — Voici maintenant quelques-unes des formules du Yajur-Véda adressées ou relatives au pot surchauffé⁴. — « Le feu luit, venu ici avec le feu, avec le dieu Savitar, avec le soleil. » — « Au cœur toi [je te voue], à l'esprit toi, au ciel toi, au soleil toi. » — « Au rayon du soleil, qui dispense la pluie⁵, je te présente en offrande. » — « Remplis d'ardeur l'ardeur du soleil. » — « Tu es le soleil, donne-moi le soleil. » — « Les uns⁶ en chantant ont composé le grand hymne: par

par un *dēcamithuna* n'est qu'une des mille fantaisies arbitraires qui émaillent les Brāhmaṇas: s'il en était ainsi, le sens se marquerait bien plus clairement, soit dans le rite même, soit dans les formules qui l'accompagnent.

1. Cf. supra p. 360.

2. Aṣṭ. Çr. S. IV. 6. 3; R. V. I. 164. 31.

3. Aussi la tradition des Brāhmaṇas ne s'y est-elle pas trompée: Çat. Br. XIV. 1. 4. 9 et Taitt. Ar. V. 6. 4 sont très explicites en ce sens.

4. Taitt. Ar. IV. 7. 1-2, IV. 8. 4, IV. 17. 1.

5. Sur cet ordre d'idées, cf. p. 384, n. 2 in fine.

6. Les Aṅgiras. Cf. R. V. VIII. 29. 10.

là ils ont fixé le soleil ; par là ils ont fait luire le soleil. » — Et c'est encore dans le même ordre d'idées que se meuvent les commentaires dont les Brāhmaṇas surchargent chacune des prescriptions rituelles¹ : ils ne se lassent pas de redire que la fête du gharma, ou le pot au feu, c'est le soleil².

D'autre part, le contenu qui y bout, le lait blanc, y symbolise très probablement la lumière du soleil. « Tu es splendeur, tu es lumière », lui dit le prêtre³, et une stance du

1. Taitt. Ār. V. 4. 8, V. 9. 2, V. 11. 5 ; Çat. Br. X. 2. 5. 5 et 15, XIV. 1. 3. 6 et 17, XIV. 2. 1. 3, XIV. 2. 2. 12 ; etc.

2. Dans le rituel du sōma est englobée « l'oblation chaude de lait aigri » (*dadhigharma*), dont les textes eux-mêmes constatent l'étroite relation avec le gharma ordinaire : *Ind. Stud.*, X, p. 382. Comme de celui-ci, on en fait l'application à la marche du soleil : « le soleil est parvenu au milieu de sa course », dit une stance d'un hymne qui s'y rapporte, R. V. X. 179. 2. — Je signalerai en outre un passage fort important de l'hymne des grenouilles, R. V. VII. 103. 8-9 : les grenouilles qui, tous les ans, au retour de la saison humide, élèvent leur voix, sont comparées à des prêtres qui tiennent une session de sacrifices d'une année entière, à des « brahmanes qui célèbrent le sacrifice de sōma, à des *adhvaryus* qui suent devant le chaudron ardent ». « Ils gardent l'observance divine du duodécimal (l'année) ; ces hommes ne négligent pas le temps régulier. Lorsque, dans le cours de l'année, la pluie est venue, les chaudrons surchauffés sont mis au repos. » Suivant le rituel postérieur, on doit remiser le chaudron la veille du jour où commencent les pressurages de sōma : *Ind. Stud.*, X, p. 365. On a l'impression que le chaudron ardent des grenouilles n'est pas sans rapport avec l'ardeur du soleil, qui précède la saison des pluies : la pluie venue, les sacrificateurs remettent le chaudron. Le R. V. lui-même semble donc confirmer notre idée, que l'oblation de lait chaud est un charme de magie à l'adresse du soleil et de son ardeur. D'autre part, lorsqu'il associe dans ce rite à la chaleur solaire l'idée de la pluie qui va jaillir, son témoignage concorde parfaitement aussi, soit avec la formule qu'on vient de lire (p. 383), adressée au rayon « du soleil qui dispense la pluie », soit avec ce passage de Brāhmaṇa : « Ils regardent le [chaudron] resplendissant ; du [ciel] resplendissant le dieu de la pluie envoie la pluie : c'est ainsi que le dieu de la pluie envoie la pluie ; et les créatures prospèrent » (Taitt. Ār. V. 6. 11). Du même esprit paraît relever l'emploi, dans cette oblation, d'une stance du R. V., qui dépeint Indra suivant les eaux à la course et regardant les bordures qui enclosent le soleil : X. 139. 4, et cf. Taitt. Ār. IV. 11. 7.

3. Taitt. Ār. IV. 12. 1.

Rig-Véda¹, louant Indra d'avoir « éveillé le cuit dans les crues » — le lait dans les vaches — et « conduit le soleil au sommet du ciel », place sur la même ligne les deux exploits. Donc, en chauffant le lait, on infuse de la chaleur au soleil; et, lorsque plus tard, obéissant à une tendance que nous avons maintes fois eu l'occasion de constater, l'opération magique d'autrefois a revêtu l'apparence d'une oblation à la divinité, quels dieux y ont pu mieux prétendre que ces Açvins, rois du ciel matinal avant le lever du soleil ?

Le Sacrifice de Sōma. — Au dessus de tous les services divins, et sans comparaison, plane dans la littérature védique le Sacrifice de Sōma. On peut se demander toutefois si cette prédominance était aussi réelle dans la pratique qu'elle apparaît dans la théorie. La considération dont il jouit dans le cercle relativement étroit des écoles sacerdotales, qui avaient intérêt à l'exalter et se complaisaient à y déployer leurs talents poétiques ou leur fantaisie de mystiques raffinements, ne prouve rien quant à la vie religieuse des classes populaires, où il a pu n'avoir qu'une importance infiniment moindre. Peu de gens, à coup sûr, étaient en mesure de faire les frais d'un sacrifice de sōma : là où on le célébrait, il ne devait tout au plus être, pour les masses, qu'un pompeux et inintelligible spectacle, auquel elles assistaient sans en saisir les phases. En fait, soit dans les descriptions anciennes qui touchent à la vie populaire de l'Inde, en tant du moins qu'elles ne sont pas spécialement védiques, soit encore dans la vieille littérature bouddhique, on ne voit pas que cette cérémonie tienne une place importante.

Le sacrifice de sōma n'avait pas, dans le calendrier, de place fixe; aucune, en tout cas, qui approchât du type de fixité des fêtes jusqu'à présent décrites. Les textes modernes enseignent qu'on le célèbre au printemps, ou même qu'il est obligatoire tous les printemps²; mais on ne saurait dire si

1. VIII. 89. 7, qui contient en outre une allusion à l'échauffement du gharma.

2. Les textes liturgiques prescrivent également un sacrifice animal

cette règle relève d'une antique tradition; et, au surplus, elle semble signifier simplement que le printemps est la saison la plus favorable, sans le donner pour une époque en rien comparable à ce que sont les syzygies pour les sacrifices mensuels. Le sacrifice de *sōma* est, avant tout, une solennité extraordinaire, due à la libéralité toute gracieuse d'un riche et puissant personnage, et la prescription ci-dessus ne lui ôte rien de ce caractère.

Les gâteaux d'offrande et les victimes animales peuvent, suivant les circonstances, changer d'adresse dans le sacrifice. Il en est tout autrement du *sōma* : encadré dans la rigide liturgie des trois pressurages du matin, de midi et du soir¹, il doit être successivement offert à tel dieu, puis à tel autre, suivant un ordre qui dans le détail admet bien quelques additions, mais qui en principe est fixé une fois pour toutes. L'intention qui y préside est évidemment de festoyer toutes les divinités² : les principales y sont invitées chacune à part et nominalement; pour la foule innombrable des autres, il y a une oblation à « Tous les Dieux ». Bref, le sacrifice de *sōma* est le banquet solennel des dieux et des prêtres; mais, parmi ces convives, Indra à lui seul tient une place exceptionnelle. On a vu que les hymnes et les formules le distinguent de tous les autres dieux comme buveur émérite, que pour lui l'aigle a ravi le *sōma* et qu'à l'ivresse il a dû ses héroïques exploits³; le rituel, de son côté, lui fait égale-

annuel (*nirūdhapaçubandha*), au sujet duquel les données d'époque sont flottantes et très incertaines: Schwab, *Thieropfer*, p. xiv.

1. Éventuellement, le triple service diurne pouvait se prolonger par une veillée nocturne (*atirātra*), déjà instituée au temps du R. V. Il est probable que cette même époque connaissait déjà aussi, au moins dans leurs rudiments, les services de *sōma* plus complexes, s'étendant sur un grand nombre de journées. — Le rituel de l'Avesta paraît avoir comporté deux pressurages. C'est en ce sens, et avec raison, je crois, qu'on interprète Yasna X. 2; voir pourtant J. Darmesteter, *le Zend-Avesta*, I, p. 98, mais aussi I, p. LXXXII, et Haug, *Aitar. Br.*, introd., p. 16, n. 11.

2. A la seule exception de tel dieu sinistre, comme Rudra; infra, p. 391, n. 2.

3. La proposition, pour ce qui concerne la poésie des hymnes du

ment la part du lion. Au pressurage du matin déjà, en concurrence avec d'autres dieux, et accouplé avec tel ou tel d'entre eux, il se voit à diverses reprises adresser des libations et des louanges. Le pressurage de midi, qui est comme l'apogée du sacrifice, lui appartient tout entier¹ : c'est là qu'on exécute les mélodies les plus solennelles du culte, le *br̥hat* et le *rathaṃtara*, sur des paroles qui ne glorifient qu'Indra : le rituel védique moderne prescrit pour cette phase quatre grandes litanies à Indra, une pour chacun des quatre prêtres récitant de la liturgie du *sōma*² : tout concourt à exalter la majesté souveraine de ce dieu sans second. Enfin, au troisième pressurage, en commun avec d'autres dieux, Indra reçoit encore sa part³. « Le matin, ô maître des chevaux bais, tu as bu le suc ; le pressurage de midi est ton lot exclusif : bois maintenant avec les *Ṛbhus*, les donneurs de trésors, que tu as faits tes amis, ô Indra, en considération de leurs beaux ouvrages » (R. V. IV. 35. 7).

Dans l'Avesta comme dans le Vēda, les libations de la liqueur enivrante vont à tous les dieux. La préséance que le Vēda assure à Indra remonte-t-elle à un rituel préhistorique où elles auraient été le partage exclusif du dieu de l'orage ?

R. V., n'a presque pas besoin d'être justifiée : que l'on considère, p. ex., VIII. 2. 4, VIII. 3. 20, et dans I. 139, le ton si caractéristique de la st. 6. Pour ce qui est de la teneur des formules liturgiques, j'en détache une du rituel relatif à l'achat du *sōma* : « [O *Sōma*,] descends dans la cuisse droite d'Indra ; va volontiers à celui qui te reçoit volontiers, amical à l'amical » *Vāj. Samh.* 4. 27. En voici une autre, pour l'instant où l'on bénit le *sōma* en le touchant (cf. *Ind. Stud.*, X, p. 363) : « Tige à tige, ô dieu *Sōma*, fortifie-toi pour Indra le conquérant de trésors ! qu'Indra se fortifie pour toi ! fortifie-toi pour Indra ! » *Vāj. Samh.* 5. 7. Ailleurs encore, au cours des apprêts du *sōma*, on glorifie Indra comme le destinataire de l'oblation : *Vāj. Samh.* 6. 30 et 32.

1. A cela près seulement que la première partie du service s'adresse à « Indra accompagné des *Maruts* » : ainsi les *Maruts* y ont part ; encore n'est-ce pas à titre indépendant, mais comme escorte d'Indra.

2. Plus, pour le *hōtar*, la litanie à « Indra accompagné des *Maruts* », qui ouvre la cérémonie : cf. la note ci-dessus.

3. Voir p. ex. la formule *Kātyāy.* X. 5. 9, qui met Indra au premier rang.

Il serait oiseux de discuter une question que rien ne permet de jamais espérer résoudre.

Sur les conviés secondaires, notre documentation n'est pas moins riche. Nous avons d'abord la litanie qui au pressurage du matin tient la première place parmi les récitations prescrites au principal récitant, au hōtar¹ : c'est le *praūga-çastra*, ou « litanie du timon ». On en restitue avec une entière certitude la forme antique et contemporaine du Rig-Véda ; car ce recueil en offre même plusieurs variantes². A quelques modifications près, l'ordre y est ainsi fixé : Vāyu, le Vent, sans doute parce qu'il est le plus rapide des dieux et que, arrivant le premier au sacrifice, il a de temps immémorial bu les prémices de la liqueur ; puis, le couple Indra-Vāyu, le couple Mitra-Varuṇa, les deux Aṣvins, Indra derechef, Tous les Dieux, et enfin Sarasvatī. Cette énumération comprend en somme toutes les principales déités invitées au sōma. Le rituel postérieur y ajoute des litanies, récitées par les trois acolytes du hōtar, à Mitra-Varuṇa, à Indra et au couple Indra-Agni : il n'y a donc ici qu'Agni en plus des autres, et non pas même seul, mais en compagnie d'Indra ; il ressort d'ailleurs de plusieurs hymnes du Rig-Véda que ce couple divin, lui aussi, a dû être dès une haute antiquité admis au festin de sōma³.

1. C'est la seconde des deux grandes récitations (*çastra*) du hōtar. La première s'adresse à Agni, mais dans un but tout différent de celui des litanies qui suivent : on ne l'invite pas, comme les autres dieux, à venir boire le sōma ; on l'invoque à titre de dieu sacrificateur et célébrant.

2. Voir sur ce point les pénétrantes analyses de Bergaigne, *Rech. sur l'hist. de la lit. véd.*, p. 31 sq. — M. Hillebrandt, qui a colligé quelques-unes de ces variantes (*Ved. Myth.*, I, p. 258), pense qu'elles nous laisseraient entrevoir un peu de la préhistoire de l'institution ; pour moi, j'en doute fort. Si, par exemple, Vāj. Samh. 19. 26 « ne nomme que les Aṣvins » comme destinataires de la libation du matin, — l'assertion, au surplus, n'est pas exacte de tout point, — la comparaison du rituel de la sautrāmaṇī, auquel appartient ladite stance, montre assez comment ils ont été promus à cette fonction, presque dénuée d'intérêt pour la question qui nous occupe.

3. L'ordre ci-dessus, induit de la teneur des récitations du hōtar, concorde parfaitement, en général, avec celui qui ressort des for-

Le pressurage de midi, on l'a vu, ne concerne que le seul Indra, auquel s'adjoignent toutefois les Maruts, ses compagnons ordinaires.

Le pressurage du soir, suivant le rituel védique moderne, comprend des libations aux Ādityas, à Savitar, à Tous les Dieux, à Agni en tant qu'il est escorté des épouses divines, à Indra en tant que maître des chevaux bais. L'ordre des litanies est tant soit peu différent : il y en a deux : la première à Tous les Dieux, divisée à son tour en séquences à Savitar, au Ciel et à la Terre, aux Ṛbhus, à Tous les Dieux ; la seconde à Agni accompagné des Maruts, qui contient, entre autres bigarrures, quelques stances aux déesses. A mon sens, cet ordre s'écarte très sensiblement de celui qui devait être en usage au temps du Rig-Véda : il ressort évidemment de ce recueil que le troisième pressurage revenait en majeure partie aux Ṛbhus, soit seuls, soit en compagnie d'Indra, tandis que le rituel postérieur les a réduits à la portion congrue¹. En ce qui touche les Ādityas² et le groupe assez insolite, étant donné leur nature respective, qui unit Agni

mules préférées par l'adhvaryu au fur et à mesure des puisages de libations : Vāj. Saṃh. 7. 1 sqq. La discussion des divergences de détail nous entraînerait trop loin. Remarquons seulement que Vāj. Saṃh. 7. 24-25 n'autorise nullement à admettre une libation exclusivement adressée à Agni Vaiçvānara : cf. Kāty. X. 7. 7, et le commentaire sur Kāty. X. 7. 10. — A ce tableau sommaire du pressurage du matin et de ses divinités, ajoutons que, dès le temps du R. V. (I. 15, II. 36-37), il s'y joignait une série de douze libations, qui correspondaient aux six offices sacerdotaux du hōtar, du pōtar, du nēshṭar, du brahman (c'est-à-dire du brāhmaṇācchamsin) et du praçāstar, et en même temps, semble-t-il, aux douze mois de l'année. Les déités destinataires sont, dans leur ordre, les six premières correspondant aux six officiants : Indra, les Maruts, Tvashṭar, Agni, Indra encore, Mitra-Varuṇa ; puis, quatre fois « le Dispensateur de richesse » (Draviṇōdās), les Açvins et Agni. Cette corrélation établie entre les divinités et les prêtres me paraît avoir bien moins de portée que ne lui en attribue M. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 262.

1. Une trace subsiste de la dignité dont ils sont déçus : le chant qui accompagne le filtrage du sōma au pressurage du soir s'appelle « le chant de la clarification des Ṛbhus ». Cf. aussi Hillebrandt, *op. cit.*, I, p. 257.

2. Cf. R. V. VII. 51.

aux Maruts¹, le Rig-Véda, il est vrai, confirme leur participation au banquet de sōma; mais le témoignage en est si indigent, qu'on est fort naturellement amené à ne voir dans cette pratique qu'une singularité propre à quelques familles sacerdotales, puis ultérieurement généralisée dans le culte officiel. Les déesses, elles aussi, sont déjà buveuses de sōma dans le Rig-Véda; et l'invitation qui associe à leur maître les coursiers d'Indra, est tout à fait dans l'esprit des hymnes qui le composent, sans qu'il en faille conclure qu'elle y figurât déjà au rang et sous la forme que lui assigne le rituel postérieur. Mais, quant à la libation à Savitar, je la crois nettement étrangère à l'ancienne liturgie: si dès ce temps on la lui eût versée, comment expliquer qu'aucun des hymnes que lui consacre le Rig-Véda n'y contienne la plus légère allusion²? Toute libation est accompagnée d'une stance oblatoire (*yājyā*): n'est-il pas piquant de constater que, pour se procurer une *yājyā* adressée à Savitar, la liturgie dut la chercher en dehors du Rig-Véda ou plutôt la composer elle-même tout exprès³?

Il n'était pas hors de propos d'insister quelque peu sur ces détails, afin de préciser la relation du sacrifice de sōma avec les diverses divinités qui se sont chronologiquement succédé dans le panthéon védique. Le dieu suprême et presque unique du védisme postérieur, Prajāpati le Créateur, a bien pu s'y introduire dans des rites accessoires, dont le caractère adventice et moderne demeure toujours aisément reconnaissable; mais au principe et à l'essence de ce sacrifice il reste entièrement étranger. Or ce qui est vrai de Prajāpati l'est à peu près de Savitar: ce dieu, que célèbrent nombre d'hymnes du Rig-Véda, est sans doute plus ancien que Prajāpati; mais tout concourt à le faire ranger, de par sa nature et son nom

1. Cf. R. V. V. 60 et III. 26. Ce dernier, il est vrai, ne parle pas du banquet de sōma; mais voir les fines remarques de Bergaigne, *Rech. sur l'hist. de la lit.*, p. 39.

2. Car on ne saurait donner pour concluants R. V. IV. 34. 8, IX. 81. 4, ou similaires.

3. Çāṅkh. VIII. 3. 4; Āçval. V. 18. 2.

abstrait¹, — « l'Excitateur », — parmi les créations relativement modernes du sentiment religieux. On vient de définir sa situation au regard du sacrifice de sōma : les textes védiques récents lui assurent une place à ce banquet, mais le Rig-Véda semble l'en exclure : preuve évidente que, dès cette époque, le rituel avait acquis et garda, un temps au moins, une fixité suffisante pour interdire l'accès aux dieux de nouvelle création². C'est ainsi, — et l'on en a déjà fait la remarque³, — que dans une certaine mesure Agni lui-même se trouve exclu du groupe des dieux buveurs de sōma : on ne lui en offre qu'à titre accessoire, à la suite de quelque longue série de déités et en raison de ses rapports particuliers avec l'un des prêtres du groupe auquel répond spécialement ce groupe divin⁴; ou bien encore en compagnie d'Indra⁵, qui lui communique alors quelque chose de sa propre nature; mais il n'y a point droit par lui-même, et les honneurs qu'il reçoit à cette occasion sont fort loin de correspondre à la situation importante que lui fait partout ailleurs l'esprit du Rig-Véda. Dans cette liturgie du sacrifice de sōma l'on entrevoit encore la survivance d'un âge où Agni n'était pas monté à ce rang, où il n'était que le serviteur des dieux, et non un dieu qui allât de pair avec les grands célestes.

Nous avons vu plus haut⁶ comment se contrariaient ou se fondent dans le culte védique les deux conceptions du sacrifice, tantôt acte de libéralité destiné à gagner la faveur divine, tantôt opération magique propre à influencer le cours des

1. Cf. supra p. 53.

2. Il est à croire qu'en principe Rudra, lui aussi, est exclu; cf. pourtant R. V. I. 122. 1. Mais ici l'exclusion repose sur un tout autre motif, la répugnance pour l'approche du dieu malfaisant. L'Ait. Br. (III. 34) traite de la récitation d'une certaine strophe qu'on lui adresserait pour le conjurer, et dans cette récitation même éclate la terreur qu'il inspire : le mot « (viens) ici » et le nom de Rudra, qui figurent au texte original, sont remplacés par d'autres mots, de peur que le dieu n'arrive à l'appel.

3. Cf. supra p. 87.

4. Cf. supra, p. 388, n. 3.

5. Ou des Maruts : supra, p. 87, n. 2.

6. P. 267, etc.

événements. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir attribuer au sacrifice de *sōma* une efficacité accessoire : il est un charme de pluie, non pas en ce sens, au moins à l'origine, qu'il concilie la bienveillance des dieux dispensateurs de pluie, mais en tant que de sa propre force il fait tomber les eaux du ciel. Faire jaillir le suc des tiges qui le recèlent, le laisser filtrer goutte à goutte à travers la laine, ce sont autant d'opérations symboliques toutes pareilles à celles que pratiquent couramment les faiseurs de pluie : en reproduisant artificiellement le phénomène qui humecte la terre et les plantes, on devait s'attendre à ce que la nature rendit eau pour eau. Aussi bien *Sōma* qui se filtre est-il fils de *Parjanya*, dieu de la pluie, qui l'a engendré en fécondant le sol d'où il est issu : il est donc, lui aussi, un dispensateur de pluie. — « Il est né de la semence du ciel gonflée de lait. » — « Il crée l'eau, il fait pleuvoir le ciel. » — « Fais jaillir vers nous les ondées célestes. » — « Clarifie-toi pour nous en pluie, en flots qui coulent du haut du ciel¹. » — Les invocations de ce genre reviennent à tout propos.

— Les textes qui traitent du sacrifice de *sōma* décrivent avec une prolixité abondante tous les détails de l'action qui se déploie sur l'emplacement sacré, et le tableau qu'ils nous en présentent vaut sans doute aussi, dans les grandes lignes, pour la période du *Rig-Véda*. Là s'est rassemblée une foule de spectateurs, prêtres et laïques². Sur l'aire unie, sans arbres, mais tapissée de gazon, qui domine les alentours, brûlent les trois feux qu'encadre la jonchée d'herbes sacrées³. Entre

1. R. V. IX. 74. 1, 96. 3, 39. 2, 49. 1. De la masse des stances qui comparent à la pluie le *sōma* qui se clarifie, ou le donnent pour dispensateur de l'eau du ciel, je détacherai encore : IX. 17. 2, 22. 2, 41. 3, 49. 3, 57. 1, 65. 3 et 24, 69. 9, 74. 3 et 7, 88. 6, 89. 1, 96. 14, 97. 17, 106. 9, 108. 10. Cf. en outre : *Taitt. Samh.* II. 4. 9. 2, et *Bergaigne, Rel. Véd.*, I, p. XII et 214 sq.

2. « Qui devant le *sōma* reçoit des présents, et qui n'en reçoit pas, tous deux y viennent : ils y viennent pour contempler cette splendeur » : *Çat. Br.* II. 2. 3. 1.

3. Je ne suis pour l'heure point en état de décider dans quelle mesure l'emploi de l'autel à feu construit en briques, dont la

eux, mais plus voisine du feu oriental qui recevra les oblations, s'étend la surface plate et légèrement excavée de la *vēdi*, également jonchée de gazon, en forme de rectangle aux côtés rentrants. Çà et là se dressent des préaux couverts, les poteaux auxquels on attachera les victimes, les sièges et les petits autels à feu des divers prêtres; il y a des vases pour les eaux d'aspersion et de consécration, un appareil à pressurer, des cuves et des coupes pour le sōma. Qu'on se représente, au milieu de tout cela, le groupe des prêtres qui, en silence ou en chuchotant leurs formules, vaquent chacun à sa besogne, des serviteurs et assistants de toute sorte qu'elle requiert, et le sacrifiant lui-même, avec son épouse, hâve et maigre des suites de la *dīkshā* préliminaire. Les préparatifs du sacrifice ont duré plusieurs jours, en nombre variable. Le sacrifice proprement dit commence dès le petit matin par la récitation de la litanie aux divinités qui président à l'aurore. Il se poursuit à travers les phases les plus variées: préparation et oblation des gâteaux et des jattes de lait; immolation des onze boucs à diverses divinités; pressurage des tiges de sōma et filtrage du suc obtenu, qu'on soumet à toutes sortes de mélanges, qu'on verse et reverse d'un récipient dans un autre; libations de sōma aux dieux, dont ensuite les officiants hument leur part. Qu'on y joigne les ordres donnés par un prêtre à un autre, les appels réciproques, les étreintes, les inclinaisons devant les autels à feu, les attouchements des vases sacrés ou de certaines parties du corps, la distribution entre les officiants des présents que leur doit le sacrifiant, et qui consistent en bœufs, en chevaux, en or, en vêtements. Tandis que la liqueur sainte traverse le filtre de laine, s'élève le chant, sans modulations et d'une tonalité très simple, exécuté par le trio des chantres, assis côte à côte, le regard immobile et fixé sur l'horizon. C'est dans la même posture qu'officient les prêtres récitants; assis en face d'eux, l'*adhva-*

théologie des bas temps a fait le chef-d'œuvre de mysticisme transcendant que l'on sait, pourrait remonter au sacrifice de sōma de la période ancienne. Cf. Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 217.

ryu, le principal ministre des besognes matérielles du sacrifice, leur répond par la syllabe *ōm*, qui équivaut à notre amen. On a déjà défini le caractère de ces récitations, où s'entrelacent aux phrases toutes faites, aux énigmes, aux jeux d'esprit mystiques, maintes pensées poétiques et profondes, maints éclairs de hardie beauté. Elles s'adressent aux invisibles auditeurs qu'on se représente assis sur la jonchée, à tous les dieux et à leurs divines épouses, surtout à Indra, qui, menant son équipage de chevaux bais et sourd aux prières de sacrificateurs concurrents, est venu chercher dans cette enceinte l'ivresse qui lui sourit. Telles se succèdent, durant tout le jour, les péripéties du drame, divisées par les trois actes du triple pressurage : rites anciens, rites nouveaux, jetés pêle-mêle ; invocations à des dieux, dont les uns sont nés d'hier, les autres venus du plus lointain passé de la famille indo-éranienne ou même indo-européenne ; et, brochant sur le tout, la vieille magie, leur ainée, qui n'a pas encore entièrement dépouillé la rudesse caractéristique des âges primitifs et sauvages dont elle relève.

Rites de la vie domestique. Les noces. — En étudiant les pratiques religieuses qui accompagnent les principaux événements de la vie usuelle, nous ferons abstraction, autant du moins qu'il sera possible, des relations juridiques qui en résultent et qui ne rentrent point dans notre sujet, et nous nous bornerons à les envisager au point de vue de l'histoire du culte hindou.

Commençons par le mariage.

Les plus récentes recherches¹ donnent à penser que les cérémonies du mariage dans l'Inde — et je crois qu'on peut étendre cette conclusion à tous les autres rites domestiques — reproduisent dans leurs traits essentiels les rites nuptiaux

1. Je signale surtout à l'attention du lecteur : L. v. Schröder, *die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin 1888 ; M. Winternitz, *das altindische Hochzeitsrituell*, Vienne 1892 ; le même, in *Transactions of the international Folklore Congress*, London 1892, p. 267.

de l'époque indo-européenne¹. On n'y découvre plus que de faibles traces du rapt, qui fut le mariage de l'âge de pierre. L'union védique repose rituellement sur un achat, ou tout au moins garde les apparences du mariage par achat et vente : en un mot, elle est contractuelle, indice d'une société organisée qui consacre un lien pacifique. Le rite implique, de la part de la femme, soumission et profond respect à son mari ; mais enfin, sinon toujours unique, elle est sa compagne, et non plus son esclave. A ce symbolisme se joignent les pratiques destinées à écarter les puissances malfaisantes, à appeler sur la tête des époux le bonheur familial, à leur assurer longue vie et nombreuse postérité ; et, comme on peut aisément le prévoir, les rites nuptiaux, les rites domestiques en général d'ailleurs, gravitent bien plus dans l'orbite de la magie que dans celle du sacrifice et du culte proprement dit².

Le serrement de mains met l'épousée en puissance de l'époux. Elle monte sur une pierre : ainsi se communique à elle la solidité inhérente à la pierre. Elle fait sept pas sous sa conduite³ et goûte avec lui les mets d'offrande : c'est le fondement de leur affection et de leur vie commune. Lorsqu'on l'a menée de la maison paternelle à la demeure de son époux, elle s'assied sur une peau de taureau rouge, et on lui pose sur le giron un enfant né d'une femme qui n'a eu que des garçons, et tous vivants : symbole et présage de fécondité, de postérité saine et virile. Les actes d'adoration, au contraire, sont ici fort secondaires. Les plus significatifs s'adressent à Agni, au dieu du foyer, intimement uni à la vie de l'individu et de la famille⁴ : on fait trois fois le tour du feu⁵, témoin

1. Cf. notamment Winternitz, *op. cit.*, p. 3 sq.

2. Je préfère cette classification à la distinction entre « acte civil » et actes religieux, admise par M. Winternitz, *op. cit.*, p. 57.

3. Sur les sept pas, rite de conclusion d'un pacte d'amitié, cf. supra, p. 156, n. 1. Voir aussi : Haas, *Ind. Stud.*, V, p. 421 ; Winternitz, *Hochzeit*, p. 53, et *Transactions*, p. 270.

4. Cf. supra p. 108.

5. Ce rite, au moins dans la pensée de l'âge védique, est un acte d'adoration envers Agni ; originairement, c'était sans doute une pratique magique et lustrale.

divin du contrat nuptial, qui va devenir le feu domestique du nouveau couple et l'accompagnera jusqu'à la fin de la vie qu'il inaugure. Il y a aussi diverses oblations; mais il saute aux yeux qu'elles n'ont en principe aucune relation réelle et traditionnelle avec telles divinités censées particulièrement propices à l'union conjugale. Un seul exemple suffira, pris à la plus importante de ces oblations : l'épousée, du creux de ses deux mains unies, répand des grains grillés, et l'époux récite: « En répandant des grains, cette femme dit: Puiss-je porter bonheur à mes proches! Puisse mon époux vivre longtemps! » On voit qu'il ne s'agit ici que d'un vague charme de prospérité, qui ne suppose en aucune façon la présence de telles ou telles puissances concrètes, dispensatrices arbitraires du bien ou du mal.

Les très nombreuses stances et formules dont s'accompagne le rite nuptial, soit qu'on y profère le nom d'un dieu quelconque murmuré comme au passage, soit qu'elles impliquent tel ou tel vœu magique de bonheur, ne dépassent guère le niveau de celle qui nous a servi de type. Celles qui s'en éloignent le plus, jusqu'à introduire dans le rituel général du mariage une véritable dissonance, sont celles qui composent le fameux hymne de Sūryā, récité à la fête par un brahmane¹: hymne de la dernière manière du Rig-Véda, qui célèbre les noces de la déesse solaire avec Sōma, le Sōma mystique « que les brahmanes connaissent et dont nul ne boit », la lune enfin; hymne encombré de subtilités abstruses et de jargon sacerdotal, entièrement dénué de ce sentiment poétique qui eût su fondre en un parfait accord le tableau de la splendeur du couple céleste et les espérances de bonheur fondées sur l'union terrestre dont il est le témoin. Rien de plus cohérent que l'évolution de la vie religieuse de l'Inde, et celle du rituel nuptial n'échappe point à la loi générale : poursuivie jusqu'au bout, elle ne nous amène, ni à ce sommet

1. Çāṅkh. G. S. I. 14. 1; Āpast. G. S. V. 6; Hiraṇyak. G. S. I. 20.
4. La formule est un peu différente dans : Aṅval. I. 7. 13; Pārask. I. 6. 2; Gōbh. II. 2. 6, et cf. supra p. 109.

2. Cf. supra p. 154.

de libre et sereine beauté qu'a atteint la Grèce, ni aux profondeurs morales et juridiques où a plongé la pensée romaine¹; c'est, comme partout, la prétentieuse phraséologie de scolastique et de séminaire qui finit par recouvrir et étouffer les accents sincères de la nature.

Le mariage, dans l'Inde comme chez bien d'autres peuples, est suivi d'une observance de chasteté. Elle dure trois nuits. La pensée première a dû être d'écarter, en lassant leur patience, les démons qui compromettraient la consommation de l'union². Le quatrième jour, on fait des oblations expiatoires, qui détruisent toutes les puissances nocives que porte en elle l'épousée : celle qui tue le mari, celle qui prive de postérité mâle, celle qui porte dommage au bétail ; après quoi, l'interdiction est levée.

Rites de l'enfance et de l'adolescence : Upanayana. — Les pratiques usitées durant la grossesse, après la naissance et pendant la première enfance, nous offrent le même caractère, essentiellement magique, que les rites nuptiaux, et le sacrifice n'y est jamais que l'accessoire. En introduisant dans les narines de la femme enceinte une certaine poudre, on lui procure un embryon mâle. Au quatrième mois³ de la première grossesse, on accomplit le rite de la « raie » : avec un aiguillon de porc-épic marqué de blanc en trois endroits⁴, on divise au sommet de la tête la chevelure de la jeune femme⁵, et on la ceint de fruits encore verts de l'udumbara;

1. Je crois qu'on a poussé beaucoup trop loin la tentative de ramener le cérémonial hindou à une rigoureuse norme juridique : Leist, *Altarisches Jus Gentium*, p. 154.

2. Cf. supra p. 356.

3. Ou, suivant d'autres textes, à diverses époques plus tardives.

4. Kātyāy. V. 2. 15; Kauç. S. 29. 12.

5. Que signifie ce rite ? Est-ce une variante du changement de coiffure de la femme enceinte, usité chez nombre de peuples, et attesté aussi pour l'Inde par Kauç. S. 79. 14 ? Cf. : A. V. XIV. 1. 55 sq.; *Ind. Stud.*, V, p. 405 sq.; Schröder, *op. cit.*, p. 144 sq. Ce changement a-t-il eu primitivement pour objet de la rendre méconnaissable aux esprits malins qui la menacent ? Cf. Frazer, *Journ. of the Anthropolog. Instit.*, XV, p. 98. Ou s'agit-il de chasser les démons qui, du sommet de la tête, pourraient pénétrer dans le crâne

symbole évident de l'embryon qui n'est pas mûr encore, mais à qui la figue d'udumbara communiquera sa puissance de sève. Après la naissance viennent les rites qui donnent à l'enfant l'intelligence, qui lui assurent longue vie, qui bénissent sa première alimentation. Le plus important paraît remonter à la période indo-européenne¹ : c'est la « collation du nom », qui a lieu le dixième jour, à l'expiration de la période d'impureté introduite par l'accouchement.

La troisième année², on procède à la cérémonie de la première coupe de cheveux, que beaucoup de peuples sauvages entourent également de solennité religieuse³, et l'on donne à l'enfant la coiffure distinctive de sa famille. Devant le feu on place des écuelles pleines de substances qui apportent fécondité et prospérité (fiente de taureau, etc.), de céréales de toute sorte, et similaires. On mouille d'eau tiède les cheveux de l'enfant, on y insère un nombre déterminé de brins d'herbe⁴, et on les coupe, en quatre reprises à droite, en trois à gauche. On met les rognures sur la bouse, et on va les enfouir avec elle, à une place herbeuse, dans le voisinage d'une eau courante, ou dans une étable à vaches. Le rite de la coupe de barbe, à seize ans, se passe dans les mêmes conditions.

Mais le principal des sacrements de l'enfance ou de l'ado-

et le corps ? Cf. A. V. IX. 8. 13. Ou enfin veut-on faciliter l'entrée à l'âme de l'enfant, que les cheveux pourraient gêner ? A Célèbes il est interdit à la femme enceinte de porter sa chevelure dénouée : Ploss, *das Weib*, I, p. 486.

1. Cf. Kaegi, *Philolog. Abhandl. für Schweizer-Sidler*, p. 65, n. 60.

2. Selon la majorité des textes ; je néglige les variantes.

3. Cf. supra p. 363.

4. A la différence de M. Kirste (*Indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden*, in *Analecta Graeciensia* 1893), je ne saurais voir d'autre sens à ce rite, sinon la fiction de ne blesser que l'herbe, et non les cheveux. On dit à l'herbe, « herbe, protège-le », au rasoir, « hache, ne lui fais pas de mal » : formules qui se retrouvent identiques, à la taille du billot dont on fait le poteau du sacrifice, et à la première incision portée au corps de la victime abattue (Schwab, *Thieropfer*, p. 6 et 111). Il s'agit évidemment de détourner de la tête de l'opérateur l'odieux d'une lésion : cf. Cat. Br. III. 6. 4. 10, III. 8. 2. 12.

lescence, c'est l'*Upanayana*, ou introduction auprès du précepteur. Quelques détails sont ici indispensables.

L'*upanayana*, suivant la distinction des trois castes, se célèbre à la huitième, onzième ou douzième année, à compter de la conception. Mais il est permis de le différer, respectivement, jusqu'à 16, 22 et 24 ans. Ces nombres artificiellement imaginés ne reposent sur d'autre base que le compte des syllabes des trois mètres védiques assignés à chacune des trois castes et à leurs divins patrons. Pour le brahmane, on fixe aussi la 10^e année¹; et, comme ce chiffre ne se prête pas au même jeu de nombres, il se peut bien qu'il reflète une réelle et antique tradition.

Le précepteur est debout auprès du feu sacré²; entre le feu et lui, l'enfant, qui a pris un bain, en toilette de fête, les cheveux coupés. Le précepteur l'entoure trois fois, de gauche à droite, de la ceinture, « divinité propice et qui porte bonheur », dit la formule afférente, « qui nous défend de la mauvaise parole, nous éclaireit le teint comme un clarifiant et nous donne force de par l'haleine inspirée et expirée³ ». Comme l'époux à l'épousée, il tend la main à son élève, puis lui fait faire un tour à droite, et pose la main sur son épaule, de façon à toucher la place du cœur. Les formules indiquent qu'il s'empare ainsi du cœur de l'enfant : « que ta pensée suive la mienne; en ma parole réjouis-toi de toute ton âme; que Bṛhaspati t'unisse à moi⁴ ». Suivant certains textes, le maître donne à l'élève, outre son nom ordinaire, un nom nouveau, dérivé de celui d'un dieu ou d'un astre, ou une appellation gentilice, par laquelle on devra désormais le

1. Çāṅkh. G. S. II. 1. 3.

2. Sur le rôle primitif du feu dans la cérémonie, cf. supra p. 289.

3. La ceinture, à en juger par les formules liturgiques, est douée d'une vertu mystique de première importance. Voir notamment A. V. VI. 133, très explicite sur l'intime relation de la ceinture et du noviciat. On lit à la fin : « Toi que les anciens Sages, créateurs des êtres, ont ceinte, ô ceinture, enlace-toi à moi, afin que je vive longtemps ».

4. Même formule aux noces, à cela près que Bṛhaspati, dieu de la sagesse brahmanique, y est remplacé par Prajāpati, dieu de la postérité: Pārask. I. 8. 8.

saluer dans les occasions solennelles¹. Il termine par cette instruction : « Te voici devenu novice (*brahmacārin*) : mets la bûche au feu ; bois de l'eau ; fais ton office ; ne dors pas durant le jour ; abstiens-toi de parler jusqu'à ce que tu aies mis la bûche ». Ainsi s'ouvre le temps d'études, pendant lequel l'élève garde une rigoureuse chasteté, s'abstient de certains mets, tels que miel et viande², met soir et matin la bûche au feu domestique de son maître et va mendier sa nourriture de par le village. L'objet de son étude, c'est le Vêda, et, avant tout, la prière introductive de chaque leçon de Vêda, la Sāvitrī, la stance par laquelle on implore le dieu Savitar pour qu'il éveille les pensées des hommes³.

Celui qui a reçu l'upanayana est un *dvija* « deux fois né », de la naissance physique et de la renaissance spirituelle. « Le précepteur⁴ conçoit au moment où il place la main sur l'épaule de l'enfant ; au troisième jour, lorsqu'on récite la sāvitrī⁵, le brahmane naît. » A partir de ce jour aussi, l'enfant a pouvoir de manger les restes des mets d'offrande⁶.

La cérémonie qu'on vient de décrire ne figure nulle part au Rig-Vêda, même par voie de simple allusion. Une vue trop exclusive serait donc tentée de la prendre pour une innovation poussée sur le terrain des institutions scolaires du védisme et ne relevant que de lui ou d'elles. Il est instructif de constater à quel point l'aspect change, dès qu'on sort de ce domaine restreint, et combien l'upanayana hindou reçoit de lumière de la comparaison des usages qui en reportent l'origine au passé le plus ancien des institutions familiales.

A elle seule, la cérémonie avestique du saint cordon, qui marque l'admission de l'enfant âgé de 15 ans dans la com-

1. Göbh. G. S. II. 10, 23 sq.

2. Çat. Br. XI. 5. 4. 18; Apast. Dh. I. 1. 2. 23; Gaut. 2. 13; etc.

3. Cf. supra, p. 53, n. 4.

4. Çat. Br. XI. 5. 4. 12, et cf. A. V. XI. 5. 3. — Ailleurs il est dit que la seconde naissance a lieu « au moment où le sacrifice s'incline vers lui » : Çat. Br. XI. 2. 1. 1, et cf. Taitt. Br. I. 1. 2. 8.

5. Beaucoup d'autorités fixent la première récitation de la sāvitrī au 3^e jour qui suit l'upanayana.

6. Kātyāy. V. 6. 30, au commentaire; Göbh. G. S. III. 8. 12.

munauté zoroastrienne¹, montre, par son évidente affinité d'origine avec l'upanayana védique, que celui-ci remonte bien au delà du Véda. Mais, bien mieux, pareils rites se retrouvent, à l'état de nature, sur toute l'étendue du globe, institués pour fêter l'admission de l'adolescent parmi les hommes faits, soit qu'elle coïncide ou non avec l'époque de la puberté²; et, toujours comme les précepteurs védiques, les peuplades les plus diverses y associent l'idée d'une seconde naissance. Voici ce que rapporte M. Frazer d'une tribu australienne³: « La pensée paraît être que le novice renaît et commence une nouvelle vie : c'est pourquoi il reçoit un nom nouveau », — dans l'Inde aussi, — « le jour où on le circoncit, où on lui fait sauter une dent, où on répand sur lui le sang de son clan. Chez les Indiens de Virginie et les Quojas d'Afrique, les adolescents, après ce sacrement, devaient feindre d'avoir oublié tout ce qu'ils avaient connu auparavant, — parents, langue, coutumes, — et on le leur enseignait à nouveau, comme à des nouveau-nés. » Souvent cette initiation s'accompagne, comme dans l'Inde, de divers tabous alimentaires⁴. La tonte de l'enfant hindou n'est pas sans analogie avec la coiffure du petit sauvage, marque distinctive du clan auquel il appartient⁵. Quant à la ceinture, elle passe en beaucoup d'endroits pour l'accessoire obligé de la cérémonie de puberté : on donne ainsi à l'adulte le costume qui est l'insigne de son âge. Enfin certaines abstinences attachées à l'upanayana védique sont également en honneur parmi nombre d'autres populations primitives.

De tout cela il ressort indubitablement la conclusion formulée depuis longtemps par l'ethnologie⁶: l'upanayana n'est

1. Cf. Geiger, *Ostiran. Cultur*, p. 238.

2. Voir : Lippert, *Culturgeschichte*, II, p. 340 sq.; Frazer, *Totemism*, p. 38 sq.; Ploss, *das Kind*, 2^e éd., II, p. 411 sq.; Kulischer, *Zeitschr. f. Ethnologie*, XV, p. 191 sq., et autres ouvrages d'ethnographie.

2. *Op. cit.*, p. 47, et cf. Kulischer, *loc. cit.*, p. 195 et 199.

4. Frazer, *op. cit.*, p. 44.

5. Cf. pourtant supra p. 364.

6. Lippert, *op. cit.*, II, p. 349.

autre chose que la forme particulière dont le védisme a revêtu le traditionnel sacrement d'adolescence. L'initiation de l'enfant mâle à la communauté et aux tâches des adultes a été remplacée par son admission à l'étude de la science sacrée, et le rite s'est ainsi nuancé d'un caractère *sui generis*. Nommément, la vie commune inaugurée entre le précepteur et l'élève¹ y a fait introduire des symboles empruntés au cérémonial d'initiation à la vie conjugale. Mais ces nouveautés ne sauraient dissimuler à un œil exercé le fond qui lui est commun avec la consécration juvénile des peuplades d'Afrique, d'Australie et d'Amérique.

À l'upanayana correspond, à la fin des études, la cérémonie du *samāvartana* ou du « retour ». On a déjà vu² qu'elle comporte essentiellement un bain, qui lave en quelque sorte des attributs du noviciat.

Ici se placeraient enfin les rites des funérailles. Mais il semble préférable d'en renvoyer l'étude à la section où nous traiterons des croyances à la vie future et du culte des morts.

Rites de la vie publique. — Au moment d'aborder les plus importantes des pratiques qui concernent la vie publique, nous devons rappeler une constatation sur laquelle nous avons déjà insisté³ : le sujet qu'elles visent, le sacrifiant qui les accomplit, ce n'est pas la tribu, le peuple en tant que tel, mais toujours l'individu : en ce cas donc, et en principe, le roi seul. Au surplus, ici comme dans le rite nuptial et ailleurs, le concept de sacrifice proprement dit le cède de beaucoup à la liturgie d'origine plus spécialement magique. Il s'agit bien moins, en effet, d'appeler sur un homme la grâce des dieux, que de lui assurer certaines vertus très concrètes en vue du succès de ses entreprises, et le ton de

1. Ce sont là, dans l'Inde, les deux seuls acteurs essentiels : la cérémonie y a pris un caractère exclusivement privé, et rien ne saurait mieux attester le quasi-effacement des relations gentilices et politiques aux bas temps védiques que vise notre documentation.

2. Cf. supra p. 349.

3. Cf. supra p. 316.

la cérémonie se conforme naturellement à ce but immédiat et constant.

Le roi inaugure sa dignité par une onction : disons mieux, une aspersion (*abhishēka*). Pour l'élever à un degré supérieur de puissance, il faut un sacre (*rājasūya*)¹. Ni l'un ni l'autre n'apparaît dans les textes anciens : il se peut bien qu'ils n'aient acquis leur plein développement qu'en des temps relativement modernes ; mais les charmes magiques qui en constituent l'essence portent le cachet d'une haute antiquité. Ils se sont incorporés au rituel du *sōma*, et il est possible que déjà l'ancien usage de ces fêtes royales ait comporté la préparation de la liqueur enivrante avec le banquet qui s'en suivait. Pour recevoir le sacre, le roi s'assied sur un trône de bois d'*udumbara*, le figuier sacré dont l'Inde a fait le symbole de l'abondance nourricière. Le siège en est recouvert d'une peau de tigre. Une coupe d'*udumbara* contient un mélange de diverses substances qui sont censées fortifier et porter bonheur : beurre, miel, eau d'une averse agrémentée de soleil, etc. On verse ce mélange sur le roi, et on lui communique par là toutes les vertus et les abondances qui y sont accumulées. Le *rājasūya* comporte, outre cette aspersion², diverses pratiques qui doivent assurer au roi tous les genres de succès : une razzia dirigée contre un troupeau de vaches ; selon certaines sources, une poursuite à coups de flèches contre des gens de la famille du roi, qui sont incapables de se défendre et qu'on dépouille ; enfin, une partie de dés, dont l'enjeu est une vache, et le gagnant, évidemment, le roi³.

1. Tous les documents relatifs à l'une et à l'autre cérémonie ont été étudiés à fond par Weber, *über die Königsweihe, den rājasūya*, Berl. Akad. 1893.

2. Plusieurs autorités s'accordent à enseigner que la vertu toute entière du rite repose sur une imprégnation du corps pénétré d'outre en outre par le saint chrême. Le roi s'en frotte au moyen d'une corne d'antilope noire : cf. supra p. 341 et 342. Un an durant, il lui est interdit de se faire couper les cheveux, où l'aspersion a coulé d'abord, et en plus grande abondance, etc. : Weber, *op. cit.*, p. 53 et 89.

3. Weber, *op. cit.*, p. 56 sq., 69 et 132.

Plus solennel encore et plus efficace que le rājasūya est le *vājapēya* ou « boisson de vigueur »¹. Le rite dominant, ici, est une course de chevaux, où naturellement le sacrifiant remporte le prix : opération magique qui lui procure la vigueur fougueuse (*vāja*) si visiblement incarnée dans le cheval de course. Vient ensuite le rite déjà décrit² de la « montée au soleil », c'est-à-dire vers une roue en pâte de farine de froment, qui représente le soleil et qu'on a posée au sommet du poteau qui sert à attacher la victime animale. Redescendu, le sacrifiant se présente au sacre, administré à l'instar des solennités précédentes³.

La manifestation rituelle la plus élevée de la puissance et de la splendeur royales, c'est le Sacrifice du Cheval (*açvamēdha*)⁴. « Il a parcouru toute la terre en triomphateur et offert le sacrifice du cheval » : c'est en ces termes qu'on célèbre la gloire des plus illustres souverains légendaires⁵. On a montré plus haut⁶ que, bien qu'un prince déjà victorieux soit seul admis à l'accomplir, ce n'est point là un sacrifice d'action de grâces, mais un sacrifice de supplication, par lequel le roi obtiendra de satisfaire toutes ses plus hautes ambitions. Si les textes rituels nous donnent pour les bénéficiaires de cette œuvre pie tous les dieux en général, et en particulier Prajāpati⁷, ils laissent entrevoir néanmoins les traces d'une destination antérieure et différente, sous forme de stances⁸ qui relatent les sacrifices de chevaux célébrés,

1. Cf. Weber, *über den Vājapēya*, in *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 28 juillet 1892. — Cette fête, au surplus, n'est pas le monopole du roi : elle peut être célébrée par toute personne de caste princière, et aussi de caste sacerdotale.

2. Cf. supra p. 73.

3. Sur l'interdiction alimentaire qui s'y rattache, voir plus haut, p. 354.

4. Voir surtout Hillebrandt, *Nationale Opfer in Alt-Indien*, in *Festgruss an Böhrlingh*, p. 40 sq.

5. Aitar. Br. VIII. 21 sq.

6. Cf. supra p. 261.

7. Il va de soi que ce dieu, ici comme partout ailleurs, est d'introduction récente.

8. Çatap. Br. XIII. 5. 4.

par des princes du temps jadis en l'honneur d'Indra meurtrier de Vr̥tra ; et il faut convenir qu'aucun dieu n'était aussi bien qualifié pour présider à une cérémonie dont la dominante exclusive est l'héroïsme guerrier. La victime choisie, l'animal royal par excellence, symbolise, nous l'avons dit¹, la fougue victorieuse que le roi prétend acquérir ou accroître en sa personne.

Un bain inaugural consacre le cheval à sa sainte destination. On s'est procuré un chien « à quatre yeux », c'est-à-dire marqué de deux taches en forme d'yeux, qui doit représenter les puissances démoniaques². Un homme de basse naissance l'abat d'un coup de massue³, et l'on immerge son cadavre dans le bain du cheval. « Qui attente à la vie du cheval, le mal de Varuṇa s'empare de lui », dit la formule afférente. Ainsi consacré, le cheval est laissé libre d'errer à sa fantaisie durant tout un an : une escorte de jeunes gens armés suit ses pas et veille sur lui. Pendant ce temps, sur l'emplacement du futur sacrifice, on fait des oblations de toute sorte, on raconte solennellement des légendes, on chante, on joue du luth ; jeunes et vieux, grands et petits prennent part à ces fêtes somptueuses. L'année écoulée, on célèbre un triduum de sacrifice de sōma, au milieu duquel on immole le cheval avec une multitude d'autres victimes⁴. L'épouse

1. Supra p. 303. — « Les chevaux sont un attribut de la dignité royale », dit un texte bouddhique qui interdit de manger du cheval : Mahāvagga (*Vinaya-Piṭaka*), VI, 23, 11.

2. Voir pourtant la note suivante.

3. On attribue aussi quatre yeux aux chiens du dieu des morts. Dans l'Éran et chez d'autres peuples indo-européens, ces animaux passent pour doués de la faculté de chasser ou d'apercevoir les démons invisibles : E. H. Meyer, *Deutsche Literaturzeitung*, 1892, p. 1105 ; cf. A. V. IV. 20. 7, qui appelle « œil de la chienne à quatre yeux » la plante magique qui rend visibles les esprits. Il est à supposer que l'immolation du chien, lors de la consécration du cheval, avait dans la pensée première des célébrants un autre sens que dans le rituel qui nous l'atteste : le chien devait escorter le cheval pour le garder des embûches démoniaques, et telle était aussi la portée du rite de l'immersion.

4. Cette profusion est suspecte de modernité. Le R. V. ne connaît qu'une victime accessoire, le bouc immolé à Pūshan et chargé d'an-

en titre du roi se couche contre son corps, et l'on couvre tous deux d'un seul voile: il s'agit, comme on voit, d'un charme magique, qui doit assurer au roi une postérité nombreuse, et à celle-ci toutes les nobles qualités qui distinguent l'animal sacrifié. Les prêtres, les épouses du roi et leurs suivantes échangent des facéties obscènes: est-ce une survivance de licence populaire sanctionnée par le rituel? ou un dialogue plaisant qui doit divertir les dieux invisiblement présents? ou bien encore un accessoire du charme de fécondité? Entre eux les prêtres conversent plus sérieusement: ils se posent et résolvent tour à tour des énigmes de profonde théosophie.

A ce chef-d'œuvre de pompe barbare la croyance védique attache une efficacité sans limites. Qu'on en juge par la seule vertu du bain qui le termine et qui concentre en lui tout le fluide de sainteté émané du sacrifice¹: « quand le sacrifiant est sorti de l'eau, on y plonge des criminels qui n'ont accompli aucune pénitence, et on les déclare purs de par le sacrifice du cheval ».

MAGIE ET QUASI-MAGIE.

Nous venons d'étudier le culte proprement dit et le sacrifice, et nous les avons trouvés tout imprégnés de magie. Il nous faut maintenant envisager d'ensemble la magie védique elle-même dans ses traits principaux.

Quiconque est au courant des coutumes magiques, qui des milieux les plus sauvages aux plus civilisés présentent une si frappante analogie, verra se confirmer, à la lecture de notre exposé, une conclusion qui à ses yeux pourrait d'ailleurs se passer de confirmation: la tradition hindoue n'est qu'un exemplaire du type universel. Nous atteignons ici la couche sous-jacente des procédés religieux — ou disons « anté-reli-

noncer le cheval aux dieux: I. 162. 2-4, 163. 12; cf. supra p. 194. Mais l'énumération des officiants en 162. 5 montre que, dès le temps du R. V., la liturgie du sōma avait fait corps avec l'açvamēdha.

1. Kāty. XX. 8. 17-18, et cf. supra p. 349.

gieux » — que l'homme a mis en œuvre en vue de son bien-être : bien avant d'adorer des dieux suprêmes, protecteurs de la justice et de la morale, on a, par le feu et l'eau, par fracas et coups, banni des esprits malfaisants, on a détruit son ennemi en détruisant son effigie ou les rognures de ses cheveux, on a fait jaillir la pluie en distillant de l'eau par quelque crible.

Au degré le plus bas, le culte de sacrifice et d'adoration, si tant est même qu'il existe, ne fait qu'un avec la magie : le prêtre est en même temps sorcier, et plus sorcier que prêtre. Mais le progrès des temps sépare fatalement les deux domaines : l'un, à la faveur du développement mental de la race, et surtout des idées morales qui transforment l'essence de la religion, entre dans le vaste courant de l'histoire, grandit et s'élève ; l'autre, immobile et stagnant, reste confiné dans sa sphère de sauvagerie primitive. Cette scission de la religion et de la magie, de la croyance et de la superstition, est-elle d'ores et déjà accomplie aux temps védiques ? L'existence parallèle d'un recueil de prières tel que le Rig-Véda¹ et d'un recueil de charmes tel que l'Atharva-Véda, le donnerait à penser ; mais il me semble qu'à plus mûr examen cette apparence s'évanouit.

Sans doute, les invocations du sacrifice védique ont constitué de bonne heure un type littéraire bien caractérisé et distinct, dont le style et le ton offraient peu de prise à l'emploi accessoire de pratiques magiques. Mais le rituel de ces mêmes sacrifices auxquels s'appliquaient ces prières, les autres textes védiques nous le montrent, d'un bout à l'autre, entre-tissé de rites qui relèvent de la sorcellerie et qu'accomplissent les prêtres officiants. Et, nous l'avons vu, dès qu'il s'agit d'œuvres pies affectées à certaines circonstances ou destinations particulières, partant plus favorables au développement du procédé magique, — mariage, initiation

1. Celui-ci, en effet, ne contient d'hymnes de magie que dans les parties surajoutées : les couches profondes et essentielles du recueil en sont exemptes.

juvénile, sacre royal, — cet élément y foisonne en assortiment aussi complet que possible¹, dont toutes les pièces portent la marque authentique de la plus haute antiquité. Croirons-nous que les prêtres sacrificateurs du Rig-Véda, les auteurs des vieux hymnes, aient vécu isolés dans un îlot hors d'atteinte, battu qu'il était pourtant par le double courant de la magie primitive, héritée du sauvage, et de la magie moderne, revivifiée par la littérature sacerdotale ? Non certes : au temps du Rig-Véda, le sacrificateur, lui aussi, fut un sorcier ; ce qui, naturellement, ne veut pas dire qu'il fût l'unique sorcier. Nous nous ferions de l'esprit général des croyances védiques l'idée la plus fausse, si nous prétions, même à l'élite des intelligences, un sens critique capable de distinguer la prière sacrificielle de l'incantation, d'autoriser l'une, et de proscrire l'autre à titre de superstition malsaine.

Tout au contraire, usait de magie qui pouvait, et à tout propos. Il ne s'ensuit pas que toute pratique passât pour licite. Ceux à qui l'opinion attribuait des relations occultes avec des esprits malfaisants, un pacte avec le diable, n'étaient évidemment pas en bonne odeur. C'est sur le ton de l'indignation que le poète védique accuse à la fois, et son ennemi qui l'a traité, lui qui est pur, de sorcier et allié des mauvais génies, et le sorcier qui ose dire « Je suis pur » (R. V. VII. 104. 16) : « Qu'Indra le frappe de son arme formidable ; qu'il tombe au plus bas entre les créatures. » Contradiction fort concevable : ici, la magie noire est donc flétrie ; ailleurs, une pratique qui n'en relève pas moins, qui à nos yeux ne serait pas moins odieuse, n'éveille chez le dévot pas l'ombre d'un scrupule. Contre celui qui offre un sacrifice dans une pensée hostile on se prévaut de l'alliance « des sorciers, de la Perdution, du démon sinistre : puissent-ils, par le mal, détruire sa vérité² ! » Si deux hommes se

1. Ne craignons pas de le dire, il serait aussi erroné d'opposer les sacrifices solennels du culte régulier aux pratiques magiques, que de les opposer, par exemple, aux rites nuptiaux ou funéraires.

2. A. V. VII. 70. 2. — [Ou « par l'impiété son œuvre pie » Henry. — V. H.]

sont juré fidélité, le premier qui aura trahi l'autre offrira un certain sacrifice magique : après quoi, il pourra continuer à trahir, sans avoir rien à craindre de Varuṇa¹. Les textes brâhmaniques regorgent de recettes pour qui veut anéantir son ennemi, nommément pour le sacrifiant qui désire imprimer à son sacrifice une tournure magique et, par là, causer quelque dommage. Enfin, si le Code de Manu range la magie noire parmi les pratiques illicites, il enseigne, d'autre part, qu'un brahmane maltraité ne doit pas se plaindre au prince, mais se venger de sa propre initiative : l'arme du brahmane, ce sont les exécérations de l'Atharva-Véda ; qu'il n'hésite pas à en user contre ses ennemis².

Les agents que le sorcier mobilise pour le bien ou le mal de ses semblables ne sont pas tous des êtres personnels, de sombres et cruels démons, tels qu'on les a déjà décrits³. A côté, et même sans doute au-dessus d'eux pour le stade d'évolution de la pensée védique, la sorcellerie prend pour auxiliaires certaines entités, substances ou vertus impersonnelles ou très faiblement personnifiées, tantôt douées d'une existence indépendante, tantôt inhérentes à d'autres objets, et les fait agir par des voies et moyens variés, sur l'homme, ses entours et ses appartenances, pour y causer bien-être ou dommage. Le terme le plus usuel dont la langue védique les désigne est le mot « corps » (*tanū*) : la faim et la soif sont des corps⁴ ; dans la femme imprégnée d'éléments malfaisants, résident le corps « meurtrier du mari », le corps « de l'absence d'enfant mâle », le corps « de la privation de bétail »⁵. Souvent aussi ces substances sont nommées du genre neutre : « ce qui en toi est le sinistre » ; « ce par quoi tu as avorté » ; « le mal-offert au sacrifice », fluide dangereux que recèle le poteau d'offrande et qui passe dans

1. Taitt. Samh. II. 2. 6. 2.

2. *Lois de Manu*, XI, 32 et 63.

3. Cf. supra p. 221 sqq.

4. Taitt. Ār. IV. 22.

5. Çāṅkh. G. S. I. 18. 3.

l'homme qui vient à le toucher¹. Pareil fluide est-il incarné en un animal, — soit la force tigresque invincible dans le tigre, l'abondance de nourriture dans la vache, etc., — il occupe toutes les parties de son être, tout ce qui lui appartient, lui ressemble, est ou a été en contact avec lui : non seulement sa chair, mais sa peau, sa corne, chacun de ses poils ; et de même, dans la plante, racine, tige, feuilles, fleurs et graines. L'entité de l'eau passe aux plantes, aux bêtes aquatiques, comme la grenouille² ; l'entité du sanglier, à la terre qu'il a fouillée de son groin³ ; la vertu de la foudre, dans la bûche issue de l'arbre qu'elle a frappé⁴ ; l'entité du pays natal, dans la motte de terre qui en vient, accessoire obligé du charme par lequel un roi banni assure sa restauration⁵. Il y a un lien occulte et efficace entre un homme et la terre recueillie dans le creux de la trace de son pas⁶. L'effigie, le nom contient quelque chose de l'original, de l'être qu'il désigne⁷. Partout émerge le concept, caractéristique des âges barbares, d'une relation indéfinie, d'une

1. Kauç. S. 102. 2 ; A. V. III. 23. 1 ; Hiraṇy. G. S. I. 16. 16. — Joindre les termes *lakshmi*, *alakshmi*, *pāpman*, qui appartiennent au même ordre d'idées.

2. Cf. les faits colligés par M. Bloomfield, *Contributions*, II, p. 26 sq.

3. La magie fait un fréquent emploi du *carāhacihita*.

4. Kauç. S. 48. 37 ; etc.

5. Kauç. S. 16. 31.

6. On recueille la poussière dans la trace du pied d'un ennemi, en vue d'un charme à diriger contre lui : Kauç. S. 47. 45. Comparer l'emploi du même ingrédient dans la sorcellerie des Slaves du Sud : Ploss, *das Weib*, I, p. 349. Usage analogue, chez les Zoulous, pour retrouver le bétail perdu : Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 345. Documents sur cette superstition et ses formes chez les peuples les plus divers : A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier, p. 95.

7. On ne saurait imaginer à quel degré de raffinement artificiel les opérateurs ont poussé l'application de ces prémisses. K. S. 29. 27 prescrit, en vue de l'exécration des mauvais esprits, de manger un mets cuit sur un feu fait du bois d'un arbre hanté d'oiseaux — [« un feu de nids d'oiseaux » Caland — V. H.]. — C'est tout uniment parce que, dans la stance qui accompagne la manipulation, on invoque le dieu qui chasse les puissances sinistres, « Indra en qui pénètrent les sucs du sōma comme les oiseaux se posent sur un arbre ». A. V. VI. 2. 2.

dépendance réciproque, et même d'une quasi-identité, entre tous les objets qu'unit un lien quelconque, si insignifiant soit-il à notre estime moderne : concept qui relève de l'antique et pour nous à peine concevable confusion des idées d'identité et de provenance, ou plutôt qui n'en est au fond qu'un cas particulier.

Les agents en question sont matériels : ils peuvent donc se déplacer, séjourner, changer de forme. Dans un récit de l'Avesta, l'éclat royal de Yima s'incarne en un aigle et s'envole loin de lui ¹ ; et de même, dans un conte bouddhique ², la splendeur (*çrī*) du pieux Anāthapiṇḍika voltige de côté et d'autre, passe de la crête d'un coq blanc dans un joyau, et de là ailleurs. Suivant une légende védique des bas temps ³, Makha en souriant perd son « acuité » (*tējas*), qui s'échappe de lui avec son sourire ⁴ et que les dieux introduisent dans les plantes : ainsi naît le millet ⁵. L'épopée védique de l'oiseau Garuḍa ⁶ raconte que Tārksya but la moitié de l'ascétisme (*tapas*) des sages Vālakhilyas avec la vertu magique qui y était attachée : ce breuvage lui donna la force d'engendrer Garuḍa. La technique des sorciers suppose, partout et toujours, que les substances qu'elle met en jeu se communiquent par contact d'un sujet à un autre : aussi la pratique ou la prohibition de l'attouchement y joue-t-elle un rôle considérable. C'est surtout par le boire et le manger qu'elles pénètrent dans le corps, ainsi qu'on vient de le voir par la légende de Tārksya ; et nous saisissons là un des principes qui ont motivé l'observance du jeûne, si répandue dans tout le rituel ⁷. Mais elles se transmettent aussi par l'atmosphère, et l'haleine peut les introduire : c'est de quoi justifier la fréquente recommandation de retenir sa respiration. Le regard, enfin, leur sert de véhicule ; un regard peut les envoyer dans

1. *Yasht*, 19, 34.

2. *Jātaka*, vol. II, p. 410.

3. *Taitt. Arany.* V. 1. 3.

4. Cf. *supra* p. 366.

5. Jeu de mots entre *smayāka* « sourire » et *çyāmāka* « millet ».

6. *Suparṇādhyaḡya*, 2.

7. Cf. *supra* p. 352.

un autre sujet; un regard imprudent expose un sujet à s'en voir infecté : d'où la prescription, si souvent répétée, de ne point regarder tel objet ou de ne pas se retourner en se retirant.

A ces modes très divers de contamination, dont nous n'énumérons que les principaux, s'opposent, comme de raison, certaines défenses : l'eau, le feu, les montagnes, les orifices étroits sont autant d'obstacles. Nous pouvons nous borner ici à ces brèves indications; car, dans l'étude détaillée des types d'opérations magiques, on trouvera nombre d'exemples bien caractérisés d'établissement et d'interruption de ce circuit fluïdique.

Il nous faut pourtant insister encore sur l'imprécision de la limite qui sépare les fluides impersonnels des démons personnels : dans le clair-obscur de ce monde de sorcellerie, où s'agitent pêle-mêle les fantômes aux formes instables, mauvais génies et substances nocives se fondent incessamment les uns dans les autres. Ce qu'on nomme, par exemple, le *pāpman*¹, « le mal », est, tantôt un objet du genre neutre, tantôt un être malfaisant : on parle des « déités dites *pāpman* », du « *pāpman* immortel à mille yeux », que l'on supplie de faire grâce et de rendre la liberté à sa victime². A leur tour, ces figures fantastiques et les procédés à leur adresse ne sont jamais nettement distingués des êtres réels et réellement nuisibles, ni des mesures de défense que l'expérience a enseignées contre eux. On a déjà vu³ que les serpents, les vers, les fourmis passent pour des êtres démoniaques et qu'on les exorcise en cette qualité, de même que la vache nourricière est tout à la fois bête et déesse. Qu'on s'efforce d'écarter la vermine par quelque moyen

1. Ce mot (masculin) a effectivement le sens de « entité méchante » ou « puissance malfaisante ».

2. A. V. XI. 8. 19, VI. 26. — Voir aussi tout l'hymne IX. 8, où les deux concepts de personnage démoniaque et de substance impersonnelle alternent si capricieusement; et constater, avec Grohmann (*Ind. Stud.*, IX, p. 383), la même alternance entre la maladie *takman* et le démon morbide *Takman*.

3. Cf. supra p. 57 sq.

reconnu ou cru efficace, ou qu'on recoure à un pareil procédé contre une substance ou un démon morbide, le principe des deux traitements reste essentiellement le même. Si, d'une part, la superstition et la magie se confondent à l'origine avec la croyance et le culte, de l'autre, parmi les éléments anciens de la religion et de la superstition, se mêlent quantité de données de science et d'hygiène primitives, dont à peine notre systématisation est en mesure d'effectuer le départ, par une vue abstraite qui ne répond en rien à la réalité objective des faits.

Ces préliminaires nous rendent très aisée la description des principaux types d'opérations magiques. Le sorcier cherche, dans la plupart des cas, à éloigner de soi-même ou d'autrui certains démons ou certaines substances magiques ; dans d'autres, à se les assimiler ou à les infuser à son client. S'il s'agit de résultats qu'il ne peut obtenir directement, — phénomènes naturels qui échappent au pouvoir de l'homme, action à exercer à distance ou sur un plus fort que soi, — on s'ingénie à les obtenir en les réalisant en effigie, soit pour amener à soi ou influencer l'original¹, ou sur une partie même minime de l'objet, pour agir sur l'objet tout entier. Étant donné le concept primitif de l'identité substantielle de l'effigie et de l'original, de la partie et du tout, on voit que ce mode ne diffère point, dans son essence, de celui qui consiste à infuser un fluide magique dans le sujet en expérience. On reconnaîtra identiquement le même principe dans une autre grande catégorie magique, qui mérite dès à présent une mention, le charme de divination, qui, visant un événement futur ou par ailleurs impénétrable, prend un détour pour l'atteindre : la voie ordinaire consiste à créer quelque effigie du phénomène qu'on a en vue, ou bien à l'emprunter toute faite à un ordre de choses déjà existant, notamment à l'ordonnance du sacrifice, si profondément imprégnée de sym-

1. Avec plus de précision on distinguera les trois cas suivants : opération exécutée sur une effigie du sujet ; simulacre de l'opération exécutée sur le sujet même ; simulacre de l'opération exécutée sur une effigie du sujet.

bolisme mystique ; de l'observation du phénomène symbolique on induit ensuite ce qui se passera dans la réalité. Tout-à-l'heure l'action exercée sur l'image devait se répercuter sur l'original ; ici, en expérimentant sur l'image, on parvient à la connaissance du fait mystérieux : même conception de part et d'autre.

Bannissement des agents hostiles. — Des types brièvement décrits ci-dessus, nous donnerons maintenant les exemples les plus caractéristiques, et nous commencerons par les procédés en usage pour l'expulsion des puissances malignes. En principe, on l'a dit, ils sont les mêmes, soit qu'on les applique à des substances du genre neutre ou à des démons ; mais il va sans dire que ceux qui visent des êtres personnels présentent souvent, dans le détail de l'application, un aspect particulier.

L'exorcisme n'est pas nécessairement un acte d'hostilité : pour échapper aux embûches des démons, on peut aussi les amadouer par de bonnes paroles, leur adresser des hommages et leur faire des présents¹. On les supplie de s'éloigner, d'avoir pitié des hommes : « Hommage à toi ! nous t'apporterons hommages, oblations et service² ». On ne se fait pas faute de convenir que le démon use de son droit en s'attaquant à l'humanité, et l'on dit, par exemple, à l'esprit de maladie qui s'est emparé d'un enfant : « Il est vrai que les dieux t'ont accordé l'accomplissement d'un souhait à ton choix : est-ce donc précisément cet enfant que tu as choisi³ ? » Il est assez souvent question de sacrifices aux démons⁴ ; et dans les sacrifices du culte ordinaire ils reçoivent toujours leur part, bien que sous forme de rebuts, bale de blé, sang, entrailles et excréments de la bête immolée⁵. Souvent aussi

1. Pour les détails, voir Grohmann, *Ind. Stud.*, IX, p. 413.

2. Cf. : A. V. I. 12 et 13, V. 7, VI. 13 et 20 ; Hiraṇyak. G. S. II. 7, 2 ; etc.

3. Pārask. I. 16. 24.

4. Baudhāy. Dh. II. 1. 33 ; etc., etc.

5. Hillebrandt, *Neu- u. Vollmondsopfer*, p. 171 ; Schwab, *Thieropfer*, p. 131 sqq. ; et supra p. 309.

les formules d'hommage se mêlent aux formules et aux gestes d'exécration : contre le chacal, qu'on croit possédé de puissances funèbres, on lance un tison ardent, et on lui adresse en même temps un discours de respectueuse louange¹ ; on fait profonde révérence aux serpents et aussitôt après on proclame qu'on les anéantit, qu'on leur écrase dent contre dent, mâchoire contre mâchoire². Il n'est pas rare qu'on s'efforce d'atteindre le but en douceur, sauf à recourir à la contrainte en cas d'insuccès : si l'on n'a pas réussi, par offrandes, prières et adoration, à éloigner les fourmis, on fait une oblation empoisonnée, agrémentée de tous les symboles d'une violente hostilité, et l'on invite les dieux à détruire les œufs des fourmis et leurs descendants jusqu'au dernier³.

Mais les procédés à l'amiable le cèdent de beaucoup aux procédés agressifs qui constituent l'exorcisme proprement dit. Avant tout, la défense contre les êtres malfaisants prend un caractère préventif : on évite tout ce qui pourrait les attirer ; on s'efforce de leur rendre l'accès difficile. Le lecteur connaît déjà les mesures simplement préventives : jeûne, continence, inspiration raréfiée, silence, retraite, déguisements qui rendent méconnaissable, etc.⁴ Ce n'est pas la personne seule qu'on dérobe à ces êtres malfaisants, mais toute provenance corporelle qui leur offrirait prise : après la tonte solennelle de l'enfant ou de l'adolescent, on cache ou l'on enfouit les rognures de cheveux, de barbe et d'ongles⁵. On évite le contact des objets qui recèlent des agents nocifs, personnels ou non : pendant les dix jours d'impureté qui suivent l'accouchement, il est dangereux de toucher la mère ; à la construction de l'autel d'Agni, on pose en l'honneur de

1. Hir. G. S. I. 16. 20 sq.

2. Winternitz, *Sarpabali*, p. 11.

3. Kauç. S. 116.

4. Supra p. 341, 342 sq. et 351 sq.

5. Hir. G. S. I. 9. 18, II. 6. 12 ; Pārask. II. 1. 23 ; Çāṅkh. G. S. I. 28. 23 ; Gōbh. II. 9. 26 ; etc. La prescription de les enfouir en un lieu qui porte bonheur, une étable à vaches, par exemple, est un cumul de deux intentions superstitieuses : il s'agit tout à la fois de les cacher et de les imprégner de la substance de bonne chance.

la déesse Perdition (Nirṛti) certaines briques qu'il faut mettre en place sans y toucher ¹. Par la même raison, on doit éviter de rien entendre d'impur, de voir des personnes ou des objets souillés ou sinistres : si l'on fait oblation aux morts, à Rudra, il faut détourner le regard ²; il faut surtout, — prescription commune à l'Inde et à nombre d'autres régions du monde entier à tous les degrés possibles de civilisation primitive, — lorsque l'on quitte un endroit où l'on a accompli quelque pratique de mauvais augure, offert un sacrifice ou adressé une incantation aux Mânes, aux esprits malins, à la déesse Nirṛti, à Rudra, se bien garder de retourner la tête ³.

Que si l'on se voit contraint d'aborder les démons, on s'arrange du moins pour s'en tenir à quelque distance : le prêtre qui porte le sōma ne s'approchera pas de trop près des foyers ardents où gisent les Gandharvas avides ; ils sont là, bouche bée, guettant le sōma ⁴. Pour déjouer la poursuite des esprits et des revenants, on efface la trace de ses pas, on évite les issues accoutumées : au mort à qui l'on rend les derniers honneurs on attache une branche d'arbre qui balaie le chemin parcouru ⁵; l'officiant qui porte le feu du sacrifice est suivi d'un autre prêtre qui efface sa trace ⁶; après la mort d'un chef de famille, son feu sacré, devenu le réceptacle de puissances meurtrières, doit être emporté, mais par un autre chemin que la porte de la maison ; lorsqu'un enfant est possédé du « démon-chien » (atteint d'épilepsie ?), le charme qui doit l'en guérir s'accomplit dans une salle de réunion où

1. Gōbh. II. 7. 23. — *Ind. Stud.*, XIII, p. 243.

2. Çatap. Br. XIV. 2. 2. 35 et 38; et cf. supra, p. 286, n. 2.

3. Cette règle est attestée par tant de textes qu'un choix très sobre s'impose ici : Maitr. Samh. IV. 8. 5; Çat. Br. V. 2. 3. 4, XII. 9. 2. 8, XIII. 8. 3. 4; Kāty. XV. 1. 11, 2. 8; Kauç. S. 7. 14, 140. 20; Āçval. G. S. IV. 6. 4; *Ind. Stud.*, X, p. 342, et XIII, p. 243; Weber, *über den rājasūya*, p. 11 (avec fausse explication de l'usage en question). Cf. aussi supra, p. 286, n. 2-3.

4. Çatap. Br. III. 6. 2. 20; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, p. 444.

5. Pour ce détail, et en général pour tous ceux qui relèveront ultérieurement du rituel funéraire, je renvoie à la section qui sera consacrée à ce rituel.

6. Schwab, *Thieropfer*, p. 32.

on l'introduit par une ouverture pratiquée dans le toit ¹. Tout cela pour dissimuler le passage, mais on peut aussi interdire l'accès : auprès de la personne ou de l'endroit qu'on veut défendre, on place un feu, ou l'on promène un tison alentour ² ; l'eau est un excellent rempart, car « les Rakshas ne franchissent pas les eaux ³ » ; ainsi d'une pierre, qui symbolise une montagne, d'une natte ou de toute autre clôture ⁴. Le sommeil livre l'homme sans défense aux agressions occultes : il est donc bon de veiller, et nous avons déjà cité telles occurrences où l'on se tient éveillé, par exemple, en se faisant raconter des histoires ⁵.

Lorsqu'un homme, enfin, est au pouvoir des démons ou sous l'influence d'un fluide nocif, le premier des remèdes indiqués est l'ablution. Les eaux enferment tous les remèdes, elles emportent toute malfaisance, enseigne déjà le Rig-Véda (I.23.19 sqq.) : une ablution purifie le nouveau-né de toute possession démoniaque ⁶ ; les solennités du culte débutent par un bain ; le bain et l'ablution sont les accessoires essentiels des sacrifices expiatoires ⁷ ; la sainteté omineuse qui s'est attachée aux célébrants des grands rites doit, avant qu'ils ne rentrent dans la vie profane, être dissoute dans l'eau du bain final ⁸. La fonction dévolue au bain dans le

1. Hiranyak. G. S. II. 7. 2.

2. On braudit de part et d'autre de l'oblation mortuaire un brandon enflammé, pour chasser les revenants hostiles : Kauç. S. 87. 30. De même, à la lustration de la victime animale : Schwab, p. 96 sq. Trait fréquent. Voir plus haut ce qui est dit du feu magique, p. 106 et 287 sq.

3. Maitr. Samh. IV. 8. 5.

4. Exemples : les fosses pleines d'eau qu'on franchit aux funérailles ; la potée d'eau qu'on répand entre soi et les pierres vouées à la déesse Nirṛti, *Ind. Stud.*, XIII, p. 243 ; la pierre, ou la motte de terre prise à une limite, et par là douée d'une vertu spéciale de limitation, qui aux funérailles doit marquer la séparation des morts et des vivants ; la natte qui joue le même rôle Kauç. S. 86. 14, avec la formule afférente « ceci est l'obstacle contre le malheur » ; les bûches qui forment l'enceinte du feu du sacrifice « pour l'expulsion des Rakshas » Taitt. Samh. II. 6. 6. 2, et cf. Göbh. G. S. I. 7. 16, Hir. G. S. I. 2. 1, etc.

5. Cf. supra p. 351.

6. Hir. G. S. II. 3. 10.

7. Cf. supra p. 274 sq.

8. Cf. supra p. 348.

culte et dans la magie est trop claire en elle-même pour qu'on prenne la peine inutile d'en multiplier les exemples ¹. Bornons-nous à mentionner encore la règle suivant laquelle, après avoir prononcé quelque formule adressée à Rudra, aux démons, aux Mânes, etc., on doit laver dans l'eau la souillure ainsi contractée ². Si, dans l'Inde et ailleurs ³, l'urine de vache est l'eau lustrale par excellence, c'est sans doute que le procédé courant de l'ablution se double de l'emploi d'un liquide susceptible d'infuser au sujet l'abondance nourricière de la vache dont il procède.

Laver est bien, mais on peut aussi essuyer, et l'un n'exclut pas l'autre. Pour conjurer le mauvais heur descendu sous les espèces d'une fiente d'oiseau, on s'essuie, puis on se lave. Après un cauchemar on s'essuie le visage ⁴. Pour effacer certaines substances nuisibles, on se sert de plomb et d'un fil de laine ⁵. Très variés sont les emplois purificateurs et curatifs de la plante *apāmārga*, dont le nom, par étymologie populaire, s'interprète « essuiement », et dont il est dit que par elle les dieux ont effacé les démons et les puissances sinistres ⁶.

On se débarrasse encore des agents hostiles en les brûlant. Les détails donnés plus haut sur Agni tueur de démons, sur l'emploi du feu pour bannir les esprits malins ⁷, nous dispensent ici de plus ample information. Ajoutons seulement, à titre de succédané, le procédé de l'enfumage : on enfume de

1. Il suffit ici de renvoyer aux détails consignés plus haut, p. 361 sq.

2. Cf. supra, p. 286, n. 1.

3. Kātyāy. XXV. 11. 16; etc. Cf. J. Darmesteter, *le Zend-Avesta*, sur Vend. 19 et 21.

4. Hir. G. S. I. 16. 5; Kauç. 46. 9.

5. Kauç. 71. 16-17 = 86. 19-20; A. V. XII. 2. 1, et cf. 19 sq. — Le plomb apparaît çà et là dans les Sūtras, en diverses fonctions, mais toujours en tant que matière vile.

6. Cf. : Zimmer, *Altind. Leben*, p. 66; Çatap. Br. V. 2. 4. 14.

7. Supra p. 106 et 287 sq. — Il va de soi, d'ailleurs, qu'à l'occasion on mobilise tels autres dieux ou tels démons, pour expulser ou détruire les puissances malignes, et cette occurrence fréquente ne requiert, elle non plus, aucun développement.

moutarde le nouveau-né pour chasser tous les démons qui le menacent ¹.

On peut, enfin, les frapper ou tirer sur eux ². Aux fiançailles marche dans l'escorte un homme qui porte un arc bandé de sa flèche ³. Au sacre royal (*rājasūya*), aussitôt après l'onction, les officiants battent le roi, et il est impossible de méconnaître le caractère notoirement adventice de la formule qu'ils profèrent à cette occasion : « Je te fais franchir le fait de recevoir des coups. » Bien plus adéquate est celle que nous lisons ailleurs au sujet du même rite : « A force de coups nous expulsions de toi le mal ⁴. » N'est-ce pas encore un semblable bannissement qu'il convient de reconnaître dans la cérémonie, de si fréquente application dans tout le culte, qui consiste à tourner en rond, notamment à faire le tour du feu, en se frappant la cuisse ⁵?

C'est ici le lieu d'examiner la fonction du bâton, accessoire familier aux domaines les plus divers du rituel védique. L'étudiant en théologie (*brahmacārin*), qui, à en juger par les observances qui lui incombent, compte parmi les sujets les plus exposés aux assauts des démons, reçoit en insigne le bâton, lors de la cérémonie inaugurale de son admission, et à l'instant même où on l'instruit de ses devoirs futurs : il le porte constamment, et de telle sorte que rien ne puisse passer entre eux deux ⁶. Au rite de fin d'études, il dépose le bâton, la ceinture qu'il a revêtue au jour de l'entrée, et quelques autres objets imprégnés de fluide sacré, et de tout cela on

1. Hir. G. S. II. 3. 7; Pārask. I. 16. 23; *Pētavatthu*, III, 5. Sur la moutarde, cf. aussi Benfey, *Kl. Schriften*, III, p. 13, n. 1.

2. On parle aussi de les châtrer : A. V. III. 9; *Ind. Stud.*, XVII, p. 216.

3. Kauç. S. 75. 13, et cf. 25. 14, 35. 3, et *Ind. Stud.*, XVII, p. 285. — On a vu plus haut (p. 228) comment s'y prend l'escorte nuptiale pour crever les yeux aux démons qui tendent leurs embûches.

4. Kāty. XV. 7. 6; cf. Çat. Br. V. 4. 4. 7, et Weber, *Rājasūya*, p. 63. On me fera difficilement croire qu'il y ait du Canossa dans ce cérémonial.

5. Pañc. Br. IX. 8. 9; Kauç. S. 84. 10; *Ind. Stud.*, X, p. 342; etc.

6. Gōbh. G. S. III. 1. 14 et 27; Çāṅkh. G. S. II. 13. 1-2.

« fait oblation dans l'eau ¹ ». Mais, en même temps, devenu brahmane, entrant dans une vie nouvelle qui comporte de nouvelles observances, on lui remet un bâton neuf, fait d'une autre matière que celui du novice. Les variantes de la formule proférée à cette occasion s'accordent toutes sur la destination du bâton : — « protège-moi de toute part »; — « de tous agents de perdition défends-moi de toute part »; — « frappe tous les ennemis, en tous sens autour de moi, comme le dispensateur de trésors » (Indra); — et, parmi ces ennemis, on mentionne expressément, outre les gens et les bêtes sauvages, les Rakshas et les Piçācas ².

On sait que la consécration du novice relève des mêmes principes que celle du laïque qui s'apprête à célébrer le sacrifice de sōma³ : de part et d'autre, il s'agit d'élever un homme au-dessus et en dehors de l'existence vulgaire, en lui imposant certaines observances, qu'introduit une cérémonie inaugurale et abolit un bain final. Or le parallélisme persiste à notre nouveau point de vue : comme le novice, le dīkshita reçoit le bâton qui chasse les esprits malfaisants. La règle est formelle : « remise du bâton à un consacré ou à un étudiant en théologie ⁴. » Quant au motif, nous avons un texte⁵ qui le définit en ces termes : « Le bâton est un foudre pour l'expulsion des démons. » Au cours du sacrifice, le bâton du dīkshita passe dans les mains de l'un des officiants, le maitrāvaruṇa ⁶, qui, durant les oblations, se tient debout auprès du siège du prêtre récitant, le corps penché en avant, le bâton appuyé contre l'autel (*vēdi*)⁷ : attitude évidemment défen-

1. Çāṅkh. G. S. II. 13. 8; Hir. G. S. I. 9. 10.

2. Aṣval. G.S. III. 8.20; Pārask. II. 6. 31; Hir. I. 11. 8; cf. Gōbh. IV. 9. 17.

3. Cf. supra p. 349.

4. Kauç. S. 59. 27.

5. Çatap. Br. III. 2. 1. 32.

6. Taitt. Saṃh. VI. 1. 4. 2; Kāty. VI. 4. 6. — Sur le sacrifice sanglant dans lequel le dīkshita n'a point eu qualité pour tenir le bâton, voir Schwab, p. 88.

7. Schwab, p. 90; Aṣval. Çr. S. III. 1. 20.

sive contre l'attaque éventuelle des occultes ennemis du sacrifice ¹.

Un autre bâton, dont le nom technique est *sphya*, reçoit dans le rituel les destinations les plus variées, mais presque toujours celle d'une arme qui met en fuite les démons. Le prêtre lui dit : « Tu es le bras droit d'Indra, à mille facettes, à cent tranchants. » Il le lance avec force sur l'autel de terre (*vēdi*), puis jette au tas d'ordures la terre que le choc a fait sauter, en récitant des formules où il la nomme « l'ennemi, le démon Araru », qu'il faut tenir éloigné de l'emplacement du sacrifice, mettre aux fers ². A l'oblation mortuaire, on balaie avec le *sphya* le sommet de l'autel, en disant : « Bannis par ces coups sont les démons qui s'asseyent sur l'autel ³. » Sous des formes diverses c'est toujours la même pensée.

Un autre moyen de défense, ce sont les odeurs ; le parfum exquis du bdellium (*guggulu*), d'un emploi courant dans le rituel, chasse les maladies et les agents du mal⁴. Un autre encore, c'est le bruit : à la fête du solstice (Mahāvratā), on bat des tambours, on fait du vacarme, pour épouvanter les démons noirs, plus dangereux au temps des longues nuits ; aux funérailles on brise des pots ; à l'exorcisme du « démon-chien » (épilepsie ?) on frappe sur un gong⁵.

On met en jeu toute sorte de procédés pour jeter à l'écart, secouer les mauvais esprits ou les substances nocives, les éliminer par râclage, et ainsi de suite. La peau d'antilope noire qui sert au sacrifice, on la secoue, en disant : « Secoué est le démon, secoués sont les malins. » Après le repas offert aux défunts, on secoue le pan de son vêtement, pour en faire tomber les âmes qui s'y seraient accrochées. La branche qui

1. Cf. Haug, *Ait. Br.*, introd., p. 15.

2. Vājas. Samh. 1. 24 sqq.; Hillebrandt, *Neu- u. Vollmondsopfer*, p. 50.

3. Čāṅkh. Çr. S. IV. 4. 2, et cf. 14. 8.

4. A. V. XIX. 38.

5. Hillebrandt, *Sonnenwendfeste*, p. 39, et cf. supra p. 379; Kauç. S. 86. 15; Hiraṇy. G. S. II. 7. 2.

a servi à effacer les traces du mort¹ est violemment projetée au loin; car elle a pu s'imprégner du fluide de la mort. A la suite d'actes de mauvais augure, tels que les obsèques, on change de vêtements. La crasse de la tête de l'épousée, ordure matérielle, mais sûrement aussi impureté d'ordre magique, exige l'emploi d'un peigne de roseau à cent dents². L'Inde connaît aussi, comme bien d'autres pays, la coutume de faire passer par d'étroites ouvertures, de façon à râcler les surfaces qu'on veut débarrasser de leurs parasites: Apālā a une maladie de peau, et Indra la fait passer par traction « à travers le trou du char, le trou du chariot, le trou du joug »; il lui « donne une peau d'or en la purifiant par trois fois ». Le rite nuptial qui consiste à poser le trou du joug sur la tête de l'épouse n'est très probablement qu'une survivance symbolique de ce mode de purification³.

Le bannissement s'effectue souvent par voie d'introduction de l'entité malfaisante dans un autre objet ou dans un être animé qu'on met en contact avec elle et qu'ensuite on relègue à distance. On peut aussi recourir directement à des formules ou à des charmes qui lui assignent un exil aussi lointain que possible, où elle demeure confinée et inoffensive. Les carrefours sont des lieux propices à se débarrasser d'une substance morbide en la faisant passer dans le premier venu⁴. Le pagne qui a servi à effacer l'impureté de l'épousée devra être suspendu et abandonné dans la forêt; sa chemise de noces, elle aussi, recèle une vertu dangereuse, qu'il faut immobiliser dans un poteau ou dans un arbre en le revêtant de cette chemise⁵. Lorsqu'une femme a avorté, on procède, suc

1. Cf. supra p. 416.

2. Hillebrandt, *N. u. Vmonds.*, p. 28, etc.; Kauç. S. 71. 21, 88, 27; Āçv. G. S. IV. 4. 10; A. V. XIV. 2. 68, et cf. Kauç. 76. 5.

3. R. V. VIII. 91. 7; Winternitz, *Hochseitsrit.*, p. 43 sqq. (et usages parallèles en dehors de l'Inde, p. 46, n. 1). Cf. Kauç. 15. 4, 72. 16. — [M. Caland a donné récemment une autre explication de ce rite bizarre, qui simulerait un accouchement et, par suite, une renaissance du sujet: *ein Altind. Zauberrit*, p. 31, n. 5. — V. H.]

4. A. V. VI. 26. 2, et cf. supra p. 225.

5. Kauç. 76. 1 sq., 79. 24; A. V. XIV. 2. 48-50. — Comparer le ban-

cessivement dans trois cabanes, à l'exorcisme des substances omineuses qui la possèdent : on la pose sur du plomb, on l'y lave : puis on met de côté, à chaque fois, le vêtement noir qu'elle porte pour la circonstance, et l'on brûle la cabane, suspecte de contamination du fluide nocif¹. La personne sujette à des maux de tête ou autres se coiffe d'un turban tressé en herbe muñja, et sort de chez elle, en secouant dans un van des grains de blé avortés; à l'endroit où l'accès la prend, elle dépose le van, le turban et une corde d'arc². Voici le sens probable de cette pratique : il faut faire passer le démon du mal, de la tête du patient dans le turban; pour l'attirer on lui montre des graines; dès qu'il se manifeste, on le plante là, sous la garde de la puissance meurtrière incarnée dans la corde d'arc. On fait passer le venin de serpent dans des brins d'herbe ou dans un tison, qu'on lance sur le serpent : que le venin s'en retourne d'où il est venu³. On guérit la fièvre en fixant une grenouille sous le lit du malade, qu'on lave ensuite de manière à faire tomber sur elle l'eau d'ablution; il est à supposer qu'à la fin on lâche au loin la grenouille. De même pour la jaunisse : on frotte le malade d'un enduit jaune, qu'on nettoie en faisant écouler l'eau sur des oiseaux, perroquets, grives et autres, attachés au bas du lit; tout semble indiquer qu'on les laisse ensuite s'envoler⁴. Pour traiter un dipsomane, on le fait asseoir sur des branches d'arbre en compagnie d'un homme bien portant, on place sur sa tête une bouillie qu'on remue et qu'on donne à l'autre, « et ainsi il fait passer la soif dans celui-ci », dit le texte; on fait boire de l'eau au malade, et enfin tous deux, drapés du même vêtement, mangent

nissement des maladies et autres puissances malignes dans des arbres ou des montagnes : A. V. I. 12. 3, II. 25. 4.

1. Kauç. S. 34. 3 sqq.— Sur l'usage du plomb, cf. supra, p. 418, n. 5.

2. Kauç. S. 26. 2 sqq. — [Cf. Caland, *op. cit.*, p. 73-74. — V. H.]

3. Kauç. S. 29. 6, 32. 24.

4. A. V. VII. 116, et Kauç. 32. 17; A. V. I. 22, R. V. I. 50. 11 sqq., et Kauç. 26. 18. — Peut-être, en 19, faut-il lire *prapātayati*. — Les Sémites aussi faisaient passer les souillures et substances morbides dans des oiseaux qu'on lâchait ensuite : Robertson Smith, *Religion of the Semites*, I, p. 402.

ensemble la bouillie; nouvelle et frappante expression du contagé qu'on cherche à réaliser¹.

La possession offre un curieux exemple du cumul de toutes ces méthodes. On oint le possédé d'une mixture de beurre et de parfums de tout genre. Dans un carrefour, rendez-vous des démons, on dispose un bassin plein de charbons ardents, où l'on verse la même mixture et qu'on place sur la tête du patient. Puis on le fait descendre à la rivière, où l'on répand cet onguent dans le sens opposé au courant, tandis qu'un autre opérateur lui jette de l'eau sur le dos; et enfin on verse de l'onguent dans un pot d'argile séchée au soleil, qu'on suspend dans les rameaux d'un arbre hanté des oiseaux². Rien n'y manque : introduction de l'entité nocive dans un mélange parfumé; puis élimination par le feu, par l'eau, par les messagers ailés³.

D'autres procédés d'exorcisme méritent au moins une mention rapide : il y a un charme pour ensevelir la colère sous une pierre, un autre pour envoyer le poison dans le soleil; on chasse la magie noire par delà les quatre-vingt-dix rivières; on envoie le démon de maladie Takman bien loin, à l'étranger, chez les Gandharas et les Magadhas; on bannit le péché et le cauchemar au lointain le plus reculé, chez Trita Āptya⁴. Certains préservatifs, enfin, qui n'ont pas trouvé place ici, sont réservés à une étude spéciale : tels les amulettes et les remèdes, les incantations et oblations magiques.

Évocation des esprits et opérations similaires. — Si l'on chasse les esprits et les fluides, on peut aussi les amener à soi ou à d'autres, amis ou ennemis, en diverses intentions hostiles ou favorables. Lorsqu'une personne est maléficiée, la règle générale, nous l'avons dit⁵, est que son adversaire a

1. A. V. II. 29. 6, et Kauç. 27. 9 sqq.

2. Kauç. 26. 29 sqq.

3. Cf. supra p. 423.

4. A. V. VI. 42. 2; R. V. I. 191. 10; A. V. VIII. 5. 9, et cf. 7. 15; A. V. V. 22; R. V. VIII. 47. 13 sqq.

5. Cf. supra p. 226.

déchainé contre elle une bande de démons. Le sorcier du Rig-Véda envoie à l'armée ennemie le démon de maladie Apvā (diarrhée?) : « Va donc, Apvā, trouble leur raison, empoigne leurs membres ; rue-toi sur eux, brûle leurs cœurs de ton ardeur, fais qu'ils tombent aux noires ténèbres. » A ces formules s'adjoignent des actes magiques, tels que les décrit un texte rituel : par exemple, on lâche contre les ennemis une brebis aux pattes blanches¹, qui est censée incarner la vertu morbide. Le sorcier et les esprits qui le servent peuvent aussi revêtir une forme animale pour mieux couvrir leurs attentats : la croyance aux loups-garous est, semble-t-il, de tous les pays, et l'Inde n'y fait pas exception ; la victime d'un charme de ce genre supplie les dieux des orages de rechercher de par le village les magiciens qui la tourmentent, de saisir ceux « qui changés en oiseaux voltigent pendant la nuit² ».

Les substances actives qu'on veut faire passer en soi ou en autrui, se communiquent, on l'a vu, principalement par le contact³, qui d'ailleurs comporte nombre de variétés, suivant la nature du corps qui passe pour recéler la vertu magique. « Oins-toi de l'une de ces substances, fais de l'autre une amulette, lave-toi avec celle-ci, bois de celle-là », dit une stance énumérative⁴. C'est par contact aussi, mais immatériel en quelque sorte, qu'agit la constellation propice ou fatale avec laquelle la lune entre en conjonction, ou la lune elle-même ou la durée du jour, selon qu'elle croît ou décroît : dans tous ces phénomènes git une vertu occulte qui se communique aux hommes, à leurs œuvres, à leurs entreprises.

L'efficacité du contact n'est nulle part mieux définie que dans un texte rituel⁵ qui a su trouver l'expression de l'im-

1. [Une flèche, selon M. Caland. — V. H.] — R. V. X, 103. 12, et Kauç. 14. 21 ; Kauç. 14. 22, et *Ind. Stud.*, XVII, p. 269.

2. R. V. VII. 104. 18.

3. *Supra* p. 411. — De là la fréquente recommandation de « ne pas toucher » : voir les exemples, p. 415 sq.

4. A. V. XIX. 45. 5.

5. Çatap. Br. III. 8. 1. 10.

peccable et naturelle logique de l'occultisme. On se demande si le sacrifiant doit toucher la victime animale qu'on amène au sacrifice. « Certains ont dit : Le sacrifiant ne doit pas toucher l'animal, car c'est à la mort qu'on le conduit, il ne doit donc pas le toucher. Mais si, il doit le toucher : ce n'est pas à la mort que l'on conduit l'animal qu'on mène au sacrifice ; le sacrifiant s'exclurait lui-même du sacrifice, s'il ne le touchait pas. » Aussi le rituel fourmille-t-il de règles qui prescrivent à tel officiant le contact de tel autre, l'attouchement de tel objet : le fluide du sacrifice et sa vertu bienfaisante n'ont guère d'autre véhicule. Après acceptation d'une demande en mariage, les intéressés touchent un vase d'eau, où l'on a mis des fleurs, des fruits, des grains, de l'or¹, et s'imprègnent par là du bon augure contenu en ces objets. S'asseoir sur une peau de taureau, c'est s'assurer la fécondité et ce qui s'ensuit² ; sur une peau d'antilope noire, la sainteté rituelle³ ; de bouc, la nourriture en abondance⁴ ; de tigre, la vigueur invincible⁵. La fermeté de la pierre se communique à l'épousée que le jeune époux y fait monter en lui disant : « Viens monter sur la pierre ; comme la pierre sois ferme ; foule aux pieds les ennemis, triomphe des adversaires⁶. » Les fourmis sont censées richement pourvues d'eau et d'aliments : cette richesse, on la fait passer dans les feux sacrés et, par eux, au maître de la maison, en déposant dans chacun des foyers un peu de terre de fourmilière⁷.

1. Çāṅkh. G. S. I. 6. 5.

2. Rite fréquent dans le cérémonial du sacrifice domestique.

3. Cf. supra p. 340, et *Ind. Stud.*, XIII, p. 285.

4. *Ind. Stud.*, *ibid.*

5. Weber, *Rājasūya*, p. 62. 135, etc.

6. Çāṅkh. G. S. I. 13. 11. — Le rite se complique dans Hir. G. S. II. 3. 2 : pour assurer au nouveau-né fermeté, acuité et richesse, on ajoute à la pierre une hache et de l'or.

7. Et autres ingrédients magiques : une taupinière, de la terre qu'a fouie un sanglier, etc. — Sur la propriété des fourmis de trouver de l'or et de s'assimiler le suc vital de la terre, voir : A. V. VI. 100. 2 ; Çat. Br. XIV. 1. 1. 8 ; Taitt. Ār. V. 1. 4, 2. 9, 10. 6 ; Āpast. Çr. S. V. 1. 7, 9. 8 ; Weber, *Ind. Stud.*, XIII, p. 139 sq. ; Bloomfield, *Seven Hymns of the A. V.*, p. 17 sq. — Même rôle que dans l'allu-

La contre-partie de l'essuyage, c'est, lorsqu'on veut imprégner autrui d'une substance, l'onction, la friction, l'aspersion, et similaires. On peut s'essuyer sur autrui de la souillure d'un péché ou de celle d'un mauvais rêve¹. On anéantit son ennemi en faisant contre lui une oblation de pointes de flèches de roseau, qu'on a enduites de sa propre sueur² : le sens probable du rite, c'est que les flèches sont imprégnées du *tapas*, de la chaleur vitale de celui qui les dirige. Rappelons encore l'onction royale, l'onction du char de guerre ou l'oblation qu'on lui adresse³ : autant de cas d'application d'une substance censée pleine de vertus magiques.

Parmi les modes d'infusion, l'alimentation, bien entendu, tient une place exceptionnelle. Il a déjà été question de la vertu surnaturelle que communique l'ingestion du mets d'offrande, où sont concentrées toutes les grâces vivifiantes du sacrifice. C'est ainsi encore qu'on donne à l'enfant, pour première nourriture, le mets qui symbolise la qualité dont on tient éventuellement à le douer⁴. A la fête des laboureurs, on mange une mixture de bouse, de bdellium et de sel, pétris dans le lait d'une vache qui nourrit un veau de la même cou-

mage du feu, assigné à la fourmière, dans la construction de l'autel d'Agni et dans l'oblation du pravargya : *Ind. Stud.*, XIII, p. 220 ; *Çat. Br.* XIV. 1. 2. 10. Elle figure aussi dans le *rasakarman* et le sacrifice qui conjure le venin : *Kauç.* 21. 23, 31. 25 ; ailleurs encore. — Je soupçonne la nécessité d'une interprétation différente, pour la prescription assez commune de verser sur une fourmière les restes, les rebuts du sacrifice, les mets d'oblation gâtés ou trop cuits, etc. : *Taitt. Br.* III. 7. 2. 1 ; *Āçval. Çr. S.* III. 10. 23 ; *Weber, Rājasūya*, p. 12, 104, n. 2, et 109. n. 1 ; cf. *Krauss, Volksglaube und rel. Brauch der Südslaven*, p. 158. La règle me paraît relever des précautions à prendre contre les substances du sacrifice en tant que nocives : cf. *supra* p. 294 sq. C'est ainsi que, chez les Zoulous (*Callaway, Rel. Syst. of the Amazulu*, p. 315), on déverse la substance morbide dans une fourmière : les fourmis réparent le dégât et enfouissent dans leur reconstruction l'objet omineux.

1. Cf. *supra* p. 245 ; *A. V.* XVI. 7. 8.

2. *Kauç.* S. 47. 44.

3. *Supra* p. 403 sq. ; *Ind. Stud.*, XIII, p. 286.

4. *Supra*, p. 278 sq., et p. 305, n. 2.

leur qu'elle'. Au rite pour l'obtention d'un enfant mâle, la femme mange un grain d'orge, flanqué à droite et à gauche de deux graines de moutarde ou de deux fèves : ce symbole du membre viril douera de virilité l'enfant à naître². Lorsque plusieurs personnes mangent d'un même mets, il en résulte entre elles une communauté de nature, qui les oblige à se garder foi mutuelle : l'idée première, évidemment, est qu'à raison de l'identité essentielle du groupe celui qui fait tort à un de ses coassociés se nuit à lui-même³. On n'en finirait pas d'énumérer les pratiques magiques que le rituel védique croit réaliser par le procédé alimentaire ; mais les exemples ci-dessus sont amplement suffisants.

Les substances indiquées s'introduisent aussi dans les narines : on en enduit l'intérieur du nez ; on les fait flairer aux hommes, renifler aux chevaux⁴. Le regard peut avoir des conséquences heureuses ou funestes, soit pour celui qui regarde ou celui qu'on regarde. L'homme qui vient d'accomplir un certain rite de lustration purifie toute une assemblée, rien qu'en promenant ses yeux sur elle⁵. C'est de la vertu singulière du regard que se recommandent le sacrifiant, en disant aux prêtres « Regardez-moi avec l'œil de Mitra », et

1. Kauç. S. 20. 25. — Même mixture, enfouie, dans un rite pour la prospérité du bétail : 19. 19. De quelque façon qu'on traite la substance efficace, l'efficacité reste toujours la même.

2. Hir. G. S. II. 2. 2-3 ; Āçval. G. S. I. 13. 2 ; etc.

3. Au sacre, le roi et le prêtre mangent ensemble : Weber, *Rājasūya*, p. 140 sq. De même, les deux nouveaux époux, après le rite nuptial : supra p. 231. Le *tānūnaptra*, serment de fidélité que se prêtent mutuellement le sacrifiant et ses officiants (*Ind. Stud.*, X, p. 362, et supra p. 282), n'aurait-il pas été jadis une communion de même nature ?

4. Par exemple, on enduit le nez d'une poudre obtenue par pulvérisation de l'insecte paidva, véhicule de la vertu mythique du cheval Pēdu tueur de serpents : Kauç. S., introd. de M. Bloomfield, p. XLIV. De même, à la femme enceinte, une substance qui lui procurera un enfant mâle : Çāṅkh. G. S. I. 20. 5. — Chevaux : Weber, *Vājapēya*, p. 28. — Faire respirer à un enfant nouveau-né : Çāṅkh. G. S. I. 24. 2 ; etc.

5. Baudhāy. Dh. III. 5. 7, si la traduction de Bühler est exacte (*Sacred Books of the East*, XIV, p. 297).

l'hôte à qui l'on présente en l'accueillant le plat doux d'honneur, auquel il s'adresse dans les mêmes termes « Je te regarde avec l'œil de Mitra ¹ ». Inversement, le mauvais œil du serpent porte malheur. Le jeune époux s'assure contre le mauvais œil de l'épousée, en lui oignant les yeux et disant : « N'aie pas le mauvais œil, ne sois pas meurtrière d'époux ² ». L'influence de l'objet regardé sur celui qui le regarde se traduit aussi par mainte interdiction : le brahmane qui a clos son temps d'études par le bain solennel ne doit point voir d'ennemi, ni de malfaiteur, ni de porteur de morts, ni urine ni excréments ; le précepteur qui s'apprête à donner à son disciple certaines leçons de Véda d'une sainteté exceptionnelle, ne doit voir ni un *caṇḍāla*, ni une femme en couches ou en menstrues ³ ; et ainsi de suite.

L'Inde connaît encore un procédé d'infusion fort efficace et très répandu un peu partout : celui qui consiste à enfouir un objet, ou à le transmettre par toute autre voie occulte ; car la personne visée ne peut alors que difficilement reconnaître et combattre la manœuvre silencieusement ourdie contre elle. L'Atharva-Véda est plein de formules qui traduisent l'appréhension du charme « qu'on a enfoui dans la jonchée du sacrifice, au cimetière, dans la campagne », immergé dans un puits, équipé avec soin comme une femme qu'on pare pour le cortège nuptial, ajusté membre à membre comme un R̥bhu ajuste les pièces d'un char ⁴. Le Kauçika-Sūtra nous décrit un charme de ce genre ⁵, dirigé contre une femme, peut-être par sa rivale : on se procure des objets qui lui appartiennent, une couronne, des cheveux, le bout de bois qui lui sert de cure-dents ; on y joint des objets qui portent malheur, tels que la matrice d'une vache immolée à une cérémonie funéraire ou morte de contagion ; et l'on enterre le tout entre trois pierres, placées dans l'orifice d'un mortier, symbole

1. Vāj. Saṃh. 5. 34 ; Āçv. G. S. I. 24. 14.

2. Ait. Br. VI. 1 ; R. V. X. 85. 44 ; Çāṅkh. G. S. I. 16. 5.

3. Çāṅkh. IV. 11. 3 sq., 12. 19, II. 12. 10.

4. A. V. X. 1. 1, 8 et 18, IV. 18. 5, V. 14. 31, XIV. 2. 65, etc.

5. 36. 15 sq., et cf. Bloomfield, *Seven Hymns*, p. 8 sq.

d'écrasement. Mais la personne que menace cette incantation peut se tirer d'affaire, moyennant qu'on déterre les objets en disant : « Ton bonheur, qu'on avait enfoui sous les trois pierres, sous les quatre pierres, voici que je le déterre, ensemble la richesse et la postérité. » Le sacrifice de sōma prévoit un rite spécial¹ en vue de rechercher les charmes enfouis par un ennemi ou un rival. Au surplus, la magie blanche recourt éventuellement au même procédé : on a vu plus haut que l'enfouissement d'un mélange de lait, de bouse, de bdellium et de sel assure la prospérité du bétail ; si l'on enterre les rognures d'ongles ou de cheveux dans une étable à vaches ou en un autre lieu de bon augure, c'est essentiellement pour les imprégner, dans leur cachette silencieuse, d'un fluide propice qui fera retour sur le sujet dont elles ont été détachées².

Enfin l'on croit fournir un véhicule approprié à une substance ou à une vertu magique, en employant à une manipulation quelconque un instrument où cette vertu est censée incorporée. Dans le rite pour la restauration d'un prince proscrit, on lui donne à manger un mets magique, cuit sur du bois qui a poussé d'une souche d'arbre coupé : symbole de résurrection qui cadre bien avec la circonstance³. Dans la même cérémonie, on sème sur le foyer (?) un peu de terre venue du pays du prince exilé, et l'on use encore d'autres ingrédients de pareille provenance⁴. Pour se débarrasser des fourmis parasites, on offre un sacrifice où l'on se sert d'une cuiller de bois de bādḥaka : le mot *bādḥaka* signifie « expulseur » ; c'est une façon de mettre en jeu la vertu d'expulsion⁵. Dans un sacrifice en vue du gain d'une bataille, on construit l'autel (*vēdi*) avec de la terre qu'un sanglier a fouie de son

1. Dit des *uparacās* [« trous de résonance »] : Çat. Br. III. 5. 4 ; Taitt. Saṃh. V. 2. 11.

2. Cf. supra, p. 415, n. 5.

3. Kauç. S. 16. 23. Dans le même genre rentre à peu près le charme décrit plus haut, p. 410, n. 7, où l'on spéculé également sur la provenance du bois à brûler. Cf. aussi Kauç. S. 48. 37-38.

4. Kauç. 16. 31 sq. ; Ind. Stud. XVII, p. 186.

5. Kauç. S. 116.

groin : l'animal y a laissé quelque chose de sa vigueur¹. La variété même de ces procédés correspond exactement à celle des divers fluides dont l'action, dans chaque cas, doit s'adapter au but poursuivi par le sorcier.

Envoûtements et charmes similaires. — Le lecteur a déjà rencontré² quelques exemples de l'opération magique qui consiste à amener la production d'un phénomène quelconque en le reproduisant soi-même en effigie. Le culte officiel des trois feux est particulièrement riche en rites qui relèvent de ce symbolisme, soit originaire, soit postérieurement adapté : l'allumage du feu matinal est devenu un charme qui fait lever le soleil ; le filtrage du *sōma*, un charme qui attire la pluie³. La course de chars d'où le roi sort victorieux dans la cérémonie du *vājapēya*, est un charme qui doit lui assurer vigueur et fougue invincibles⁴ : le succès artificiel qu'on lui fait remporter symbolise une longue suite de triomphes réels. Ainsi de la partie de dés qui revient en diverses occurrences dans le rituel⁵ : le sacrifiant en doit tirer profit et chance heureuse. A la fête du solstice, nous avons reconnu, dans la lutte de l'Ārya contre le Çūdra auquel il arrache un disque de peau blanche⁶, un charme qui arrache le soleil aux sombres puissances infernales ; et les rites obscènes⁷ qui souillent cette solennité nous sont apparus comme des symboles de la fécondité souhaitée des épouses. Tout un vaste et complexe sacrifice du rituel védique, la *sautrāmanī*, se réduit, semble-t-il, dans son essence à une simple opération magique : il s'agit, en reproduisant, d'ailleurs très librement, les princi-

1. Kauç. S. 15. 2.

2. Supra p. 413.

3. Cf. supra p. 90.

4. Cf. supra p. 404, et Weber, *Vājapēya*, p. 27 sqq. Les formules composées pour la circonstance sont très explicites à cet égard.

5. Āpast. Çr. S. V. 19. 2 sq., 20. 1 sq. ; Weber, *Rājasūya*, p. 69 sq. ; etc.

6. Supra p. 379.

7. Supra p. 380. — Rappelons aussi les rites de même genre et de même sens, au sacrifice de *sōma* et au sacrifice du cheval : supra p. 334 et 406.

paux traits d'un événement mythique, d'assurer au sacrifiant un bénéfice analogue à celui qui échut au héros du récit légendaire'. Indra a une indigestion de sōma, les Aṅvins et Sarasvatī l'en guérissent : ainsi le sacrifiant, s'il a subi quelque revers, s'en relèvera plein de force et de succès. Nous tromperions-nous en entrevoyant dans ce type de service divin les premiers débuts du drame religieux et de la littérature dramatique ?

Ce genre de symbolisme est fort fréquent dans un rite auquel tous les vieux rituels du monde ont accordé une importance considérable : le charme de pluie. A la fête du solstice on perce de flèches une peau² : c'est sans doute le réduit caché du ciel qu'il faut percer pour en tirer l'eau. A la même fête, les jeunes filles dansent autour du feu avec des cruches d'eau, qu'elles vident ensuite, en chantant une chanson où il est question de faire baigner les vaches³ : tout cela ressemble fort à un charme de pluie. A la construction de l'autel d'Agni, on vide des coupes d'eau : « par là, il y met de la pluie » ; et dans le terrain fertilisé par cette pluie on sème du blé⁴. Lorsqu'on jette à l'eau une loutre, on fait pleuvoir à torrents⁵. Pour obtenir la pluie, il faut mettre des herbes dans l'eau, les y enfoncer, puis les laisser surnager ; ou bien encore, fixer au sommet d'un long roseau une tête de chien, une tête de bélier, des cheveux et de vieilles chaussures, et brandir en l'air cette arme bizarre en simulant un combat⁶ : le bélier a-t-il charge d'enfoncer la voûte céleste ? le chien, de la déchirer de morsures⁷ ?

1. Cf. Oldenberg, *Indra und Namuci*, in *Nachr. v. d. Gött. Ges. d. Wiss.*, 1893, p. 342 sqq. L'inventeur de la cérémonie est peut-être un des poètes de la dernière période du R. V., l'auteur de l'hymne X. 131.

2. *Supra* p. 380.

3. *Supra* p. 380.

4. *Çat. Br.* VI. 2. 4. 2 et 13.

5. *Kauç.* S. 127. 10-11.

6. *Kauç.* S. 41. 1 sqq.

7. Sur quelques autres procédés pour faire pleuvoir : *Taitt. Saṃh.* II. 1. 7. 3, 1. 8. 5, 4. 7. 1 sqq. ; *Hillebrandt, N. u. Vmonds.*, p. 142 sq.

L'envoûtement n'est qu'un cas particulier de la catégorie qui nous occupe. On tue un ennemi en perçant à l'endroit du cœur son ombre ou son effigie, en brûlant un caméléon qui le représente¹. On détruit les vers, en écrasant, puis brûlant vingt-et-une racines d'uçira, et récitant : « Tous les vers mâles et femelles, je leur broie la tête avec la pierre, avec le feu je leur brûle la face². » Pour prévenir la fuite d'un esclave ou de toute autre personne, on l'entoure, pendant son sommeil, d'un cercle de sa propre urine, versée au moyen de la corne d'un animal vivant : c'est comme un mur qui l'enferme³. Pour conjurer le malheur, on se débarrasse de vieilles guenilles, qui symbolisent le mauvais augure : on laisse emporter par le courant un vêtement noir, on brûle des chaussures usées et un vieux parasol⁴. Pour châtrer un génie du mal, on passe, semble-t-il, des fils dans un bâton de bois d'aralu⁵. Pour détruire les *tardas*, parasites ruraux, on enfouit un *tarda*, la tête en bas, le museau lié d'un cheveu qui l'empêchera de manger les graines⁶. On casse bras et jambes aux esprits malins en enfonçant des pieux en terre. Au moment de frapper les tiges du *sōma* pour en extraire le suc destiné au sacrifice, il faut penser à son ennemi : alors les coups retombent sur lui⁷. Terminons par le charme qui fait changer de lit une rivière : on arrose d'eau le chemin qu'on veut lui faire prendre ; on y plante du roseau ; on y dépose des symboles de l'eau, une grenouille, la plante

Voir aussi plus haut ce qui est dit de la seconde des trois fêtes des saisons, de l'observance çakvari, de l'oblation du gharma : p. 359, et 384, n. 2. On pourrait grossir cette énumération à volonté.

1. Kauç. 47, 54 sq.. 39 sq.

2. Kauç. 29. 24, et A. V. V. 23. 13.

3. Il serait peut-être plus exact de dire que l'opérateur entoure l'opéré de l'entité de sa propre personne, contenue dans son urine. — Hir. G. S. I. 14; Pārask. III. 7, et cf. Pischel, *Philolog. Abhandl. M. Hertz dargebr.*, p. 69 sq. — Quant à la corne d'un animal vivant, je n'en saisis pas le symbolisme.

4. Kauç. 18. 9 sqq.

5. Kauç. 43. 1; cf. A. V. III. 9, et *Ind. Stud.*, XVII, p. 216.

6. Kauç. 51. 19; cf. A. V. VI. 50. 1.

7. Kauç. 25. 24; Çat. Br. III. 9. 4. 17.

aquatique *avakā*¹; en un mot, on y crée en effigie la vie aquatique, et la réalité suivra.

Divination. — C'est aussi, nous l'avons dit², sur la corrélation magique de l'effigie et de la réalité, que reposent en très grande partie les charmes institués en vue de découvrir l'inconnu, et notamment l'avenir. Le phénomène symbolique, que le voyant sait observer sans erreur ou même, éventuellement, réaliser lui-même, lui révèle le cours des événements réels³. Parmi ces symboles, les plus dignes de foi sont naturellement les plus riches en vertus magiques: le rêve, le sacrifice, les funérailles; les mouvements de la victime, la direction de la fumée sont autant de présages. Toutefois, dans ces derniers procédés, la divination par effigie se contamine déjà de celle qui prétend demander à la science surhumaine des dieux ou des génies la clef du mystère de l'avenir. C'est celle-ci qui domine, enfin, dans les présages tirés de la course, du vol, des cris de certains animaux plus particulièrement voués à des dieux ou à des génies: hibou, corneille, hyène, etc⁴. Il suffira ici de donner quelques exemples de l'une et de l'autre catégorie.

Pour savoir si une jeune fille sera bonne épouse, on prend

1. Kauç. 40. 1 sq.; cf. Bloomfield, *Contributions*, II, p. 30 sq.; et Weber, *Ind. Stud.*, XVII, p. 243.

2. Cf. supra p. 413.

3. De ce phénomène se dégage ultérieurement, mais de très bonne heure, par un processus aisément concevable, le simple présage, qui de plus en plus s'affranchit des liens de la similitude objective.

4. Cf. supra p. 63. — Dans la catégorie de la découverte des choses cachées par l'assistance et le savoir d'êtres surhumains rentre également le « jugement de Dieu » (ordalie du feu, de l'eau, etc.), dont l'existence à l'époque indo-européenne a été soutenue avec vraisemblance par M. Kaegi, *Festschr. d. 39 Philologenversammlung*, 1887, p. 40 sqq. Le principe qui le domine, ce n'est pas que la puissance divine punira le coupable, mais que l'omniscience divine témoignera en faveur du sujet ou contre lui. Toutefois le rite se rapproche fort du serment, par lequel on s'exècre soi-même en appelant sur soi le châtiment du mensonge: infra p. 443. Et de fait les Hindous rangent l'ordalie dans la catégorie du *capatha*, « malédiction, serment»: Jolly, *Zeitschr. der Morg. Ges.*, XLIV, p. 346, n. 4, et les textes auxquels il renvoie.

de la terre, partie à un terrain de bon augure (champ de culture, étable à vaches), partie à un sol impur (carrefour, cimetière), et on en fait des mottes, dont on lui donne une à choisir¹ : du choix qu'elle fera dépend sa destinée. Pour savoir si l'enfant à naître sera un garçon, on fait toucher par un fils de brahmane un des membres de la femme enceinte : si le nom du membre qu'il touche est du genre masculin, l'enfant sera mâle². Un feu qu'on allume, dans certaines conditions, entre deux armées montre par la direction de sa fumée l'issue de la bataille³. On peut aussi, avant d'en venir aux mains, poser sur un brasier trois bouts de cordonnet retors : celui du milieu représente la mort ; les deux autres, les armées en présence ; de leurs contorsions on induit l'issue⁴.

Lorsqu'on vient d'accomplir le rite qui doit procurer un époux à une jeune fille, le côté d'où l'on entend le cri de la corneille est celui d'où viendra le prétendant⁵. A un moment donné du sacrifice, la direction que prend la vache fournit un présage pour l'heur ou le malheur du sacrifiant⁶. Si, lors d'une certaine oblation, le feu jette de vives flammes, le sacrifiant deviendra propriétaire de douze villages ; si la fumée s'élève, de trois au moins⁷. Selon que c'est l'un des trois feux sacrés qui aux obsèques atteint le premier le cadavre, on en augure si le mort est monté au ciel, ou vague dans l'espace, ou demeure sur terre⁸. L'hyène pousse, « soit de gré, soit par ordre », son hurlement ominieux ; le hibou « vole jusqu'au séjour des dieux », et on lui dit : « Fais le tour du village en

1. Gōbh. G. S. II. 1. 3 sq. — Comparer les augures tirés lors de la construction d'une maison, lesquels cependant paraissent plus pratiques que magiques : Āçv. G. S. II. 8. 2 sq.

2. Kauç. S. 33. 19 sq.

3. Kauç. S. 14. 31.

4. Kauç. S. 15. 15 sq.

5. Kauç. S. 34. 24.

6. Çatap. Br. IV. 5. 8. 11.

7. Gōbh. G. S. IV. 8. 15 sq.

8. Āçv. G. S. IV. 4. 2 sq., et cf. Çatap. Br. XII. 5. 2. 9 sq.

volant de gauche à droite, ô hibou, pour nous porter bonheur¹ ! »

Ily a des connaisseurs qui savent interpréter les signes des constellations, les marques du corps, notamment chez une jeune fille qu'on demande en mariage, et par dessus tout les songes². La prévision du temps constitue la spécialité de vieux brahmanes dits « voyants par la vapeur de fumier » ; car c'est par là qu'ils rendent leurs oracles³. Outre ces techniciens dont chacun se taille son petit domaine, il est universellement admis que les saints personnages, doués, de par la vertu du tapas⁴ ou tout autre charme⁵, d'une inspiration intérieure et surhumaine, peuvent, soit à certains signes extérieurs, soit par vision spontanée, connaître les événements incertains ou futurs. La littérature narrative multiplie à l'infini le type du prophète : Nārada prédit la mort de Satyavān ; le Buddha prophétise abondamment. C'est le vieil et commun esprit de la croyance populaire qui parle par la bouche du roi de la légende bouddhique⁶ s'écriant avant le combat : « Les saints ascètes savent tout. Qui sait qui vainera, qui succombera ? Je m'en vais interroger l'ermite. » Cette

1. Hir. G. S. I. 17. 1 et 3. — On sait que déjà deux hymnes du R. V. (II. 42-43) ont affaire de cris d'animaux.

2. Dès le R. V. : VIII. 47. 15 ; cf. Pischel, *Zeitschr. d. Morg. Ges.* XL, p. 111. Voir aussi : Aitar. Ār. III. 2. 4. 16 sq. ; Chāndōg. Upan. V. 2. 8-9 ; etc. M. Deussen et, évidemment d'après lui, M. Hardy ont mal compris ce dernier passage en l'interprétant au sens de rêves amoureux : *Syst. des Vēdānta*, p. 371 ; *Ved.-brahman. Periode*, p. 206. Voici la vraie traduction : « Si, en accomplissant les rites prescrits en vue d'une grâce spéciale, il voit en rêve une femme, puisse-t-il de cette vision onirique tirer succès ! »

3. Bloomfield, *Seven Hymns*, p. 19 sq.

4. P. ex. *Mahābhārata* (éd. Calcutta), III, 16870 : « De par ce Tapas je connais tous les desseins d'autrui. »

5. P. ex., au moyen de la plante *sadampushpā*, qui rend visibles tous les sorciers et les esprits malins. « Montre-moi », lui dit-on, « les Yātudhānas, hommes et femmes ! Montre-moi tous les Piçācas ! C'est pour cela que je te saisis, ô plante !... Celui qui vole à travers les airs, celui qui se glisse en rampant jusque par delà le ciel, celui qui espère protection de la terre, le Piçāca, montre-le-moi ! » A. V. IV. 20, Kauç. 28. 7.

6. Jātaka, vol. III, p. 4.

croissance à l'illumination surnaturelle de quelques privilégiés ne s'est pourtant point traduite, dans l'Inde ancienne, en institutions comparables aux vieux oracles helléniques : dans les prescriptions que nous ont conservées les textes védiques au sujet de la prédiction de l'avenir, domine de beaucoup la prévision par présages et intersignes, tout à fait indépendante de dons particuliers de prophétie attachés à telle ou telle personnalité¹.

Amulettes et remèdes. — A titre de complément de notre description des procédés magiques de l'âge védique, nous devons encore insister quelque peu sur le mode d'action de certains adjuvants de sorcellerie que nous avons souvent rencontrés au cours de cette exposition : amulettes, médicaments et formules conjuratoires.

On sait² que l'infusion d'une substance ou d'une vertu magique quelconque peut s'effectuer par voie interne ou externe, par le boire et le manger, ou par onction, par application d'une amulette. Conformément au principe général, le remède ou le talisman magique procède d'un être, de préférence, semble-t-il, emprunté au règne végétal, où s'incorpore d'une façon permanente, ne fût-ce que par jeu de mots sur son nom, la puissance qu'on a en vue³.

La conception sans doute la plus primitive de l'amulette, en tant que siège d'un esprit, d'un agent animique, qui accomplit l'œuvre souhaitée, ne paraît plus subsister à l'âge védique dans toute sa grossièreté native⁴ : l'agent, c'est le

1. Supra p. 434. — Cet aperçu de la divination de l'Inde ancienne n'est qu'une simple ébauche d'un sujet qui mériterait d'être traité à fond, mais ne saurait l'être qu'au prix de collections ultérieures de faits aussi abondants que possible. — La question des oracles rendus par les défunts reviendra plus bas, dans la section de la vie future. Cf. aussi supra, p. 64, n. 1.

2. Supra p. 425.

3. On en a vu de nombreux exemples.

4. Voir pourtant supra, p. 215, n. 3, et, sur les démons qui prennent une forme végétale, p. 224. — Si, par exemple, on emmure une tête de serpent dans l'autel d'Agni (*Ind. Stud.*, XIII, p. 252, et cf. ce qui est dit du sacrifice de construction en général, supra p. 310).

fluide que recèle l'amulette, au sens défini plus haut¹. Mais il faut bien, évidemment, qu'il s'établisse une sorte de conciliation entre l'espérance du secours qu'on attend de cet agent, et celle de l'assistance qu'on demande aux dieux. Aussi les formules des sorciers abondent-elles en expressions qui supposent le pouvoir des talismans et des remèdes émané plus ou moins médiatement du monde divin² : tantôt on les dit nés des dieux, ou on les identifie à tel d'entre eux ; tantôt on proclame que les dieux les ont donnés aux hommes, les ont fortifiés, bénis, doués de leur vertu génératrice, qu'ils agissent de concert avec eux. Par dessus tout on aime à rappeler qu'un jour les dieux eux-mêmes ont victorieusement usé de ces armes magiques : Indra les a dirigées contre les Asuras, qu'elles ont vaincus ; Tvashtar a orné Aditi d'une amulette qui l'a rendue mère de dieux éminents ; ainsi de beaucoup d'autres légendes.

La formule magique. — La croyance à l'efficacité magique, soit du nom³, soit de l'énonciation de syllabes de bon

il est difficile de croire que cette tête soit encore, dans la pensée de l'âge védique, la demeure d'un démon-serpent animique : elle est bien plutôt le support de la vertu des serpents, de la « substance serpentine », dirais-je volontiers. « Il y dépose une tête de serpent, et ainsi il s'assimile la force agile qui réside dans le serpent », Taiti. Samh. V. 2. 9. 5.

1. Supra p. 409 sq. — Aussi voit-on (et le contraire serait surprenant) que, comme la flèche et le tambour, la charrue et les dés (p. 33), ainsi l'amulette ou l'objet similaire est éventuellement censé avoir une sorte d'âme : A. V. X. 6. 5, etc. Lorsqu'il s'agit de plantes, l'âme végétale est constamment en jeu.

2. Subsidiairement, de telles puissances naturelles, terre et ciel, eau et feu, éclair, etc. ; car on a vu que ces divers pouvoirs sont susceptibles d'assumer les fonctions des anciens dieux (supra p. 18).

3. A cette idée se rattache, non seulement l'énonciation solennelle du nom du sujet d'un charme quelconque, mais aussi la croyance à un influx magique conforme au nom des objets et des manipulations qu'on met en œuvre : essuiement de tout mal par la plante *apāmārga* « l'essuyeur » (p. 418) ; bannissement des fourmis par une libation faite avec une cuiller en bois de *bādhaka* « l'expulseur » (p. 430) ; on exorcise en jouant aux dés le démon-chien qui cause les maladies (Hir. G. S. II. 7. 2), évidemment parce que le joueur de dés est dit *cvaghniṇ* « tueur de chiens » ; etc., etc.

ou de mauvais augure, commune à l'Inde et à tous les pays, est le premier rudiment de la vertu magique de la parole, dont l'incantation, l'exécration et le serment constituent l'ultime aboutissant. C'est de la superstition des paroles de bon augure que relève l'usage, répandu dans l'Inde et ailleurs¹, du dialogue qui doit porter bonheur : on pose une question, et la réponse, censée fortuite, en réalité convenue d'avance, fournit le présage désiré. A la fête des laboureurs, un dialogue s'engage entre le célébrant et son épouse : « Avez-vous labouré? — Oui. — Qu'en as-tu retiré? — Richesse, bonheur, prospérité, descendance, bétail, nourriture, alimentation. » Au rite de la « raie des cheveux », l'époux dit à l'épouse enceinte : « Que vois-tu? — Postérité », répond-elle. A la cérémonie pour l'obtention d'un enfant mâle, le mari donne à sa femme un breuvage magique et lui demande : « Que bois-tu? que bois-tu? » Elle répond : « Enfantement d'un fils, enfantement d'un fils. » Au rite du cinquième jour après les noces, le jeune couple s'adresse à un étudiant en théologie : « Novice, que vois-tu? — Des fils et des bestiaux », leur dit-il².

La formule magique proprement dite est parfois pure prose, cadencée de ce vieux et lourd rythme incantatoire dont le non-sens enferme tant de sens. Mais la plupart du temps elle est en vers³ : vers de composition ordinairement très lâche ; ou vers anciens, dont la signification primitive était tout autre, et qu'éventuellement une simple coïncidence extérieure a ravalés à cette fonction⁴. Les unes invoquent les

1. Cf. Mannhardt, *Aberglauben*, p. 53, et 84, n. 26, etc.

2. Kauç. S. 20. 16 sq.; Göbh. G. S. II. 7. 10; Āçval. G. S. I. 13. 3; Baudhāyana, cité Winternitz, *Hochzeitsrituell*, p. 101.

3. Au moins à partir de la fin de la période du Rig-Véda. Cf. supra p. 7.

4. Exemple : R. V. X. 121 est un hymne de spéculation pure, dont une très belle strophe, la 2^e, célèbre le dieu inconnu, en tant que dispensateur de la vie et de la force, souverain dont tous les dieux révèrent les ordres ; or, cette strophe, on en a fait un charme contre l'avortement des vaches (Kauç. 44. 1), sans autre raison, semble-t-il, sinon que l'hymne est censé composé par un nommé Hiraṇyagarbha,

dieux, déroulant souvent de longues litanies d'êtres divins ou démoniaques¹ : on les nomme un à un, ou bien on se contente d'énonciations telles que « tes quatre-vingt-dix-neuf génies vigilants, ô Nuit, qui sont quatre-vingt-huit, ou bien soixante-dix-sept² » ; qu'ils assistent, qu'ils défendent ; il va de soi que charme et prière font un entrelacs perpétuel. D'autres fois le sorcier commande de sa propre autorité, il menace, il annonce au passé le résultat qu'il a en vue ; car, de même qu'en proférant le nom on a pouvoir sur la personne, le lien mystérieux qui unit le mot et la chose fait qu'en annonçant l'événement on le contraint à se produire.

La puissance du charme s'accroît de la comparaison qu'on est en mesure d'établir entre l'effet qu'on en attend et un phénomène quelconque relevant de la nature ou du monde des dieux. Ces comparaisons, si fréquentes dans les formules, n'y sont certainement pas de fortuits ornements poétiques : elles ont, elles aussi, une valeur magique ; l'entité ou le phénomène invoqué se reproduira en effigie dans le résultat de l'opération en cours. — « Comme le soleil, en se levant, ravit aux étoiles leur éclat, ainsi je ravis leur force à tous les hommes et à toutes les femmes qui me sont hostiles. » — « Les vaches se sont couchées en leur étable, les oiseaux ont regagné leurs nids, les montagnes se tiennent immobiles à leur place : j'ai fixé les reins de façon qu'ils ne bougent de leur cavité. » — « Comme le vent agite en tous sens l'étang des lotus, ainsi se meuve le fruit de tes entrailles, et qu'il en sorte au dixième mois³. » — On rapportera au même principe le type des formules narratives : au temps jadis, y est-il

« l'Embryon d'or », et adressé à Prajāpati, « le Seigneur de la postérité ».

1. Cf. supra p. 17.

2. A. V. XIX. 47. 3 sq., et cf. VI. 25. — Sur la prédilection que montre en général la magie pour ce genre de computation, voir : Ad. Kuhn, *Kuhn's Zeitschr.*, XIII, p. 128 sq.; Wuttke, *Deutsch. Volksaberglauben*, § 109 et 480.

3. A. V. VII. 13. 1, 96. 1 ; R. V. V. 78. 7. — On a vu plus haut (p. 410, n. 7) comment pareilles comparaisons ont pu à l'occasion se traduire en opérations liturgiques.

dit, de par le même charme qu'on accomplit en cet instant, de par la même amulette que voici, les dieux ont remporté leurs succès divins; ni l'une ni l'autre n'a rien perdu de son antique vertu, qui va se manifester à nouveau.

Entre autres particularités des plus usuelles dans les conjurations magiques, on observera encore que, pour atteindre à coup sûr l'esprit malin, ou le siège du mal, ou enfin l'objet quelconque qu'il a en vue, le sorcier prend souvent le soin de passer en revue toutes les éventualités possibles: — des yeux et du nez, des oreilles et du cerveau, de la nuque, du dos, des bras, je chasse la maladie; — si tu appartiens à Sōma, je t'achète pour le roi Sōma; si à Varuṇa, je t'achète pour le roi Varuṇa; si aux Vasus, je t'achète pour les Vasus¹. — Que si, au contraire, on connaît l'être qu'on veut bannir, on ne manque pas de le lui faire entendre: ton nom est tel; nous savons ta naissance; ton père est un tel, ta mère une telle². Les objets dont on attend une action magique, on se plaît à en décrire les qualités ou la provenance: on dira, par exemple, du tambour (A. V. V. 20. 1) qu'il est issu du roi de la forêt et tendu de vaches, c'est-à-dire fait de bois et recouvert de cuir; et ce ne sont point là des figures de style, mais des constatations de fait qui doivent assurer au charme dont le tambour est l'instrument la collaboration de la vertu magique des vaches et des arbres.

Exécration et serment. — L'exécration, y compris le serment, n'est qu'un cas spécial du concept de la puissance occulte de la parole. Les dieux maudissent en ces termes les arbres qui leur ont fait du tort: « On vous abattra, comme d'un foudre, d'un manche issu de vous-mêmes. » C'est pourquoi l'on abat les arbres, comme d'un foudre, d'un manche issu d'eux-mêmes, car les dieux ont prononcé contre eux une

1. On sait que cette particularité caractérise les formules magiques recueillies dans les milieux les plus divers: Krauss, *Volksgläub. der Südslaven*, p. 38 et 136; Ploss, *das Kind*, 2^e éd., I, p. 141; etc.

2. Cf.: Weber, *Omina und Portenta*, p. 408; *Ind. Stud.*, IV, p. 395.

exécration ¹. Agni maudit le poisson qui a trahi sa cachette au sein des eaux : on emploiera toute sorte d'artifices pour le tuer ; « c'est pourquoi l'on emploie toute sorte d'artifices pour tuer le poisson, car il est maudit ² ». Que l'époque védique ait connu l'exécration solennelle dirigée contre un ennemi, c'est ce dont on se douterait sans peine, même si l'on n'en avait pour garants les textes nombreux qui parlent de conjurer l'exécration, de lui faire faire retour à son auteur. « Que la malédiction retourne au maudisseur ; avec la formule qui nous est amie nous broyons les yeux et les côtes de la formule hostile » (A. V. II. 7. 5) : ici l'exécration semble prendre corps, revêtir une personnalité concrète, et flotter entre deux sorciers concurrents qui se la renvoient. D'autre part, la vertu nocive qu'elle recèle peut encore s'accroître par l'effet de charmes surrogatoires. « Celui dont l'épouse a un favori qu'il hait placera le feu sacré dans un vase d'argile qui n'ait pas cuit au feu et fera une jonchée de flèches de roseau orientées vers le sud ; puis il fera oblation, dans la direction du sud, de trois flèches enduites de beurre, en disant : En mon feu tu as fait oblation, je te ravis espoir et expectative, N. N. (ici son nom) ; en mon feu tu as fait oblation, je te ravis enfants et bestiaux, N. N. (ici son nom) ; en mon feu tu as fait oblation, je te ravis inspiration et expiration, N. N. (ici son nom). Dépouillé de sa force, dépouillé du mérite de ses bonnes œuvres, il sort de ce monde, celui qu'exècre ainsi un brahmane instruit de ce mystère ³. »

1. Pañc. Br. VI. 5. 11. Il s'agit, bien entendu, du manche de la cognée.

2. Taitt. Samh. II. 6. 6. 1.

3. Çatap. Br. XIV. 9. 4. 11. — Au sujet des croyances qui touchent à la malédiction, il est important d'observer qu'elle est fort souvent censée subordonnée à une condition quelconque de réceptivité du sujet. Pour prémunir les officiants contre une faute de liturgie, les Brāhmaṇas, au lieu de dire simplement « il en résulterait tel ou tel malheur », emploient volontiers le tour suivant : Que si, à la suite de [cette erreur], une personne venait à dire « il arrivera tel ou tel malheur », on y serait exposé ; Çat. Br. XII. 4. 1. 4 ; etc., etc. La faute engendre donc une sorte de diathèse qui donne prise à la malédiction.

Le serment est une exécution qu'on dirige contre soi-même pour le cas où l'on ne dirait pas vérité ou bien où l'on viendrait à rompre sa promesse¹. On donne pour otages de la sincérité de sa parole, sa vie, la vie des siens, ses biens dans ce monde et dans l'autre, éventuellement tel de ces biens nommément désigné. A la formule par laquelle on appelle le malheur sur sa tête, on peut joindre des gestes ou des actes symboliques, par lesquels on évoque magiquement les puissances sinistres. Le prêtre qui confère à un roi le grand sacre lui fait prêter ce serment² : « Tout le mérite de mes sacrifices et de mes présents, du jour de ma naissance à celui de ma mort³, ma situation, mes bonnes actions⁴, ma vie, ma postérité, tout cela t'appartiendra si je te trompe. » On prenait à témoin, comme le montre un vieux vers védique⁵, Varuṇa, les vaches, les eaux. La littérature postérieure règle la matière : le kshatriya jurera de par ses armes et ses attelages ; le vaiçya, de par ses vaches, son blé et son or : le brahmane, de par la vérité⁶. Dans les contes, on voit des

1. Aussi le même verbe *çap*, signifie-t-il : à l'actif, « maudire » ; au moyen « jurer » = « se maudire soi-même ».

2. Ait. Br. VIII. 15 : *çāpayitcābhishīñcēt*.

3. Même formule : Baudhāy. Dh. I. 10. 19. 10 ; Nārada I. 224.

4. Expression courante dans les formules de serment : Nār. I. 248 ; *Lois de Manu*, VIII, 256 ; *Rāmāyaṇa* (éd. Bombay), II, 34, 48 ; etc. Comme la destinée dans la vie future dépend de nos actions en celle-ci, cela revient à jurer « sur son salut éternel ».

5. Taitt. Saṃh. I. 3. 11. 1, et cf. A. V. XIX. 44. 9, Çat. Br. III. 8. 5. 10. — Les textes attestent aussi la coutume de jurer en prenant de l'eau dans le creux de la main ; cette eau s'imprègne de la vertu magique du serment, et déploie, là où elle est ensuite répandue, une efficacité particulière : *Rāmāy.*, VII, 65, 29 sq. Aujourd'hui encore l'Hindou jure avec de l'eau du Gange dans la main.

6. *Lois de Manu*, VIII, 113. La pensée est, bien entendu, qu'en cas de faux serment on appelle le malheur sur ses attelages, etc. Quant au serment « par la vérité » (*satya*), il procède, semble-t-il, d'un concept de spiritualité relativement moderne : en tout cas, il n'y en a point trace, que je sache, dans la vieille littérature védique. Dans l'épopée, les récits bouddhiques, etc., cet appel à la vérité (*saccakiriya* en pâli, *satyaacana* dans le bouddhisme du Nord) est aussi utilisé comme procédé thaumaturgique : « si telle ou telle chose est vraie », dit-on, « puisse, de par la vertu de cette vérité, advenir tel

filles se condamner à ne se point marier ou à ne trouver qu'un vieil époux, si elles ont fait un mensonge ¹; une reine consentir, si elle a trompé son mari, à renaître dans le corps d'un démon malin ². C'est en se touchant, en mettant la main sur sa tête ou son cœur, que celui qui jure appelle sur sa personne et sa vie les puissances malfaisantes : un héros épique, Satyavant, jure qu'il ne survivrait pas à un malheur qui aurait frappé ses parents, « avec cette vérité ³ je me touche »; et ailleurs, en pareille occurrence, on lit : « Adonc je touche ma tête ⁴. » A cet attouchement solennel se rapporte sans aucun doute le texte de sūtra ⁵ qui prescrit de se purifier avec de l'eau lorsqu'on a adressé une formule à Rudra, aux démons, aux Mânes, « ou qu'on s'est touché soi-même »; car ce rite implique, lui aussi, un contact avec des puissances sinistres, qui nécessite une lustration. En cas de rupture du serment, le châtement prévu se réalise : le dieu lunaire, pour avoir trahi la foi jurée à Prajāpati, fut atteint du *rājajakshma* (phtisie pulmonaire) ⁶.

La sorcellerie sous les espèces du sacrifice. — Le sacrifice, qui, dans son essence, est une œuvre destinée à honorer, à réjouir, à concilier les dieux, ne laisse pas d'accuser plus d'une attache avec la magie, qui prétend influencer par une vertu occulte le cours des choses humaines ; et nous avons déjà eu l'occasion de relever cette confusion ⁷ : l'imagination qui préside au développement des rites magiques transporte

ou tel [miracle] ! » Jātaka, vol. I, p. 214 et 331; *Dīvyāvadāna*, 27 (éd. Cowell-Neil, p. 417); *Mahābhārata*, III, 2208, et XIV, 2029; etc., etc.

1. Jātaka, vol. III, p. 138.

2. Jātaka, vol. III, p. 502.

3. Cf. supra, p. 443, n. 6.

4. *Mahābhārata* (éd. Calcutta), III, 16847, et V, 5991. — L'attouchement de la tête correspond sans doute à des formules d'exécration telles que : « que sa tête s'envole », Chāndōg. Upan. I. 10-11, Çat. Br. XIV. 6. 9. 28, etc.; « que sa tête se brise en sept morceaux », fréquente chez les bouddhistes, *Samyutta-Nikāya*, vol. I, p. 50-51, etc.

5. Çāṅkh. G. S. I. 9. 10; cf. supra, p. 286, n. 1.

6. Taitt. Saṃh. II. 3. 5, et cf. Aufrecht, *Rhein. Mus.*, XL, p. 160.

7. Cf. notamment, p. 266 sq. et 315.

au sacrifice le mode d'action qu'elle leur assigne, tandis que les concepts qui se jouent autour de l'idée du sacrifice tendent à revêtir de sa forme cultuelle les œuvres de sorcellerie ¹. Le sacrifice contraint les démons et les sorciers à comparaître et à se révéler; il chasse les mauvais esprits; il soumet à une femme toutes ses rivales d'amour; il aide un prince proscrit à remonter sur son trône et à triompher de ses adversaires ². De là, deux variantes de contamination également usuelles: tantôt, une cérémonie qui de sa propre nature est un sacrifice se trouve modifiée, soit par le choix de la victime animale ou de toute autre oblation, qui implique une orientation de l'ensemble vers une destination spéciale, soit encore par la forme exceptionnelle donnée à telle ou telle phase de l'œuvre pie, et prend ainsi le caractère d'une pratique magique; tantôt, au contraire, des objets dont la seule vertu propre et magique légitimait la présence au cours d'une manipulation, deviennent des offrandes dans la pensée du conjurateur et de ceux qui l'emploient.

Les exemples du premier type se rencontrent presque à chaque page des ouvrages rituels ³. Quant au second, il ne sera peut-être pas superflu d'en citer ou rappeler quelques spécimens ⁴. On détruit les fourmis en faisant une oblation de poison ⁵. On anéantit son ennemi en faisant une oblation de pointes de flèches qu'on a enduites de sa propre sueur, c'est-à-dire de la vertu de son *tapas* personnel ⁶. Qui désire, respectivement, du gros ou du petit bétail, fait une offrande de la fiente d'un couple de veaux, ou d'un couple de moutons ⁷. Qui veut obtenir longue vie, clouer sa vie fort et ferme,

1. C'est ainsi que nous avons vu (p. 273 et 294) la création d'objets nocifs ou dangereux aboutir à une oblation, éventuellement à une oblation de bannissement (*ava-yaj*), desdits objets.

2. A. V. I. 8; Hir. G. S. I. 15. 5; R. V. X. 159. 4, X. 174; etc. On n'en finirait pas.

3. Cf. aussi supra p. 303 sq. et 430.

4. Cf. notamment supra p. 315.

5. Kauç. S. 116, et supra p. 415.

6. Kauç. S. 47. 44, et supra p. 427.

7. Göbh. IV. 9. 13-14, et supra p. 315.

pour ainsi dire, à une durée de cent années, fait une oblation de cent clous de bois de khadira¹. On a vu qu'une des méthodes d'élimination par râclage des substances nocives consiste à passer ou faire passer par un trou : en conséquence, il y a des libations qu'on fait également couler à travers un trou². Tous ces procédés relèvent aussi clairement que possible de la confusion des deux idées de charme et de sacrifice.

1. Gōbh. IV. 8. 11.

2. Kauç. S. 72. 16, et cf. 15. 4.

QUATRIÈME PARTIE

ANIMISME ET CULTES DES MORTS.

L'ÂME. LE CIEL ET L'ENFER.

L'âme. — Les conceptions du monde védique sur la mort et la vie future reposent sur l'animisme, survivance de l'état de nature parmi les populations indo-européennes. Selon cette croyance préhistorique, encore aujourd'hui identique à elle-même, dans ses traits essentiels, chez les non-civilisés du monde entier, l'âme est un être, de la consistance de l'air ou d'une ombre, qui réside dans le corps : elle peut le quitter, et alors il perd toute conscience, tandis qu'elle vague librement çà et là, franchissant les distances ; à la mort, elle s'en sépare, pour mener temporairement ou indéfiniment une existence indépendante, où elle demeure invisible ou peut revêtir des formes visibles.

Comment nommait-on cet être ? Nous le savons, pour l'antiquité homérique, où le terme « Psyché » est le seul consacré ; mais la question est moins aisément soluble pour le Vêda. Les caractères qui distinguent le vivant du cadavre changeaient selon le point de vue d'où on les envisageait : le principe de vie reçoit donc diverses dénominations, et, pour nous borner aux principales¹, c'est tantôt l'*asu*, c'est-à-dire probablement l'haleine vitale, tantôt le *manas*, l'entendement. L'*asu* n'est, de toute évidence, qu'une entité purement matérielle, qui à ce titre est commune à l'homme et à l'animal² : rien absolument n'indique une connexion établie entre lui et

1. Négligent, p. ex., celle qui plus tard a de beaucoup pris le dessus : *âtman* « souffle vital », puis, « âme, le moi ».

2. Voir la formule du sacrificateur, p. 448, n. 2.

la pensée, la sensation, la volition ; tout au contraire, nous lisons dans les textes des formules telles que « l'*asu* vivant est venu à nous », « Agni, engendrant l'*asu* suprême, vivant, indestructible ¹ » ; et rien ne contredit, bien mieux, les textes védiques de la dernière manière ² et la littérature postérieure confirment l'interprétation de cet *asu* par le souffle conçu comme support vivant de la vie. Le *manas*, d'autre part, c'est l'esprit en tant que siège de la pensée et du jugement, du désir et de la volonté, de la joie et de la crainte. Les plus anciens écrits du Vêda paraissent déjà connaître la résidence que lui assignent avec tant de constance et de netteté les spéculations postérieures : le *manas* habite le cœur ³. C'est peut-être à la même antiquité qu'il faut reporter l'idée que les Hindous se sont faite de sa taille : selon les Upanishads ⁴, qui le nomment *purusha*, le principe vital est grand comme le pouce et siège au cœur ; la légende de Sāvitrī et de son mari nous apprend comment s'y prend le démon de la mort pour extraire ce poucet du corps de l'homme. Cette conception sent le folklore primitif : à défaut de documents di-

1. R. V. I. 113. 16, I. 140. 8.

2. Ainsi : A. V. VI. 104. 1, l'*asu* est associé au *prāṇa* et à l'*apāna* ; Ait. Br. II. 6, celui qui abat la victime envoie son œil dans le soleil, son corps à la terre, son haleine (*prāṇa*) dans le vent, son *asu* dans l'air. L'*asu* et le *prāṇa* sont donc étroitement connexes : l'un plutôt en repos, l'autre plutôt mobile, à ce qu'il semblerait. (R. V. X. 16. 3, c'est l'*ātman* qui prend la place occupée ici par le *prāṇa* ; mais A. V. V. 9. 7, c'est à l'*asu* qu'il se substitue.) Çat. Br. VI. 6. 2. 6 déclare sans ambages : « En vérité l'*asu* est haleine » (*prāṇa*), et cf. ib. II. 4. 2. 21. — Sur le sens du mot corrélatif *aihu* dans la doctrine avestique de l'âme, cf. Geiger, *Ostiran. Kultur*, p. 298.

3. R. V. VIII. 100. 5 « du fond de mon cœur mon *manas* a répondu », car la locution *hr̥dā* a recèle un ablatif (cf. I. 24. 12, I. 60. 3, II. 35. 2, III. 39. 1). Nombre d'autres passages associent les mots *manas* et *hr̥d* ou *hr̥daya*. J'en emprunte deux seulement au védisme plus récent : A. V. VI. 18. 3, « ce qui réside en ton cœur, la petite âme (*marashkam*), la petite chose ailée » ; Āçval. G. S. III. 6. 8, invocation à Agni, « qu'au fond de mon cœur il dirige mon *manas* ». — Cf. Windisch, *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.*, 1891, p. 163 sq.

4. Voir les passages cités au Dictionnaire de Saint-Petersbourg, s. v. *aṅgushṭha*.

rects, il y a du moins toute apparence que déjà les poètes du Rig-Véda se sont représenté leur *manas* comme un petit homme de la taille du pouce niché dans le cœur. Lorsqu'un malade git sans connaissance, c'est que le *manas* l'a quitté : il erre, rapide comme la pensée ¹, visite au loin Yama le dieu des morts ², le ciel et la terre, la mer et les montagnes, le soleil et l'aurore ; mais la magie sacerdotale s'ingénie à le rappeler, à lui persuader de « résider ici pour que [cet homme] vive ³ ».

1. « Rapide comme le *manas* », dit-on couramment : c'est le langage de la vitesse. Il se peut fort bien que l'expression vise avant tout la mobilité de la pensée humaine ; mais il s'y juxtapose certainement l'idée du vol du *manas*, séparé du corps inconscient. Rapprocher la strophe de l'hymne du sacrifice du cheval, R. V. I. 163. 11 : « Tes pensées (du cheval) sont comme le vent au vol fougueux. »

2. Exemple : Bhṛgu tombé en syncope s'en va « dans l'autre monde », où il assiste à diverses scènes infernales ; voir le Jaiminiya-Br., étudié par H. Oertel, in *Journ. of the Am. Or. Soc.*, XV, p. 234.

3. R. V. X. 58, et cf. ce que dit Taitt. Saṃh. VI. 6. 7. 2 du *gata-manas* « celui dont le *manas* est parti ». — Pour rappeler ses sens on lui tend un miroir (cf. Hir. G. S. I. 11. 6) : c'est sans doute parce que son image est censée contenir quelque chose de son être animique. Par la même raison, c'est un présage de mort, de ne pouvoir apercevoir son image : Taitt. Saṃh. VI. 6. 7. 2, Lāṭyāy. III. 3. 6, et cf. Aṅval. Çr. S. V. 19. 5, Āpast. Çr. S. XIII. 14. 3 sq., etc. ; de même dans la superstition allemande. Est-ce dans cet ordre d'idées qu'il faut faire rentrer l'exécration proférée A. V. XIII. 1. 56 sq. ? « Puisses-tu désormais ne plus avoir d'ombre ! » — Beaucoup de peuples croient que, pendant le sommeil, l'âme, abandonnant le corps, voltige librement çà et là, et que telle est la cause des rêves : Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Barbier, I, p. 510 sqq. Cette croyance nous est attestée pour le védisme par Çat. Br. XIV. 7. 1. 12 sq., qui recommande de ne pas éveiller brusquement un dormeur, parce que son âme pourrait se tromper de route et ne pas revenir. Voir les parallèles étrangers à l'Inde dans Frazer, *Journ. of the Anthropolog. Inst.*, XV, p. 70, n. 1. — Inversement, lorsqu'on rêve d'un défunt, c'est, je suppose, son âme qui se manifeste. Telle me paraît être, du moins, l'explication de l'usage de la plante *apāmārga* « essuiement » au retour des funérailles : on s'en sert pour effacer les traces et on lui dit : « O *apāmārga*, bannis de nous le mauvais rêve » (Çat. Br. XIII. 8. 4. 4, et cf. A. V. XIX. 56. 1). — Le bâillement, à ce point de vue, constitue aussi un danger : la bouche béante pourrait, semble-t-il, laisser échapper une partie de l'âme, si l'on n'y remédiait en prononçant la formule « en moi soit force et sagesse » (Taitt. Saṃh. II. 5. 2. 4, d'où Hirany. G. S. I. 16. 2).

Les passages ne se comptent pas, qui font dépendre la vie ou la mort du séjour ou du départ, soit de l'*asu* ou du *manas*, soit de l'un et de l'autre. Les hymnes de l'Atharva-Véda consacrés à la guérison d'un malade en danger de mort sont des plus explicites sur ce point¹. — « Qu'il demeure ici, cet homme, avec son *asu*, dans le royaume du soleil, dans le monde de l'immortalité. » — « Que l'haleine et la vigueur ne t'abandonnent pas; nous rappelons ton *asu*. » — « Que tes *asu* ne quittent pas ton corps. » — « Reste ici, ne t'en va point là-bas, ne va pas rejoindre les vieux pères; je lie ton *asu* d'un ferme lien. » — « Que ton *manas* ne s'en aille pas au loin, qu'il ne se cache pas; ne te sépare pas des vivants, ne suis pas les pères. » (Ici c'est bien expressément le *manas* qu'on nous donne pour le principe qui émigre au pays des Mânes.) — « Ce qui est ton *manas*, je le maintiens fixé en toi. » — « Ne détourne point ton *manas* de la place où tu te tiens. » — « Qu'ici soit ton *asu*, ici ton souffle (*prāna*), ici la continuation de ta vie, ici ton *manas*. » — Pour finir mentionnons les expressions *asunīti* et *asunīta*, exactement « conduite d'*asu* »: elles désignent certainement le rôle d'Agni psychopompe, menant les âmes de ce monde à l'autre; mais aussi le voyage inverse que font les Mânes, sous la conduite du dieu, pour venir prendre part au banquet terrestre².

Cette substitution incessante de l'*asu* au *manas* ou du principe intellectuel au principe matériel dans le rôle de la Psyché est quelque peu déconcertante: à force de n'envisager jamais que l'un ou l'autre des deux concepts, l'Inde

1. VIII. 1. 1 et 15, VIII. 2. 26, V. 30. 1, VIII. 1. 7, VIII. 2. 3, VIII. 1. 9 et 3. — D'autre source (Vāj. Samh. 3. 56): « Puissions-nous, ô Sōma, demeurer sous ton commandement, gardant le *manas* dans nos corps, riches en postérité! » — Aux funérailles: prière pour les survivants, « que leurs *asu* ne s'en aillent pas chez Yama », A. V. XVIII. 3. 62; prière pour le défunt, « qu'aux tiens aille ton *manas*, hâte-toi de rejoindre les pères », ib. 2. 23. — « [La Mort] a envoyé les *asu* chez les pères », ib. 2. 27.

2. Le contraste des deux directions où se meut l'*asunīti* est très nettement accusé dans deux passages du R. V. qui sont presque contigus: X. 15. 14; X. 16. 2.

en a laissé échapper la synthèse. S'il nous était donné d'interroger les poètes védiques, ou de lire leur réponse dans quelque composition narrative du genre de la Nékyia homérique¹, ils nous enseigneraient sans doute que, dans l'autre monde, l'*asu* et le *manas* du défunt se tiennent et ne font qu'un². Au surplus, les longues et nombreuses invocations funéraires que nous ont conservées les ouvrages rituels ne s'adressent jamais à l'*asu* ni au *manas* de N. N., mais toujours à N. N. lui-même, au père, à l'aïeul, aux ancêtres, à Vasishṭha, etc. La personnalité du défunt subsiste donc tout entière dans l'autre vie³. D'autre part, le rôle dévolu au *manas* dans le vivant nous est garant d'une notable différence entre la conception védique et la conception homérique : il est impossible que la Psyché du Vêda ait ressemblé à cette ombre légère, sans conscience, sans volonté, sans pensée, que nous dépeint Homère ; puisque le *manas* émigre, il faut bien que les « Pères » jouissent dans leur séjour de toutes les facultés intellectuelles qui les caractérisent ici-bas.

Le corps même participe à cette vie supra-terrestre. Il n'en faudrait d'autre preuve que le souci que montre le Rig-Vêda (X. 16. 6) de le soustraire aux atteintes des oiseaux et

1. Le conte de la descente de Bhṛgu aux Enfers [supra, p. 449, n. 2] est à cet égard d'une pauvreté désespérante.

2. R. V. X. 15, 1, il est dit des pères qui habitent l'autre monde « ceux qui sont allés à leur *asu* ». Cf. X. 12. 1, dont l'interprétation donnée supra p. 39 est à modifier d'après la présente note. L'*asu*, ici, selon toute apparence, précède dans la vie future le reste de l'individualité, qui l'y suit et va l'y rejoindre.

3. D'après l'Upanishad du Çat. Br. (Ç. B. XIV. 7. 2. 3), c'est l'*âtman* qui quitte le corps à la mort. — Selon les bouddhistes, le diable flotte autour du mort récent en nuage de fumée et cherche à s'emparer de son *viññāṇa*, « reconnaissance » : Oldenberg, *Bouddha*, trad. Foucher, p. 271. — Dans le *Rāmāyaṇa*, éd. Bombay, VII, 55-57, les âmes (*cētas*, *cētana*) de Vasishṭha et de Nimi, qu'une malédiction a détachées de leurs corps, voltigent sous une forme aérienne (*vāyūbhūta*). — Toutes ces expressions, relativement modernes, des concepts de la substance que la mort détache du corps ne peuvent mériter ici qu'une fugitive mention.

des carnassiers¹. Dans l'Atharva-Véda, on adresse aux Mânes, entre autres prières, celle de redresser les ossements qui viendraient à occuper une fausse posture (XVIII. 2. 26). On donne au mort des vêtements et des provisions à emporter dans son nouveau gîte. Mais il ne faut pas se représenter ce corps animique dans sa grossièreté matérielle : Agni, son guide, l'a affiné ; c'est déjà presque « le corps subtil » de la spéculation plus récente².

Le ciel. — Maintenant où se passe cette existence mystérieuse, semi-spirituelle, semi-corporelle ? Et quels en sont les éléments ?

Un fragment d'hymne bien connu (R. V. IX. 113. 7 sqq.), la prière adressée par un sacrifiant de *sōma* au breuvage divin, va nous initier aux espérances de l'homme pieux.

« Le monde où luit l'inépuisable splendeur, où siège le soleil, fais-m'y siéger, ô *Sōma*, dans le monde impérissable de l'immortalité. Que pour Indra coule goutte à goutte la liqueur³.

1. Sur les paroles adressées au défunt « unis-toi à ton corps » (R. V. X. 14. 8, X. 16. 5), voir la note suivante.

2. Bergaigne précise un peu trop en affirmant (*Rel. Véd.*, I, p. 81) : « C'est naturellement ce même corps qui est appelé dans le ciel à une vie nouvelle. » Le corps, après tout, n'est qu'un élément, et non pas même le principal, de la vie supra-terrestre : cf. A. V. XVIII. 2. 24 : « Que rien de ton *manas*, rien de ton *asu*, rien de tes membres, rien de ta sève vitale, rien de ton corps ne vienne ici à se perdre. » R. V. X. 14. 8 et 16. 5 « unis-toi à ton corps » implique précisément que le corps n'est pas le véritable « toi ». — R. V. X. 16. 3 (cf. Bergaigne, I, p. 80, n. 1) formule un concept absolument différent de ceux qui nous ont occupés jusqu'ici : « Que l'œil aille au soleil, l'haleine (*ātman*) au vent ; va au ciel et à la terre, ainsi qu'il est ordonné ; ou va dans les eaux, si tu t'y plais ; parmi les plantes réside avec tes ossements. » Mais il faut se garder de trop prendre au sérieux cette idée de la dispersion de l'être à travers l'univers et l'antinomie qui s'ensuivrait : ce n'est là qu'une vue éphémère, un éclair d'un instant, qui ne fait que traverser le concept normal et constant d'un ensemble subsistant dans l'autre monde et comprenant à la fois l'œil, l'haleine et tous les autres éléments ci-dessus. Il n'y a là de contradiction que pour nous autres Occidentaux, habitués à chercher des idées sous les mots et à peser sur les idées.

3. Le *sōma* qui sort du pressoir se clarifie lentement à travers le filtre de laine.

« Où est le roi fils de Vivasvant¹, où est la voûte solide du firmament, où sont les eaux courantes, en ce lieu fais que je sois immortel. Que pour Indra...

« Où l'on se meut à son loisir, au triple firmament, au triple ciel du ciel, où sont les mondes de lumière, en ce lieu fais que je sois immortel...

« Où sont le désir et la complaisance, où la surface du ciel empourpré, où le banquet des âmes² et l'abondance de nourriture, en ce lieu fais que je sois immortel...

« Où règnent joies et délices, jouissance et comble de jouissance, où sont atteints les souhaits du désir, en ce lieu fais que je sois immortel. Que pour Indra coule goutte à goutte la liqueur. »

On a admiré dans ce morceau la conception spiritualiste de la vie future. Je crains que ce ne soit qu'une illusion gratuite. Lumière céleste et liberté d'allures ne s'y peuvent guère entendre qu'au sens matériel ; l'abondance, le banquet des âmes, ce sont tout simplement les mets que les morts attendent périodiquement de la piété des vivants. Quant aux « joies, délices et jouissances », le vague de ces termes leur prête l'apparence de la spiritualité, mais rien de plus : au fond, les délices en question sont des plus grossières³. Aucune trace non plus de cette forte et fougueuse ardeur guer-

1. Yama ; cf. infra, p. 454 sq.

2. C'est ainsi que je traduis le mot *scadhā*, qui désigne ordinairement la nourriture offerte aux défunts. Je le considère comme identique à son homonyme *scadhā* « détermination personnelle », en ce sens que la liberté de mouvement, l'activité des âmes, que rien n'entrave, comparable au vol de l'aigle qui pour ravir le *sōma* traverse les airs *acakrayā scadhayā* (R. V. IV. 26. 4), leur vient du banquet qu'on leur sert et s'y trouve incorporée. Çat. Br. II. 4. 2. 2, les Mânes vont trouver le Roi des êtres et lui demandent leur part de l'univers : il leur répond : « De mois en mois il vous viendra nourriture ; la *scadhā* vous appartiendra ; la rapidité de la pensée vous appartiendra ; la lune sera votre lumière. » Le transfert à ce sens technique du mot *scadhā* a pu d'ailleurs trouver un adjuvant dans l'existence du quasi-homonyme *scāhā*, invocation oblatoire adressée aux dieux.

3. Muir l'a bien montré, en rapprochant la phraséologie de la st. 11 de ce morceau et celle de Taitt. Br. II. 4. 6. 6 : cf. Zimmer, *Altind.*

rière qui anime le paradis des héros scandinaves. Ce ciel rêvé par les brahmanes n'est que jouissance oisive, où la sensualité se hausse à un paroxysme surnaturel.

Le roi de ce pays des bienheureux, c'est Yama, fils de Vivasvant¹, qui, dit l'Atharva-Véda (XVIII. 3. 13), « fut le premier des mortels qui mourut, le premier émigra dans l'autre monde ». Il nous représente un type mythologique qui se retrouve dans les milieux les plus divers de l'humanité, celui du souverain des morts : type qu'on a, au rebours du bon sens, tenté de volatiliser en une entité naturaliste, soleil couché ou lune nouvelle². Il faut très probablement faire remonter jusqu'à la période indo-érienne le mythe du couple de jumeaux, Yama et Yamī, — dans l'Avesta Yima et Yimeh, — premiers-nés des hommes et leurs communs ancêtres. Le titre de « premier des mortels » donné à Yama, sa qualité de « jumeau » d'où il tire son nom même, enfin l'hymne du Rig-Véda (X. 10) qui, en cherchant à le laver du crime d'inceste fraternel, atteste précisément qu'il l'a commis, tout milite en faveur de l'admission d'une semblable légende³. Subsidiairement, le père de la race humaine devint, peut-être aussi dès l'époque indo-érienne, un roi de l'âge d'or, de cet âge qui ne connut ni la vieillesse ni la

Leben, p. 413. Non moins instructive est une description plus moderne de l'entrée au monde céleste : Kaushit. Upan. I. 4.

1. Sur Vivasvant et Yama, cf. supra, p. 101 et 232.

2. Je me trouve ici entièrement d'accord avec M. E. H. Meyer, *Indogerm. Mythen*, I, p. 232. — [En faveur de l'opinion contraire, cf. V. Henry, *Revue critique*, XLI, p. 144. — V. H.]

3. Cf. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 106. La prétendue réfutation de M. E. H. Meyer (*op. cit.*, p. 229 sqq.) me paraît manquée : l'interprétation n'a pas le droit de jeter par dessus bord l'hymne X. 10 du R. V. ; et au surplus ce n'est pas le seul morceau où apparaisse le couple Yama-Yamī. Il n'est pas moins forcé de contester l'allusion faite à ce couple dans R. V. X. 17. 1-2 : voir, sur ce passage, Bloomfield, *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, XV, p. 172 sqq. — M. Meyer voit dans Yama « le jumeau » l'âme, c'est-à-dire l'*alter ego* de l'homme vivant : idée ingénieuse, mais étrangère au cycle des conceptions védiques ou même, que je sache, avestiques ; et je n'aperçois pas la moindre raison de tourner le dos à la tradition si simple et si positive des deux jumeaux frère et sœur.

mort, ni la froidure ni la chaleur torride, ni le besoin ni la passion. Le Vêda, il est vrai, ne nous en dit rien¹ ; mais l'Avesta en sait plus long que lui sur Yima, fils de Vîvañhvant ; et, de même que, dans la légende des cinq âges hésiodéens, les hommes de l'âge d'or deviennent après leur mort des génies doués d'un pouvoir surnaturel, ainsi le récit avestique fait durer, en une contrée lointaine et merveilleuse, le royaume où Yima gouverne son peuple de sages bienheureux. Nous effleurons l'indémontrable, mais sans sortir des limites de la conjecture légitime, en restituant d'après ces données une croyance aryenne : les âmes des contemporains terrestres de Yama au temps de l'âge d'or l'entoureraient encore dans sa royauté de l'au-delà, noblesse privilégiée parmi la plèbe des morts².

On vient de voir que, déjà pour le Rig-Vêda, la vie bienheureuse des sujets de Yama se passe au ciel. On apprendra plus loin que tous les Mânes n'habitent point ce séjour réservé à une élite. Les désignations en sont très variées : régions lumineuses suprêmes ; voûte suprême du ciel ; milieu du ciel ; giron des rouges aurores ; monde suprême ; troisième firmament ; échine du firmament ; monde de la splendeur³. L'Atharva-Vêda en précise même la topographie (XVIII. 2. 48) : « Riche en eaux, c'est le ciel d'en bas ; riche en myrtes, c'est celui du milieu ; le troisième, c'est le ciel suprême, où siègent les pères. » Dans ce monde céleste il y a des places d'honneur pour récompenser les mérites extraordinaires : la plus élevée est le soleil⁴. « Au haut du ciel

1. Peut-être fut-ce le trait scabreux de l'inceste qui, dans le R. V., fit reléguer Yama à sa fonction de dieu des morts et amena à lui substituer Manu comme premier ancêtre de l'humanité.

2. Cf. ce qui est dit plus haut, p. 235. n. 1, des Añgiras, escorte de Yama. — A l'hymne mortuaire, R. V. X. 14. 15, on invoque avec Yama les anciens Rshis défunts « qui ont apprêté les chemins » : n'est-ce pas à dire que, comme Yama (X. 14. 1) et de concert avec lui, ils ont frayé aux hommes les voies de l'au-delà ?

3. R. V. X. 14. 8, 15. 14, 15. 7 ; A. V. XI. 4. 11, IX. 5. 1 et 8, XVIII. 4. 3, XVIII. 2. 47, IV. 34. 2 ; etc.

4. Cf. Bergaigne, I, p. 82 sq. L'idée me paraît s'expliquer d'elle-

se tiennent ceux qui ont donné de riches salaires aux prêtres du sacrifice; ceux qui ont donné des chevaux habitent le soleil » (R. V. X. 107. 2) « Ceux qui, par l'ascétisme, ont atteint le soleil..... les sages qui connaissent mille voies et veillent sur le soleil » (X. 154. 2 et 5).

Les stances à Sōma citées un peu plus haut nous ont déjà donné un avant-goût de la béatitude céleste. Les autres informations tirées du Rig-Véda et de l'Atharva-Véda s'y accordent de tout point. C'en est fait de l'imperfection terrestre : n'entendons point par là que les âmes atteignent un haut idéal moral, mais simplement que les corps se sont délivrés de toutes leurs infirmités; les bienheureux « ont laissé derrière eux la maladie qui affligeait leurs corps; leurs membres ne sont plus tordus ni perclus¹ ». Ce n'est pas avec Yama seul qu'ils cohabitent dans leur nouveau séjour; ils s'y rencontrent avec tous les dieux célestes. « Tu verras les deux rois qui font leurs délices du banquet des âmes, Yama et le dieu Varuṇa », dit-on au défunt dont on accomplit les obsèques (R. V. X. 14. 7): Varuṇa, sans doute, à titre de souverain des dieux qui président aux espaces lumineux; peut-être aussi, parce que sa fonction auguste est de connaître l'innocent du pécheur. Ailleurs (X. 15. 10) il est dit que les bienheureux sont compagnons de char d'Indra et des dieux. Sous un arbre au feuillage touffu, Yama banquette avec les dieux : là retentissent les chants et les accords des flûtes (X. 135. 1 et 7), et il n'est pas douteux que les défunts ne prennent part à la fête; les uns boivent le sōma, les autres le miel ou le beurre fondu (X. 154. 1).

La principale source de leurs délices, ce sont les offrandes que les vivants leur donnent à emporter lors des funérailles ou leur envoient aux fêtes périodiques des morts : mets et breuvages, vêtements et onguents². Non moins importants

même, et je trouve aussi inutile que hasardeux d'y rattacher celle de l'union d'Agni et du soleil.

1. A. V. III. 28. 5, VI. 120. 3.

2. Voir p. ex. la métamorphose que A. V. XVIII. 4. 32 sqq. fait subir aux grains de blé et de sésame qu'on répand pour le mort à

à cet égard sont les mérites qu'ils se sont acquis sur terre par leurs œuvres pies, leurs sacrifices et leurs dons charitables (*ishta-pūrta*). Cette idée date au moins du Rig-Véda : il constate que les bienheureux retrouvent dans l'autre monde leurs « oblations et présents » (X. 14. 8), et l'Atharva-Véda connaît dans le dernier détail chacune des grâces abondantes que vaudra au donateur, dans la vie future, telle ou telle libéralité particulière dont il aura comblé les prêtres en celle-ci¹. Il y a des cérémonies spéciales, dans lesquelles on sert aux brahmanes un brouet au lait, symbole visible de la récompense céleste attachée à ces bons procédés. « Avec des mares de beurre, des rives de miel, roulant des spiritueux en guise d'eau, pleins de lait, d'eau, de petit-lait, puissent pour toi couler de tels fleuves, gonflés de douce liqueur dans le monde céleste, et des étangs à lotus t'environner de toutes parts ! » Et l'on place sous les yeux mêmes du généreux sacrifiant les béatitudes qui l'attendent, en disposant autour de lui, en diverses orientations, des mares et des ruisseaux en miniature, remplis de ces friandises².

A celui qui apprête le saint brouet le paradis védique ouvre encore une autre perspective sur laquelle nous n'insisterons pas : « Le feu³ ne consume pas son membre, et il y a pour lui tout un peuple de femmes dans le monde céleste ;... le dieu Yama ne lui enlève point sa semence. »

L'enfer. — Le ciel de la croyance védique a-t-il pour pendant un enfer ? Au moins est-il sûr que, dès la période du Rig-Véda, le ciel est exclusivement le monde des hommes

ses obsèques : dans l'autre vie, les grains de blé seront des vaches laitières qui se laisseront traire sans regimber ; les grains de sésame seront leurs veaux ; et tout le troupeau l'ira rejoindre.

1. De là il n'y a qu'un pas à la croyance, courante dans le bouddhisme, suivant laquelle on peut soulager ou affranchir les pauvres âmes punies pour leurs péchés, en faisant en leur nom un présent à des moines pieux et leur appliquant la récompense céleste due aux mérites de ceux-ci. Les récits du *Pētavatthu* ne sont en majorité que des variations sur ce thème.

2. A. V. IV. 34 ; Kauç. S. 66. 6 sqq.

3. Le bûcher des obsèques : A. V. IV. 34. 2 et 4.

pieux (*sukṛtām ulōka*), de ceux qui « par l'ascétisme sont parvenus jusqu'au soleil », des héros qui ont bravé le trépas¹, des sacrifiants et des donateurs généreux : les méchants n'y pénètrent pas. « Là où siègent ceux qui ont fait le bien, où ils s'en sont allés, daigne le dieu Savitar t'introduire ! » (X. 17. 4), dit-on au défunt. Du moment que l'idée de la continuation de la vie après la mort avait abouti à celle de récompenses suprêmes réservées à la vertu, il semble que l'idée du châtiement futur des crimes ou des péchés s'en dût déduire logiquement, et que la même inspiration qui ouvrait aux bons et aux dévots les cimes lumineuses du ciel disposât aussi d'abîmes profonds et sombres où allassent s'engloutir les ennemis et les méchants. La conséquence est, en effet, presque inéluctable. Pour ne parler ici que d'un peuple apparenté aux Hindous, rappelons-nous le luxe de détails symétriques que l'Avesta consacre à dépeindre le sort des bons et des méchants, le voyage qu'ils font, les uns vers la splendeur céleste, les autres dans les ténèbres infernales : on aura beau, pour expliquer chacune de ces particularités, invoquer l'incontestable prédilection de la théologie avestique pour ces descriptions systématiques et contrastées des deux moitiés opposées qui constituent l'univers ; il restera toujours que l'ensemble est le produit nécessaire de la logique inhérente à l'esprit humain, et, à ce titre, peut même fort bien, quoique on n'en ait pas de preuve décisive, remonter jusqu'à la période de la communauté aryenne. On a pourtant essayé d'écarter de la primitive croyance védique les idées d'enfer et de punition après la mort : on a écrit que, dans l'esprit de cette croyance, l'immortalité est un libre don du ciel, et que, faute de l'obtenir, l'homme meurt tout entier quand son corps se dissout² ; il me paraît, à moi, que c'est fort mal l'entendre. Ce n'est pas Yama ni tel autre dieu qui donne à un mourant la vie future ; et comment lui donnerait-il ce qui déjà, de par une tradition immémoriale, héritée de la

1. R. V. X. 154. 2-3.

2. Roth, *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, III, p. 345.

mentalité du sauvage et universellement acceptée, lui appartient en propre ? L'homme survit, cela va de soi ; tout ce qui dépend des dieux, c'est de témoigner à son âme faveur, merci ou colère.

La conclusion, c'est que la religion védique dut nécessairement avoir un enfer. A la vérifier par la contre-épreuve des textes, aucun doute n'est en effet possible pour ceux de la dernière manière du Véda ; seul le Rig-Véda semblerait faire exception. Mais, dans ce recueil lui-même, plusieurs exégètes n'ont pas laissé de relever quelques indices d'une semblable croyance¹. Ce n'en est pas un bien net que la mention des chiens de Yama, ces chiens mouchetés, à quatre yeux, gardiens des chemins (X. 14. 10-11)², devant lesquels on souhaite au mort qu'on ensevelit de passer sans encombre : il se peut que, dans la pensée du poète védique, ils aient pour mission d'interdire aux méchants l'entrée du séjour bienheureux ; mais on les conçoit fort bien aussi issus d'un cycle infernal où tous les hommes, bons et méchants, roulent sans distinction dans un souterrain sombre, et où le passage de la vie à la mort s'effectue à travers une escorte de fantômes sinistres et de bêtes difformes³. Assez précis, au contraire, sont d'autres témoignages, pour qu'on ne les puisse récuser sans violence.

« Indra et Sōma, jetez les malfaiteurs au cachot⁴, dans les ténèbres où il n'y a prise nulle part⁵ : que pas un n'en revienne, telle les foule votre vigueur courroucée » (R. V. VII.

1. Voir notamment : Zimmer, *Altind. Leben*, p. 418 sq. ; Scherman, *Roman. Forsch.*, V, p. 569 sq., et *Ind. Visionsliteratur*, p. 122 sq.

2. Cf. supra, p. 405, n. 3. Se souvenir des chiens qui, selon la doctrine de Zoroastre, gardent le pont Cinvat : *Vendidad*, 13, 9.

3. Quant à rapprocher étymologiquement et historiquement ces entrées du Cerbère grec, je ne suis pas le seul à estimer que c'est une entreprise osée et à tout le moins insuffisamment fondée : cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 280, n. 1.

4. Exactement « dans l'enclos couvert et fermé » : le mot (*vavra*) désigne souvent la caverne rocheuse d'où les vaches sont délivrées par Indra, etc.

5. La même expression pour les abîmes sans fond de la mer : I. 182. 6.

104. 3). — « Qu'il demeure au dessous de toutes les trois terres,... celui qui nuit et jour ourdit contre nous la perfidie » (VII. 104. 11). — La sorcière « qui vient la nuit comme une chouette, voilant de ruse son corps, puisse-t-elle être précipitée au fond de la prison infinie¹ » (VII. 104. 17). — Voilà des expressions beaucoup trop concrètes pour qu'on les entende au sens d'un simple anéantissement. Qu'on joigne à la dernière de ces citations la stance (A. V. II. 14. 3) qui bannit « dans la maison d'en bas » toutes les sorcières. Évidemment l'on se représentait quelque gouffre d'où les exilés cherchaient à émerger à la lumière, d'où ils auraient émergé si de solides verrous et l'éternelle colère des dieux ne les y tenaient emprisonnés. Mentionnons encore ce passage (R. V. IV. 5. 5) : « Celles qui vaguent comme des filles qui n'ont pas de frère², qui mènent une vie déréglée comme des femmes qui trompent leur époux, qui sont méchantes, fausses et sans foi, elles se sont créé cette place profonde. » Ces mots « place profonde » (*padam gabhīram*) impliquent bien, semble-t-il, à les interpréter sans prévention, un séjour permanent, quelque chose comme une proscription éternelle.

Moins probants sont les textes où nous lisons que les pécheurs ou ceux que poursuit le malheur ou la vengeance divine sont précipités dans la « fosse » (*karta*); car rien ici n'indique autre chose que la vague menace d'une fin tragique. — « Protégez-nous, ô dieux³, pour que le loup ne nous dévore pas⁴; protégez-nous, que nous ne tombions pas dans

1. Le même mot qu'à l'avant-dernière note. Encore qu'on se représente une prison d'une étendue infinie, elle n'en est pas moins une prison, puisqu'elle est absolument séparée du monde des vivants.

2. C'est ainsi, et à bon droit, que traduit M. Pischel, *Ved. Stud.*, I, p. 299.

3. On s'adresse aux Ādityas.

4. On a cherché ici des loups infernaux, mais rien n'y autorise : le loup symbolise fréquemment les puissances sinistres qui guettent l'homme pour l'assaillir. On ne verra pas davantage un brasier infernal dans le feu qui figure R. V. IV. 5. 4 et VII. 59. 8; hypothèse qu'au surplus n'avance que sous les plus expresses réserves l'auteur même qui la hasarde : Scherman, *Rom. Forsch.*, V, p. 570, et *Ind. Visionslitt.*, p. 127.

la fosse » (R. V. II. 29. 6). — « Le gardien de l'ordre,.... lui qui sait ¹, embrasse du regard tous les mondes; ceux qui lui déplaisent, les rebelles, il les jette dans la fosse². Le tissu de l'ordre est tendu dans le filtre clarificateur ³, à la pointe de la langue, de par l'art de Varuṇa : les sages l'ont atteint par leurs efforts ; c'est ici que l'infirmes tombera à la fosse » (IX. 73. 8-9).

On s'arrêtera moins encore à des invocations du genre de la prière adressée à Indra, de « faire descendre l'ennemi aux ténèbres inférieures » (X. 152. 4). C'est là le langage de tout homme qui souhaite la mort et l'anéantissement de son ennemi : il ne s'ensuit nullement qu'il croie à un enfer. Car on lit, par exemple, dans un hymne de l'Atharva-Véda (VIII. 2. 24-25) qui est une conjuration pour la guérison d'un malade : « Là l'on ne meurt pas, là on ne descend point aux ténèbres inférieures, là tout demeure vivant, bœufs et chevaux, homme ou animal, là où est proférée cette sainte parole, rempart pour l'existence. » Or il est bien clair qu'il ne s'agit ici que de préserver un vivant de la mort, non un mort de l'enfer. Ailleurs, et dans un hymne de même nature (V. 30. 11) : « Reviens du fond de la mort, de l'obscurité noire. » Au rituel mortuaire, il est dit de la vache qu'on immole au moment de la crémation : « J'ai vu la jeune femelle que l'on amène, la vivante qu'on promène pour les morts : couverte de profondes ténèbres, je l'ai conduite de l'orient vers l'occident » (XVIII. 3. 3)⁴. Nulle part les ténèbres ne symbolisent autre chose que la mort : ce serait donc forcer le sens que d'interpréter par l'enfer celles dont parle le Rig-Véda.

On voit combien sont indigents les documents anciens sur la croyance à l'enfer. Il semble qu'il fût réservé aux âges

1. Sôma probablement.

2. Cf. I. 121. 13 (à Indra) : « De l'autre côté des quatre-vingt-dix rivières, tu les as lancés, les impies, et précipités dans la fosse. »

3. Le filtre de laine qui sert à clarifier le sôma et sur lequel l'imagination théosophique a donné libre carrière à ses spéculations.

4. Cf. Kauç. S. 81. 20 : je lis *jivāṃ mṛtēbhyah*, cf. Taitt. Ar. VI. 12. 1.

modernes d'ébranler l'imagination par ces effroyables descriptions de supplices où se complait le bouddhisme, et dont l'Atharva-Véda (V. 19. 3) nous donne un avant-goût, lorsqu'il nous dépeint, assis parmi des rivières de sang et mangeant ses cheveux, le pécheur qui sur terre a offensé un brahmane. Dans les dieux qui présidaient aux sacrifices chantés par l'antique poésie védique, on voyait bien plus volontiers des dispensateurs de grâces terrestres, que des juges raffinant sur les sombres tortures d'un autre monde. Et les formules funéraires, d'où nous tirons presque tout ce que nous savons sur la croyance à la vie future, ne sauraient guère nous en apprendre davantage : composées pour les obsèques d'un sacrifiant pieux, elles n'avaient que faire d'évoquer l'idée du séjour infernal, dont le gardait le mérite de ses bonnes œuvres. Peut-être la grande et suprême décision qui fixait à jamais le destin d'une âme tiendrait-elle plus de place dans ces prières mortuaires, si l'on se l'était représentée comme un jugement auquel chacun fût soumis. Mais il est douteux et peu probable que la croyance aux récompenses et aux peines futures eût revêtu dans l'antiquité une forme aussi arrêtée¹. « Chez le roi Yama, fils de Vivasvant », dit un rituel védique², « se séparent les hommes qui ici-bas furent fidèles à la vérité et ceux qui dirent mensonge » : cette séparation n'implique pas nécessairement un jugement³. Les dieux connaissent les innocents et les coupables ; ils envoient chacun à la place qui lui convient : cette idée simple a bien pu suffire aux simples âmes du premier âge.

1. Le R. V. en offre à peine trace ; on pourrait pourtant invoquer en première ligne la st. X. 12. 8.

2. Taitt. Āraṇy. VI. 5. 13.

3. Il va de soi que les rois que l'on donne pour assesseurs à Yama (*rajanāḥ sabhasadaḥ* A. V. III. 29. 1) peuvent parfaitement ne pas avoir été conçus comme juges des morts : tout ce qu'on en dit, c'est qu'ils lèvent un tribut sur le salaire des bonnes œuvres qui suit le défunt dans l'autre vie. — On a vu dans R. V. X. 14. 11 une allusion à une sentence prononcée par Yama : Scherman, *Ind. Visionslitt.*, p. 152 sq. ; j'avoue ne pas comprendre comment.

Essayons maintenant d'envisager et de caractériser d'ensemble cette croyance védique à l'immortalité, de nous rendre compte de l'influence qu'ont pu exercer sur le culte et la vie usuelle l'espoir de gagner le ciel et la terreur de l'enfer.

On ne connaît d'autres grâces que les biens matériels : santé, jouissances, richesse, puissance de l'individu ou du clan. La vie future ne peut donc, elle non plus, apporter que des joies ou des souffrances matérielles à une âme que la mort n'affranchit point de tout lien corporel, et qui conserve dès lors tous les besoins, toutes les habitudes de la vie d'ici-bas. L'imagination, il est vrai, s'est jouée librement dans ce vaste et vague domaine de l'au-delà : dans l'enfer, et surtout dans le ciel, dont la pensée paraît l'avoir occupée bien davantage, elle s'est complu à accumuler les maux et les biens portés à leur plus haute puissance ; mais encore son rêve ne dépasse-t-il guère, dans l'idéal céleste du Rig-Véda, le niveau d'une débauche perpétuelle dans un monde lumineux où coulent d'inépuisables ruisseaux de lait et de miel, où les délices du harem n'usent jamais la vigueur. Le mort a quitté toute imperfection : entendez que son corps n'est désormais sujet à aucune infirmité de nature à atténuer ses pleines facultés de jouissance. Il s'unit aux dieux : entendez qu'il se délecte, en leur compagnie, de musique et d'amples rasades. Ces joies et ces espérances, reléguées en un lointain et pâle avenir, s'éclipsaient naturellement devant les jouissances palpables, les souhaits puissants de la vie d'ici-bas. En dehors des sections consacrées au rituel des funérailles ou au culte des morts, le Véda mentionne bien rarement la vie future ; et, détail essentiellement suspect, c'est surtout au généreux bienfaiteur des prêtres qu'il promet les récompenses célestes, l'ennemi des prêtres qu'il menace de la damnation. Dans les prières, on ne songe presque jamais à la mort, que pour la souhaiter à son rival, ou pour implorer la longue vie, la vie de cent automnes. Dans le culte, abstraction faite du chapitre des honoraires à payer aux prêtres officiants, l'idée du salut éternel n'apparaît guère en dehors de l'instant

même des funérailles. Mais là elle s'accompagne d'un minutieux souci du détail : qu'Agni n'endommage point le cadavre ; qu'Agni et Sōma lui restituent les chairs qu'aurait rongées la fourmi ou le corbeau ; que la scrupuleuse observation de chaque rite permette à l'âme d'atteindre le séjour qui lui est destiné. Pour que, de ce terre-à-terre, on s'élève au spiritualisme dont déborderont les âmes au temps du monachisme bouddhique, à qui la vie n'est qu'une préparation à la mort, il faudra que l'intelligence se pénètre du triomphe de l'éternité sur la durée périssable.

SURVIVANCES DE FORMES PLUS ANCIENNES DE LA CROYANCE AUX ÂMES

Il est assez probable que la croyance védique à un séjour céleste, à un abîme infernal, telle que nous venons de l'exposer, et déjà fortement nuancée de spéculation sacerdotale et théologique, remonte, pour ses traits généraux, aussi haut que la période indo-éranienne, à laquelle cet esprit ne fut pas étranger. De la reculer plus haut encore et jusqu'à la communauté indo-européenne, nous n'avons aucune raison plausible. En fait, si enfantine qu'elle nous apparaisse quand nous la comparons aux conceptions nées plus tard de l'évolution de l'idée religieuse, elle ne laisse pas de répondre à une notion de la vie future qui doit passer pour relativement tardive dans la pensée de l'humanité. Or, en matière de religion, et plus particulièrement en tout ce qui concerne la mort et la vie future, il ne s'est presque jamais ni nulle part produit d'innovations si radicales, qu'elles ne laissent à travers leur voile transparaitre en bien des points le fond primitif. C'est ce dont une récente étude¹ a, pour les croyances de la Grèce homérique, apporté l'irréfragable démonstration ; et je crois que la loi ne se vérifie pas moins solidement pour les croyances védiques.

Parmi les survivances de ce genre, je placerais au premier

1. Rohde, *Psyche*.

rang les indications relatives au chemin que doit prendre le fidèle défunt pour se rendre à sa nouvelle demeure. Souvent nous le voyons émigrer par la voie qui s'accorde le plus aisément avec la croyance à un séjour céleste : l'âme s'élève à travers l'atmosphère jusqu'au ciel ; accessoirement, autre idée fort simple, le feu ou les feux qui consomment le cadavre la convoient et l'accompagnent. Āçvalāyana fonde même un pronostic sur le rite de l'incinération¹ : si, des trois feux sacrés qu'on allume tous à la fois, c'est l'oriental qui le premier atteint le corps, on en conclura que le feu a transporté l'âme au ciel ; si c'est l'occidental, elle flotte dans l'atmosphère ; si celui du sud, elle reste ici-bas. En somme, l'âme quitte l'enveloppe du corps, et l'espace lui ouvre le chemin qui doit la conduire au ciel. C'est dans le même esprit que l'Atharva-Véda (XVIII. 2. 22) lui donne pour guides les Maruts, les dieux des vents dont la course franchit les airs.

Mais à ces passages s'en opposent nombre d'autres qui font passer l'âme, — toutes les âmes, et non pas seulement celles des criminels, — par une voie souterraine et profonde, souvent dite « la voie en pente » (*pravat*)² : Yama, qui le premier est allé dans l'autre monde, « a descendu les grandes pentes et frayé ainsi le chemin à plusieurs » (R. V. X. 14. 1) ; « il a le premier abordé la voie en pente » (A. V. VI. 28. 3) ; « par les gués³ ils franchissent les vastes pentes, là où vont les sacrifiants pieux » (A. V. XVIII. 4. 7). Le retour constant de cette expression toute faite et évidemment traditionnelle ne suppose-t-il pas un royaume de Yama situé, non au ciel, mais, comme celui d'Hadès,

1. Āçv. G. S. IV. 4.

2. M. Pischel (*Ved. Stud.*, II, p. 63 sqq.) donne de ce mot une interprétation nouvelle à laquelle je ne souscris pas.

3. Il y a donc là des eaux courantes. La remarque en avait déjà été faite : Scherman, *op. cit.*, p. 112 sq. — Comparer la strophe qu'on récite en déposant un roseau sur la tombe : « Monte sur ce roseau qui sera ton véhicule ; sur le roseau accomplis ton voyage ; avec le roseau pour véhicule, va-t'en, va devant toi, va vers le haut », Taitt. Ār. VI. 7. 2. — On sait que, dans la mythologie postérieure, il y a une rivière des morts, la Vaitaraṇī.

dans les profondeurs de la terre ? On vient de voir la façon dont Āçvalāyana se représente l'ascension de l'âme au ciel ; or on a l'impression qu'il connaissait la doctrine opposée et s'efforçait à concilier l'antinomie, lorsque immédiatement après on le voit ajouter : « Si le mort est incinéré par un homme instruit de ce mystère, il monte tout droit au ciel avec la fumée [du bûcher] ; cela est connu. Au nord-est du feu āhavanīya, on creuse une fosse de la profondeur du genou, et l'on y dépose une avakā, c'est-à-dire une plante ģipāla¹ : [l'âme] sort de [cette fosse] et monte tout droit au ciel avec la fumée ; cela est connu. » Ainsi l'ascension de l'âme se complique d'un rite qui la suppose descendue sous terre. N'est-ce pas encore la même pensée qui règne dans l'opposition, si fréquente, des chemins ou des mondes que parcourent les dieux (*dēvayāna*), et de ceux où vont les pères (*pitryāna*), les « chemins profonds par où passent les Mânes » (A. V. XVIII. 4. 62) ? Et ne sent-on pas que le chemin formidable où les chiens de Yama guettent les âmes (A. V. VIII. 1. 9-10, etc.) est le décor d'une tout autre mise en scène que celle de l'ascension sereine à travers les airs à la splendeur de la voûte céleste ?

C'est dans le même ordre d'idées que se place le Yajur-Véda, qui, toutes les fois qu'une fosse figure au rituel, la qualifie de « siège des pères », « monde où siègent les pères »². Dans une prière conjuratoire pour la guérison d'un quasi-agonisant (A. V. VIII. 2. 15), nous lisons : « Je t'ai arraché à la terre inférieure et fait remonter à la terre supérieure, où puissent te garder les deux fils d'Aditi, Soleil et Lune. »

1. Plante aquatique : dans le rituel, elle sert très fréquemment d'emblème pour indiquer qu'un feu — ici celui du bûcher — doit s'éteindre, et la place où il a brûlé, se rafraîchir ; cf. Bloomfield, *Amer. Journ. of Philol.*, XI, p. 346 sqq., et supra p. 410.

2. Taitt. Saṃh I. 3. 6. 1, VI. 3. 4. 2, etc. ; cf. Çatap. Br. III. 6. 1. 13, V. 2. 1. 7. — Comme Vāyu est seigneur de l'atmosphère, le dieu solaire seigneur du ciel, ainsi Yama est seigneur de la terre : Pārask. I. 5. 10. — Je rappelle aussi les observances relatées à la p. 357 : elles reposent sur la connexion intime de la terre avec la mort et les défunts.

Le séjour des morts est donc ici une demeure souterraine où ne luisent la lune ni le soleil. On a rencontré plus haut d'autres passages où le royaume de la mort en général, sans égard à l'enfer et à ses peines, se nomme l'obscurité, les ténèbres inférieures : s'ils étaient isolés, on en pourrait constater la portée; rapprochés des expressions ci-dessus, ils rendent fort vraisemblable une conception primitive dans laquelle l'empire de Yama n'est point un séjour céleste de bienheureux, mais un monde souterrain de fantômes, ouvert sans doute à tous les hommes sans distinction des bons et des méchants², un « royaume des pères » (*pitṛlōka*), qui s'oppose à celui des dieux (*dēvalōka*), et dont la porte se dresse au sud-est, tandis que la région divine est le nord-est³.

Si du Vēda nous passons à l'Avesta, nous y verrons plus clairement encore, si je ne me trompe, que l'empire de Yama ne fut pas toujours céleste. Le Vēda nous montre, au sein de la lumière éthérée, l'âme qui « contemple les deux rois, Yama et le roi Varuṇa ». L'Avesta, lui aussi, connaît le paradis de lumière, où l'âme jouit de la présence d'Ahura, du dieu qui répond au Varuṇa védique; et le royaume de son Yima (= Yama) ne lui est pas moins familier : mais ces deux séjours sont pour lui absolument distincts. Le royaume de Yima n'est pas au ciel, mais sur terre, aux fabuleux lointains du

1. Cf. supra p. 461.

2. Si les idées de lumière et de béatitude étaient inséparables de la représentation du monde de Yama, on comprendrait difficilement qu'un poète, ou plutôt un sorcier, pût souhaiter à son ennemi de s'en aller « au siège de Yama » : A. V. II. 12. 7. Tenir compte aussi des nombreux passages (cités plus bas dans la description des funérailles) qui parlent du sous-sol en le désignant comme l'asile de Yama, la demeure qu'il a apprêtée aux morts, etc. On verra (p. 497) qu'un texte de Brāhmaṇa imagine les morts vivant sur les racines des plantes.

3. Çat. Br. XIII. 8. 1. 5. La région propre des morts est le sud : cf. R. V. X. 15. 6, 17. 9, et supra, p. 286, n. 2, et 291, n. 3. Cette attribution, — selon M. Kern, *Buddhismus*, I, p. 359, et j'y souscris pour ma part, — tient à ce que durant les jours les plus courts de l'année, lesquels sont consacrés aux morts, le soleil occupe sa déclinaison la plus méridionale.

pays de merveilles dit Airyana Vaeja, ou bien encore, si l'on en croit un texte, sous terre : ceux qui l'habitent, ce ne sont pas — disons : ce ne sont plus — les morts, mais une race de mortels vouée à une longue vie bienheureuse. Que jamais ceux-ci eussent été les défunts, on l'avait oublié, on n'avait pu faillir à l'oublier, puisque désormais les défunts occupaient le ciel lumineux d'Ahura.

L'inversion de point de vue qu'accusent d'un commun accord le Vêda et l'Avesta s'explique, semble-t-il, assez simplement : aux pères comme aux dieux on rendait un culte ; les dieux attirèrent dans leur sphère les pères qui devinrent dès lors des entités célestes. Les vœux qu'on formait pour la puissance, le bonheur et la gloire, soit de ses pères défunts, soit de sa propre âme après la mort, étaient devenus de plus en plus ambitieux, à mesure que l'imagination s'attachait davantage aux problèmes de l'au-delà. La croyance à la béatitude des dieux célestes orientait les espérances humaines dans le sens où la destinée future de l'âme leur devait offrir la plus complète satisfaction, et la pensée de la récompense due aux œuvres pies donnait au rêve de bonheur des vivants l'apparence d'un droit acquis. Enfin, si la coutume de l'inhumation avait inspiré l'idée du séjour souterrain, le rite de la crémation, qui tendait à s'y substituer, ouvrait à la pensée l'accès de la voie aérienne. C'est ainsi que l'empire des morts remonta, du fond des enfers ou du sol d'une légendaire contrée terrestre, jusqu'aux hauteurs sublimes du ciel.

Le sacrifice aux morts. — Jusqu'ici, notre étude portait presque exclusivement sur les formules de prières, simples accessoires des rites dont l'antiquité védique environna la mort et les défunts. Il nous faut à présent envisager ces rites eux-mêmes, qui semblent, étonnamment vivaces, avoir survécu aux conceptions primitives dont ils étaient issus, et nous apporter ainsi l'écho fidèle des croyances de la première antiquité.

Voici comment Gōbhila' décrit les sacrifices mortuaires,

1. Gōbh. G. S. IV. 2-3.

dont la célébration est obligatoire, soit à certaines époques fixes, — à la nouvelle lune, — soit extraordinairement en telles ou telles occurrences prévues par le rituel.

« Au point collatéral du sud-est¹, on enclôt² un espace orienté en longueur sur ce même point. C'est aussi vers ce point qu'il faut tourner le visage tandis qu'on accomplit les rites. » Viennent ensuite les prescriptions relatives au feu sacré qu'il faut amener à sa place dans l'enclos, ainsi qu'aux mets qu'on apprête pour les morts, un mélange de riz et de viande³, et quelques autres oblations. Cela fait, on creuse trois fosses, longues d'un empan, larges et profondes de quatre doigts, qu'on jonche d'herbe darbha. On fait asseoir des brahmanes, en nombre impair, à qui l'on offre un repas et des présents. Avec leur congé le sacrifiant fait oblation à Sōma qui cohabite avec les Mânes et à Agni qui transporte les offrandes mortuaires. On dépose auprès des fosses un tison ardent, pour chasser les esprits malins qui ont pu se glisser dans le cortège des pères évoqués. Revenons au texte de notre Sūtra.

« Alors il appelle les pères : Venez, ô pères, amis du sōma, par vos antiques et profonds chemins; donnez-nous ici de beaux biens, faites que nous ayons la richesse et des mâles sans infirmité. Il dispose auprès des fosses des vases pleins d'eau. De la main gauche, il saisit le vase, et, de droite à gauche, par dessus la jonchée de darbha, il le répand dans la fosse orientale, en prononçant le nom du défunt : N. N., lave-toi, et ceux qui te suivent, et ceux que tu suis; à toi l'offrande mortuaire⁴. Il touche de l'eau⁵; puis il en fait

1. Entre sud et est: c'est la région des Mânes; cf. supra p. 467.

2. De nattes ou similaires.

3. La viande provient d'un sacrifice animal antérieur. Elle ne figure, dans Gōbhila, qu'à raison du cadre spécial où il enferme la description de la fête mortuaire. En général il n'en est pas question ailleurs: cf. Gōbh. IV. 4. 1, et Caland, *Altind. Ahnencult.*, p. 114.

4. Se rappeler la prescription de Clidème dans Athénée, IX, p. 410. On creuse une fosse à l'ouest du monument, on y verse de l'eau, et l'on dit: « A vous cette ablution, vous qui en avez besoin, vous qui y avez droit. » Puis on répète le rite avec de l'onguent.

5. Pour se purifier lui-même, car il s'est souillé en adressant la parole aux défunts: supra, p. 286, n. 1.

autant pour les deux autres fosses¹. De la main gauche, il saisit la cuiller d'offrande, recueille le tiers de la mixture alimentaire, et, de droite à gauche, par dessus la jonchée de darbha, le dépose dans la fosse orientale, en prononçant le nom du défunt : N. N., voici le bol qui t'est destiné, et à ceux qui te suivent, et à ceux que tu suis; à toi l'offrande mortuaire. Il touche de l'eau et en fait autant pour les deux autres fosses. S'il ne sait pas les noms, il dit en déposant le premier bol alimentaire « offrande soit aux pères qui habitent la terre », en déposant le second « offrande soit aux pères qui habitent l'espace », en déposant le troisième « offrande soit aux pères qui habitent le ciel² ».

« Après les avoir déposés, il dit tout bas : Ici, ô pères, éjouissez-vous, que chacun de vous se jette avidement sur sa part. Puis il se détourne³; et, en se retournant sans faire une inspiration, il dit tout bas : Les pères se sont éjouis, chacun d'eux s'est jeté avidement sur sa part. » Il leur offre ensuite, en pareille cérémonie, des onguents, de l'huile et des parfums.

« Après quoi il dit les prières qui doivent le séparer d'eux. Il pose les deux mains sur la fosse orientale, la paume de la droite tournée vers le haut, en disant : Hommage, ô pères, à votre vie! hommage, ô pères, à vos accents! Puis sur la fosse du milieu, la paume de la gauche tournée vers le haut, en disant : Hommage, ô pères, à votre puissance terrifiante! hommage, ô pères, à votre sève vitale! Puis sur la fosse occidentale, la paume de la droite tournée vers le haut, en

1. Celle de l'aïeul et celle du bisaïeul. — On voit que cette fête vise plus particulièrement les ascendants du sacrifiant. Il y en a une autre, générale et comparable à notre Commémoration : supra p. 377.

2. Comparer la consécration des trois gâteaux sacrés dans la liturgie funéraire des Parsis.

3. « Pour ne pas gêner par un regard indiscret les morts qui viennent prendre leur repas », dit M. Caland, *über Todtenverehrung*, p. 20, et *Ahnencult*, p. 180; et c'est bien aussi dans ce sens que s'explique la tradition de l'Inde; mais personne ne nous persuadera que tel soit le sens originaire. Il s'agit de se garder soi-même d'un voisinage sinistre. C'est pourquoi en même temps on retient son haleine.

disant: Hommage, ô pères, à votre repas mortuaire! hommage, ô pères, à votre colère! Puis, les mains jointes, il dit tout bas: Hommage à vous, ô pères! ô pères, hommage à vous! Il regarde les bols en disant: Puissions-nous, ô pères, avoir de ce dont nous vous offrons!¹ »

Pour finir, on offre, en même cérémonie que les bols, des pièces d'étoffe et, selon d'autres textes, des poils du corps du sacrifiant, qui doivent servir à vêtir les morts². Son épouse doit manger l'un des bols, si elle désire enfanter des fils: dans ce cas, on adresse aux pères une stance par laquelle on implore d'eux une postérité mâle. Les deux autres, on les jette à l'eau ou dans le feu sacré, ou bien on les donne à manger à un brahmane ou à une vache.

Que cette liturgie mortuaire soit entachée de mainte nouveauté, c'est l'évidence même: c'en est une que la double oblation à Sōma et à Agni, dont l'intervention simultanée, à titre de patrons du sacrifice, est si fréquente dans les textes védiques récents, alors qu'on a de sérieuses raisons de la croire étrangère au vieux fonds du Rig-Véda³; la présence

1. Au lieu de *sadō*, Vāj. Samh. 2. 32 a *satō*, qui est sans contredit la bonne leçon.

2. « A titre de vêtement, il donnera une frange ou un flocon de laine, tant qu'il n'a pas atteint l'âge de 50 ans; plus tard, des poils de son propre corps, en disant: Voici un vêtement pour vous, ô pères! ne nous enlevez rien autre pour votre usage, ô pères! » Aṅval. Cr. S. II. 7. 6. — Je crois que ce rite implique la fusion de deux autres tout différents: d'une part, le don d'étoffes, pour habiller les Mânes; de l'autre, l'oblation proprement dite de poils et cheveux aux âmes défunes, si largement répandue (cf. G. A. Wilken, *Rev. colon. internat.*, III, p. 225 sqq., et IV, p. 345 sqq.), oblation qui consiste, de la part du vivant, à leur abandonner quelque chose de son être afin qu'elles épargnent le reste. Il se peut, d'ailleurs, que cette fusion ait trouvé un adjuvant dans les représentations de défuns qui n'avaient que leurs cheveux pour vêtements: cf. *Pētaçatthu*, I, 10, 2, etc. Observer que l'oblation de poils n'est prescrite que pour un homme d'âge déjà avancé, et, par suite, plus exposé à la mort, dont cette offrande doit le racheter: « à ce moment il est plus voisin des Pères », dit Taitt. Br. I. 3. 10. 7, en commentant cette pratique.

3. Cf. supra, p 77, n. 2. Observer en outre qu'ici l'ordre constant, Agni, puis Sōma, se trouve interverti: ce n'est évidemment autre chose qu'une des nombreuses applications du principe inversif

obligatoire des brahmanes, à qui l'on offre un repas et des présents, ne me paraît pas non plus un détail de haute antiquité¹. Mais, le départ fait de ces innovations, nous restons en présence d'un tableau dont tous les traits nous reportent à l'âge de la primitive humanité : c'est bien là le festin des morts, tel qu'on le leur sert sur toute la surface du globe, chez toutes les peuplades qui n'ont pas dépassé le niveau le plus infime des pratiques de la religion naturelle. Pas l'ombre, ici, d'une allusion à quelque demeure céleste des âmes, et ce n'est pas le feu sacré qui leur convoie les offrandes des vivants : on les leur sert en les déversant dans un trou. C'est sous terre ou sur terre, dans le voisinage des habitations humaines, que réside l'âme², attendant que les hommes apaisent sa faim et couvrent sa nudité. Elle vient au repas, s'assied à la place qu'on lui a préparée³, ou se glisse dans l'aiguïère⁴; du mets qu'on lui a servi, elle absorbe la chaleur, et laisse les restes refroidis⁵. Une fois repu l'hôte de mauvais augure, on prend soin qu'il ne prolonge pas son séjour : les sauvages le chassent en donnant des coups de massue dans l'espace, cérémonie que la politesse athénienne a réduite à la formule, *θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστῆρις*; et c'est une survivance de même ordre que nous a conservée le rite hindou. Le sacrificiant qui a invité les Mânes, — « ô pères, éjouissez-vous », — dit ensuite « les pères se sont éjouis », ou,

qui régit le culte des Mânes en contraste avec celui des dieux (p. ex., mouvements de gauche à droite pour ceux-ci, de droite à gauche pour ceux-là, etc.); cf. le passage topique *Āçval. Çr. S. II. 6. 12-13*.

1. Ce détail est absent du *piṇḍapitṛyajāña*, qui est la forme du sacrifice mortuaire propre au rituel *çrauta* : cf. Caland, *Ahnencult*, p. 17.

2. Peut-être croit-on, comme chez d'autres peuplades, que les Mânes habitent sous le seuil de la maison ; c'est du moins ce que paraissent impliquer certains usages hindous : cf. Winternitz, *Hochzeitsrit.*, p. 72.

3. Cf. *Āpast. Dh. II. 8. 18. 16*.

4. Caland, *op. cit.*, p. 189. — Ces détails de fait n'ont ici d'autre objet que de rendre plus concret notre aperçu des croyances de l'Inde : qu'on ne se méprenne pas à croire que nous entendions les étendre arbitrairement à d'autres domaines.

5. Caland, *op. cit.*, p. 180.

selon d'autres autorités liturgiques¹, les bannit en termes encore plus catégoriques : « Allez-vous-en, ô pères, amis du sōma, par vos antiques et profonds chemins ; mais revenez à notre maison dans un mois, pour manger l'oblation, riches en postérité, en mâles. » Il est également prescrit de secouer le pan de son habit² : ce ne peut être que pour en faire tomber les âmes qui s'y suspendent.

Toutes ces notions, il est vrai, procèdent pour nous de sources moins anciennes ou même beaucoup plus récentes que le Rig-Véda ; mais ce n'est pas de quoi projeter le moindre doute sur la haute antiquité des rites mortuaires. Le fastueux décor d'hymnes aux dieux suprêmes et de chants alternés, qui se déployait aux fêtes du sōma, n'avait que faire dans ces grossières oblations de bols de pâte aux défunts : il est donc bien naturel que le Livre des hymnes ignore une pareille cérémonie ; mais elle serait une véritable énigme, si elle n'avait pris naissance qu'à l'époque tardive des documents qui nous en témoignent. Elle ne répond nullement à la pensée religieuse du temps qui nous l'a transmise : elle reflète les pratiques et l'état d'âme d'un âge de civilisation où la plupart des déités du Rig-Véda — toutes peut-être — gisaient encore dans les limbes d'un lointain avenir.

Revenants et fantômes. — L'âme défunte, semble-t-il, ne va point incontinent rejoindre la foule des Mânes. C'est du moins ce que supposent certaines coutumes intéressantes pour notre étude. Elle demeure plus ou moins longtemps isolée parmi les vivants, et c'est alors, naturellement, qu'elle les menace des plus graves dangers.

Et d'abord, bien que le *çrâddha* périodique ou sacrifice mortuaire mensuel soit dû en principe au père, à l'aïeul et au bisaïeul du sacrifiant, on s'abstient, pendant un certain

1. Hir. G. S. II. 13. 2; Kauç. 88. 28. La formule de bannissement est la contre-partie de celle d'évocation citée p. 469.

2. Kauç. S. 88. 27. — Il y a aussi un rite pour rappeler à soi sa propre âme (*manas*), que le sacrifice mortuaire a fait entrer dans la compagnie des âmes des défunts : Vaj. Samh. 3. 53 sqq.; Kâty. V. 9.

temps, de l'offrir à un mort récent : on célèbre en son honneur un sacrifice à part, et ce n'est, en règle générale, qu'au bout d'un an, qu'on le fait entrer en communion avec les pères qui l'ont précédé. L'usage accuse nettement la croyance sur laquelle il repose : ce n'est pas immédiatement après la mort que l'âme défunte prend rang parmi ses ancêtres ; elle demeure quelque temps dans une situation transitoire. Aussi l'oblation isolée qu'on lui adresse diffère-t-elle, par quelques détails rituels, de l'oblation mortuaire ordinaire : on n'évoque point le mort ; à la fin, au lieu de le congédier comme les autres Mânes, — « allez-vous-en, ô pères », — on se borne à dire « qu'on repose en paix »¹ ; la prière « pour que l'offrande faite aux pères n'ait point de fin » est remplacée par une prière « pour que l'offrande faite au défunt ait lieu »². Ces variantes accusent évidemment la croyance à la présence réelle, permanente, et toutefois provisoire, du mort dans le voisinage immédiat des vivants. La littérature postérieure³ distingue expressément le *prêta*, — littéralement « celui qui est parti », et le mot signifie aussi « revenant », — à qui l'on rend des honneurs isolés, et les *pitâras* ou « pères », qui sont les véritables esprits des ancêtres, honorés en commun. Il est vrai que la conception opposée, celle du feu du bûcher amenant tout droit le défunt parmi ses pères, s'est fait jour jusque dans les hymnes du *Rig-Vêda* ; mais

1. *abhiramyatâm*, Çâṅkh. G. S. IV. 2. 6.

2. Autre différence : au sacrifice mortuaire, une innovation, de date, à vrai dire, assez récente, a introduit dans beaucoup d'écoles un hommage adressé aux *Viçvê Dêvâs*, « Tous les Dieux » ; ce rite manque au sacrifice pour un seul. Il est, comme on voit, l'expression de la croyance suivant laquelle les défunts mis en possession de leur rang définitif entreraient en communauté avec les dieux ; mais, bien que cette croyance remonte jusqu'au *Rig-Vêda*, et peut-être même par delà, il serait erroné de la faire rentrer parmi les conceptions primitives dont s'est inspiré le culte des morts. Cf. Caland, *op. cit.*, p. 160 sq. et 181, avec toutes réserves sur sa théorie des *dêvâh pitâras*.

3. Voir les documents dans Caland, *Todtencerkung*, p. 22, 27 et 34. — Je crois que la distinction en question se laisse ramener en remontant jusqu'à Çâṅkhâyana : G. S. IV. 2. 7, 3. 5-6 ; ce dernier passage, toutefois, pourrait bien être interpolé, cf. *Ind. Stud.*, XV, p. 148.

les données du rituel concordent trop bien ici avec la vraisemblance intrinsèque, pour que nous hésitions à reconnaître dans les textes plus récents un reste authentique de très vieux folklore¹.

Si la distinction du sacrifice mortuaire en provisoire et définitif implique un changement d'état du mort, on remarquera qu'il en est exactement de même de la distinction des obsèques provisoires et des funérailles définitives. Cette dernière coutume est signalée chez nombre de peuples à l'état de nature² : elles se célèbrent parfois à des années d'intervalle, et les secondes donnent lieu à une grande fête, qui clôt la période de deuil ; car le deuil, c'est-à-dire, en se plaçant au point de vue des pures origines, la période pendant laquelle les proches survivants se doivent garder des embûches du mort, dure tout ce temps-là, bien que l'usage y admette souvent des tempéraments³. Nous verrons plus tard que ces deux sortes de funérailles sont connues aussi du rituel védique : il n'en est question ici qu'en tant qu'elles dérivent, selon toute apparence, de la croyance qui n'accorde pas au défunt droit de cité immédiat parmi ses congénères. Car enfin il tombe sous le sens qu'une solennité du genre des funérailles définitives a dû passer pour exercer quelque influence magique sur la destinée de l'âme qui y était intéressée ; et quelle en pouvait être l'efficacité, sinon de lui assurer un séjour désormais permanent, à distance du monde des vivants ? Aussi voyons-nous chez les sauvages pareil effet constamment attaché aux secondes obsèques.

Logiquement on s'attendrait dès lors à ce que la transition de l'état de mort isolé à la communion du culte mortuaire général, coïncidât avec le temps des secondes funérailles védiques. Rien de semblable dans nos textes rituels : les deux moments y sont entièrement indépendants l'un de l'autre.

1. Tel n'est pas l'avis de M. Kaegi, *Philolog. Abh. für Schweizer-Sidler*, p. 55, n. 19.

2. Cf. les faits colligés par G. A. Wilken, *Revue colon. internat.*, III, p. 256 sqq.

3. Wilken, *loc. cit.*, p. 260 sq.

Cette scission nous étonnera-t-elle ? Tous deux ne sont, bien évidemment, que l'expression d'une seule et même idée, celle de l'entrée du défunt dans le repos final et éternel ; mais telle circonstance particulière, et notamment la fixation à un an de la durée du sacrifice mortuaire individuel, a pu aisément obscurcir la notion du rapport qui les unissait à l'origine.

On a vu que le nom spécifique du mort qui n'est pas encore entré dans la communion des pères, *prêta*, signifie aussi « revenant, fantôme ». C'est que le mort qui hante les vivants séjourne parmi eux à l'état d'ombre errante : les vraies obsèques seules lui assureront le repos¹. On n'en conclura pas, bien entendu, que toutes les superstitions relatives aux revenants relèvent du défaut d'accomplissement ou du retard apporté à l'accomplissement des funérailles² : elles ont pu prendre naissance en dehors de toute relation avec ce rite ; elles ont pu aussi rompre le lien qui les y rattachait, surtout à la faveur du développement de l'idée des fins expiatoires de l'homme, l'état de revenant passant pour la conséquence, non du défaut d'honneurs mortuaires, mais de quelque péché dont il impliquait le châtement. Quoi qu'il en soit, le moment est venu d'esquisser les principaux traits de la croyance hindoue aux revenants.

On s'attend bien à ce que le Rig-Véda n'ait que peu de chose à nous en apprendre. Toutefois il ne laisse pas de faire une allusion aux pères « qui habitent l'atmosphère terrestre ou les demeures bien encloses³ » et qui, par conséquent, sem-

1. Dans un conte moderne, un méchant chasseur est tué par un tigre, et son fantôme tourmente les vivants, jusqu'au jour où une corneille traîne au Gange ses ossements ; alors il entre dans la béatitude céleste : *Garuḷa-Purāṇa*, cité Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 3^e éd., p. 301.

2. A telle enseigne que, si la crémation est la condition normale de l'ascension au ciel, les défunts qui ne l'ont pas subie ne sont point pour cela exclus de ce séjour : infra p. 487.

3. R. V. X. 15. 2, et cf. A. V. XVIII. 3. 9 = Taitt. Ār. VI. 4. 2, où l'on dit au défunt : « Où il te plaît d'aller sur terre, vas-y. » Sur la résidence « dans l'atmosphère terrestre », cf. Ait. Br. VII. 5. 3.

ble-t-il, hantent le voisinage des survivants. Un texte védique plus récent mêle à ce concept celui de faute et de punition : qui a répandu le sang d'un brahmane, autant ce sang a teint de grains de sable, autant d'années il sera exclu du monde des pères¹.

Sur le sort de ces âmes exilées et errantes on chercherait en vain dans les textes védiques des détails précis²: lacune fort remarquable, sans doute, mais aussi fort concevable. Plus s'affirma la croyance à la migration des âmes, plus le ciel et l'enfer prirent d'importance prépondérante dans l'imagination des théologiens, d'ailleurs volontiers portée aux extrêmes : ces deux séjours se peuplèrent d'âmes, aux dépens de la terre, et le monde des revenants ne vécut plus que dans la croyance populaire, sans attache désormais avec les nouvelles voies où s'engageait la pensée religieuse ; « les vivants et les pères n'apparaissent point ensemble »³. Par la même raison, les êtres qui causent les maladies, les maux de toute sorte, et dont la littérature conjuratoire enseigne à se défendre, sont des démons, des esprits malins, mais non des esprits des morts. Ils le furent pourtant, très probablement, à l'origine : un bon nombre de ces *rakshas*, de ces *piçâcas* et autres doivent avoir été des revenants qui tourmentaient les hommes⁴ ; mais c'est là, pour les poètes de l'Atharva-Véda, un rapport depuis longtemps obscurci, et le type démoniaque a pris corps en se détachant du monde spectral. La conséquence, c'est que la littérature magique, elle aussi, nous est d'un mince secours dans l'étude de la croyance aux revenants.

Celle du vieux bouddhisme est plus explicite sur ce point⁵.

1. Taitt. Samh. II. 6. 10. 2. Cf. *Lois de Manu*, IV, 168, et XI, 207.

2. Je n'oserais ranger sous cette rubrique les passages du genre de A. V. V. 19. 3 (l'homme qui a offensé un brahmane, assis dans un fleuve de sang et mangeant des cheveux) : damnés infernaux, ou spectres suppliciés sur terre ? la seconde hypothèse est peut-être même plus plausible.

3. Çatap. Br. XIII. 8. 4. 12.

4. Cf. supra p. 50 sq.

5. Notamment dans le recueil de contes intitulé *Pētavathu*.

Les ombres errantes qui expient leurs péchés terrestres y servent d'avertissement aux vivants et d'encouragement à la libéralité envers les religieux ; car on peut adoucir leurs souffrances, en faisant à ceux-ci des dons pieux à l'intention des défunts. Ce détail tendancieux mis à part, les documents bouddhiques paraissent en principe de nature à ne pas nous faire trop regretter ceux que l'époque védique ne nous a point légués sur la croyance aux revenants ; car rien n'indique qu'elle se soit beaucoup modifiée d'une époque à l'autre. Il ne sera pas contraire à une saine méthode de demander au bouddhisme comment il se représente ces êtres semi-surnaturels. Qu'au surplus il les prenne parfaitement au sérieux, c'est ce dont on ne saurait douter : les récits qu'il en fait sont tout autre chose que simple poésie ou conte édifiant. Qu'on en juge par un seul trait : les règles monastiques examinent, par exemple, à propos de l'œuvre de chair, le cas où un moine aurait eu commerce avec une femme-fantôme ; à propos du vol, le cas où un moine se serait approprié des objets appartenant à un revenant, et elles décident que ces objets, ainsi que ceux qui appartiennent à un animal, sont des biens sans maître¹ ; le tout sur le ton posé d'une réglementation ordinaire et commune.

Les spectres hantent surtout les solitudes : c'est là que le voyageur les rencontre, là qu'ils vont troubler les moines dans leur retraite silencieuse. Le roi de Surāshtra, quittant la capitale des Mauryas pour regagner son pays, arrive, vers le milieu du jour, à un sentier qui finit en fondrière ; il y règne une odeur repoussante, on y entend des bruits sinistres² ; le roi s'aperçoit que ses pas l'ont conduit auprès des gens du royaume de Yama ; au pied d'un magnifique arbre *nyagrōdha*, un homme, beau et majestueux comme un dieu, superbement paré, l'arrête, se donne à lui pour un revenant (*prēta*), et lui raconte la mauvaise vie qu'il a menée³.

1. *Pārājika*, I, 10, 14, et II, 6, 4.

2. La comparaison du tumulte de la mêlée aux hurlements des revenants est un des thèmes favoris du *Mahābhārata*.

3. *Pētavatthu*, IV, 3.

D'autres spectres apparaissent, respectivement, au bord du Gange, dans un champ de cannes à sucre, sur un tas de fumier, devant la ville de Vēsālī¹. Ils ne sont pas immuablement attachés à la place où ils se manifestent : un mari invite l'ombre de sa femme à rentrer chez eux avec lui pour voir leurs enfants² ; un revenant va trouver un roi dans sa capitale Rājagr̥ha, pour lui apprendre comment il pourra faire son salut³. Un texte des plus intéressants⁴ nous montre les âmes des membres défunts de la famille entourant de leurs essaims leurs anciennes demeures. « Ils sont là, derrière les murs, sur les bornes des champs, dans les carrefours ; ils s'adosent aux chambranles des portes : ils retournent à leur maison. Qui a un cœur compatissant leur donne à boire et à manger, et eux lui souhaitent longue vie... C'est que chez eux il n'y a point de labour, point de bétail à garder, point de commerce, de trafics pour de l'argent : de ce qu'on leur envoie de ce monde vivent les morts, ceux qui sont partis pour l'autre. Comme l'eau de pluie tombée sur la hauteur descend dans le vallon, ainsi ce qui est donné profite aux défunts. » Ne dirait-on pas que le voisinage de leur maison d'autrefois fût la résidence normale de tous les morts ? En général, cependant, l'état de revenant est une exception, un châtement, qui s'accompagne de dures peines : nu, sans autre abri que ses cheveux, brûlé par une ardeur que n'apaisent l'eau, l'ombre ni le vent, affamé ou dévorant des ordures, altéré au sein même de l'eau du Gange qui pour lui se change en sang, rué comme un fou ou une bête qu'on traque, tel est le revenant des légendes bouddhiques, supplicié bien plus que redoutable aux hommes, et d'accord en ce trait aussi avec les Mânes de la croyance védique, qui, nous l'avons vu, ont déjà partiellement abdiqué le désir ou la puissance de tendre des embûches aux vivants.

Terminons par un détail très spécial à cette littérature

1. *Pētavatthu*, II, 10, IV, 1, 5 et 8.

2. *Ibid.*, II, 4.

3. *Ibid.*, II, 8.

4. *Ibid.*, I, 5.

bouddhique : lorsqu'un revenant conte son histoire à un passant, il lui arrive assez souvent d'ajouter¹ que, dans tant de mois, il « mourra » et entrera dans tel ou tel enfer. Serait-ce là, traduite dans le jargon de la métempsychose, l'expression du concept que nous analysions tout à l'heure, et suivant lequel la vie d'ombre serait la phase de transition nécessaire entre la mort et l'arrivée de l'âme en sa destination définitive ?

La croyance aux revenants revêt aux époques récentes une forme éminemment concrète : le Divyāvadāna connaît une ville peuplée de spectres² ; le Jātaka, des îles habitées par des femmes-fantômes³ ; dans les cimetières se multiplient les scènes d'épouvante, comme celles du *Mālatimādhava* ou du conte du parasol à cinq baguettes⁴. On ne se hasarderait pas à examiner jusqu'à quel point pareils récits avaient pu prendre corps dès l'époque védique⁵. L'essentiel, c'est que, dans leur teneur générale, les légendes bouddhiques soient de nature à combler par approximation la lacune que laisse dans nos connaissances le silence des écrits védiques sur cette période de la vie surnaturelle des défunts.

Incarnations des âmes : animaux, plantes, étoiles. — Il n'est pas hors de propos de signaler ici l'extrême rareté des témoignages de la très ancienne littérature hindoue en faveur de l'incarnation des âmes dans des corps d'animaux. Le texte le plus probant à cet égard est sans doute la règle juri-

1. *Pētavatthu*, I, 10, 12, II, 7, 12, etc.

2. P. 7 sq. de l'édition Cowell-Neil.

3. Vol. IV, p. 2 sq., édition Fausböll.

4. *Abhandl. d. Berl. Acad., phil.-hist. Classe*, 1877, p. 16.

5. Une croyance sûrement ancienne est celle qui fait des carrefours les rendez-vous des revenants : cf. supra p. 226. Ce caractère omineux des carrefours s'explique bien par les passages qui les désignent comme des emplacements d'inhumation. *Mahāparinibbāna-Sutta*, p. 52 : « Comment ensevelit-on le corps d'un roi qui a dominé sur la terre?... Au croisement de routes de premier ordre on érige à un roi qui a dominé sur la terre un monument funéraire » (*thūpa*). Commentaire du *Dhammapada*, p. 309 : « Il ensevelit les ossements et érigea au croisement de routes de premier ordre un monument funéraire » (*thūpa*).

dique qui prescrit¹, à l'offrande mortuaire, de jeter aux oiseaux un bol pareil à celui qu'ont reçu les Mânes; « car on enseigne que les pères vont çà et là prenant la forme d'oiseaux ». Les documents relatifs à l'incarnation des âmes dans des corps de serpents² n'autorisent guère à attribuer cette croyance à la population aryenne de l'Inde, qui l'a bien plutôt reçue des aborigènes. Nous retrouverons dans la description des funérailles un détail qui suppose incontestablement une incarnation animale³. Les contes nous en fourniraient davantage, si l'on ne devait s'y méfier de la confusion de ces vieilles croyances avec les idées nouvelles issues de la doctrine de la métempsycose. Les recherches ultérieures éclairciront-elles le problème? Des histoires telles que celle de la mère qui meurt tandis que son fils est en voyage, et qui, dans sa tendresse maternelle, se change en femelle de chacal pour l'empêcher d'entrer dans une forêt de sinistre augure⁴, ont tout l'air de sortir d'un folklore antique qui admettait les incarnations des défunts en animaux. Et, s'il en est ainsi, ce folklore à son tour fut-il le rudiment de la croyance générale à la migration des âmes? Cette croyance, enfin, qui semble encore une sorte de création *ex nihilo*, ne livrera-t-elle pas à l'étude patiente le secret de ses origines?

On peut même se demander si l'imagination populaire n'avait pas poussé jusqu'aux incarnations végétales; mais les rites des funérailles nous donneront l'occasion d'effleurer ce sujet⁵. La croyance aux incarnations stellaires n'est pas étrangère non plus à l'Inde ancienne⁶. On cite un passage

1. Baudhâya. Dh. II. 14. 9-10.

2. Voir surtout Winternitz, *Sarpabali*, p. 37.

3. *Infra* p. 496.

4. *Satapattajâtaka* (Jâtaka, vol. II, p. 388). Le conteur bouddhiste fait entendre à sa façon que le cas est extraordinaire, hors des voies normales de la métempsycose : la défunte ne renaît pas en femelle de chacal; elle se change en une *ôpapâti sigâlî*, un chacal fabriqué de toutes pièces, qui n'est pas sorti d'une matrice animale.

5. Cf. *infra* p. 497.

6. Cf. notamment : Barth, *Religions of India*, 3^e éd., p. 23, n. 2; Scherman, *Visionslitter.*, p. 29. — La lune aussi est parfois assignée pour demeure aux âmes défuntes : Kaushit. Upan. I. 2, et cf. Kâty.

de la grande épopée¹, qui célèbre « ceux qui ont forme d'étoile, qui sont brillants à contempler comme des lumières, petits par la distance quoique de stature colossale » : ils resplendissent « de leur propre éclat qu'ils se sont acquis par leurs œuvres pies », sages de race royale, héros tombés dans la mêlée, ascètes dont les macérations ont conquis la gloire céleste. Or c'est là l'amplification épique d'une matière fournie par le Véda : « on peut voir briller dans les hauteurs les âmes des sages qui ont fait le bien », dit un texte juridique² ; et un Brāhmaṇa³, après avoir dit que les étoiles sont des femmes, ajoute qu'elles sont « la lumière de ceux qui par leurs bonnes œuvres sont montés au ciel ». N'est-ce pas dans le même sens qu'il convient d'entendre des témoignages plus lointains encore ? « Au haut du ciel se tiennent ceux qui ont donné [aux prêtres] les honoraires du sacrifice », dit le Rig-Véda ; et il nous montre, habitant le ciel, « les Ṛshis riches en ascétisme, les poètes qui veillent sur le soleil »⁴. L'Ātharva-Véda (XVIII. 2. 47) dit que les célibataires morts sans enfants, « montés au ciel, resplendissent sur l'échine du firmament ». La Grande Ourse s'appelle « les Sept Ṛshis » ; l'une des Pléiades porte le nom de la fidèle épouse Arundhatī, et les Pléiades en masse sont les épouses des ours célestes : ces traits épars ne sont-ils pas autant de vestiges d'un vieil animisme stellaire ?

LES MORTS ET LES VIVANTS.

Les âmes des ancêtres, alors même qu'elles ont atteint leur définitive demeure, n'ont pas plus que les hôtes de l'Hadès dans la croyance hellénique rompu toute relation avec la terre : comme ceux-ci, bien que par des voies diffé-

XXV. 6. 11. Je renvoie aussi, mais sans accepter ses théories, à la *Ved. Myth.* de M. Hillebrandt, I, p. 276 et 394 sq.

1. *Mahābhār.* (éd. Calc.), III, 1745 sq.

2. *Āpast. Dh.* II. 9. 24. 14.

3. *Ṣatap. Br.* VI. 5. 4. 8.

4. X. 107. 2, 154. 5. Seraient-ce les « sept Ṛshis » au sens de « la Grande Ourse » ?

rentes, elles communiquent avec les vivants et influent sur leur sort. C'est ce qui ressort, avant tout, de la permanence du culte mortuaire, qui fait partie intégrante de la vie de famille : à chaque nouvelle lune, ou tous les mois pendant la quinzaine décroissante, de préférence l'après-midi, — moitié décroissante du jour, — il échelonne ses périodes d'un bout à l'autre de l'année¹ ; puis, certaines fêtes extraordinaires se célèbrent plus spécialement à l'intention des Mânes, — les Sākamēdhās², les Aṣṭakās d'hiver, vers la fin de l'année³, et des pluies aussi, sans doute, si l'on en croit les textes récents⁴. — Si les récits épiques abondent en évocations de morts, toute la littérature d'hymnes et de formules du Vēda est pénétrée, sous les formes les plus diverses, de l'idée des rapports incessants entre les défunts et les survivants⁵. En général, c'est aux « Pères » qu'on s'adresse ; mais parfois le brahmane officiant interpelle nominativement les ancêtres des familles sacerdotales, Kaṇva, Kakshivant, et déroule toute la litanie de ces patriarches ; ou bien le poète qui appartient à la race des Vasishṭhas invoque les Vasishṭhas défunts⁶.

1. Parmi ces sacrifices périodiques, le plus important est le *grād-dha*, littéralement « [la pratique] qui repose sur la foi » (*çraddhā*). Il s'agit, ici comme presque partout, de la confiance du sacrificiant dans les brahmanes : cf. Taitt. Samh. VII. 4. 1. 1, Pañc. Br. XII. 11. 25 ; Çat. Br. XIV. 8. 4. 10, et même l'hymne de la Çraddhā (R. V. X. 151), où cette nuance de sens se laisse très nettement apercevoir. Et ces brahmanes, bien entendu, sont ceux qu'on invite au banquet, que l'on comble d'hommages, les bénéficiaires, comme disent les textes pâlis, « des mets qu'on offre en gage de foi » (*saddhadēyyāni bhōjanāni*).

2. Cf. supra p. 377.

3. Cf. supra p. 381.

4. La croyance dont ils témoignent, en effet, se trouve en accord avec les données recueillies chez d'autres peuples de la même famille : en ce jour du temps des pluies, les morts quitteraient le séjour de Yama et viendraient demander à manger à leurs descendants. Heureux qui assouvit amplement leurs besoins ! Voir la documentation dans Caland, *Todtenverehr.*, p. 43 sqq.

5. Voir pour le R. V. les références de Bergaigne, *Rel. Vēd.*, I, p. 95 sq.

6. A. V. XVIII. 3. 15 sq. ; R. V. X. 15. 8. — R. V. V. 31. 9, nous

A ces morts on adresse les mêmes prières qu'aux dieux : tantôt ce sont des termes vagues, « bénissez-nous, exaucez-nous » ; tantôt on demande une grâce particulière, la pluie, le don de se concilier les esprits dans la délibération ; on prie le défunt de reconnaître l'oblation de nourriture qui lui est consacrée, en dispensant à son tour la nourriture aux habitants de la terre qui souffrent du besoin ; on prie les pères d'appliquer au suppliant le trésor des mérites de leurs sacrifices et de leurs bonnes œuvres, afin qu'il réussisse à anéantir ses ennemis¹. Avant la bataille, on invoque les pères armés de lances, armés de flèches, qui triomphent des forces rivales². Au pravargya le sacrifiant demande et obtient l'agrément des Mânes en même temps que celui des dieux³. Mais c'est surtout à la perpétuité de la race que président les ancêtres. « Donnez-moi des fils vaillants, ô arrière-grands-pères ! donnez-moi des fils vaillants, ô pères ! » c'est une des prières de l'office des morts⁴. Si le sacrifiant désire un fils, il donne à manger à sa femme l'un des bols consacrés aux morts, en disant : « Donnez un embryon, ô pères, un garçon couronné de lotus, afin qu'ici soit un homme⁵. » Dans la même intention il s'asperge le visage des restes de l'eau qu'il a répandue pour l'ablution des Mânes⁶. Avant le rite nuptial on fait aux morts une offrande de pâte⁷, qui ne saurait avoir d'autre objet que d'implorer la fécondité pour la

voyons Kutsa, c'est-à-dire un héros humain défunt, invoqué conjointement avec Indra : cf. supra p. 133. Cet Udalākācyapa (? Pārask. II. 13. 2) à qui l'on sacrifie à la fête des laboureurs, serait-il, lui aussi, un ancêtre ? On ne retrouve pas, il est vrai, dans sa liturgie, les caractères distinctifs du sacrifice mortuaire.

1. A. V. IV. 15. 15, VII. 12. 1, XVIII. 2. 30, II. 12. 4. — Il y a un sacrifice mortuaire *ad hoc* qu'on célèbre pour l'obtention d'une grâce spéciale : Aṅval. G. S. IV. 7. 1 ; Caland, *Todtenterehr.*, p. 39 ; etc.

2. R. V. VI. 75. 9.

3. Taitt. Āraṇy, V. 7. 8.

4. Kauç. S. 88. 25.

5. Kauç. S. 89. 6.

6. Aṅval. G. S. IV. 7. 15.

7. Kauç. S. 84. 12. — De même en Grèce : Rohde, *Psyche*, I, p. 226.

jeune épouse, et l'on se persuade qu'au moment où se déploie le cortège, ils accourent pour la voir passer¹.

On a dû sûrement croire aussi que le défunt pouvait mettre au service des intérêts des vivants sa science surnaturelle. A cette idée répond, abstraction faite du tour que lui a donné la doctrine de la métempsycose, un détail assez commun dans les contes bouddhiques² : un homme reçoit d'une « divinité qui lui est alliée par le sang » un avis salutaire³.

Du mal que les morts peuvent faire aux vivants, les textes parlent à peine ; et comment, au surplus, l'occasion s'en présenterait-elle dans le rituel des funérailles et des sacrifices mortuaires, auquel appartiennent la plupart des textes védiques relatifs aux Mânes ? Ce n'est pas que l'idée du pouvoir sinistre des défunts en soit absente : elle s'y dénonce par de sûrs indices. Déjà le Rig-Véda (X. 15. 6) insère cette prière dans le rituel du sacrifice aux âmes : « Ne nous faites point de tort, ô pères, quand bien même nous aurions, par faiblesse humaine, péché contre vous ». Un texte du Véda postérieur⁴ enseigne que « la part des pères est ce qu'ils s'approprient ». Il est probable qu'un ancêtre ne s'irrite et ne sévit contre son propre descendant, qu'en cas d'offense ou de négligence dans l'apport des oblations obligatoires ; mais sur les étrangers leur main pèse bien plus lourd. On vient de voir un suppliant invoquer les pères pour qu'ils appliquent le mérite de leurs œuvres pies à la destruction de ses ennemis : le mérite des œuvres pies n'est ici qu'un accessoire de spéculation sacerdotale ; le fond de la pensée, c'est la croyance à

1. A. V. XIV. 2. 73.

2. *Mahāvagga* (Vinaya-Piṭaka), I, 4, 2 ; *Udāna*, I, 10 ; etc.

3. Parmi les traits familiers à la littérature plus moderne, je mentionnerai le savoir surnaturel des Vêtâlas [« vampires »] et similaires, les fantômes, comme l'apparition à Râma de l'ombre de Daçaratha, etc. — La question de savoir s'il existait une nécromancie organisée n'est pas actuellement soluble. En tout cas, les contemporains de la grande épopée attribuaient au prêtre-sorcier le pouvoir de conjurer les morts, témoin le *Putradarṣanaparvan* (Mahābhār., éd. Calc., XV, 766 sqq.), où Vyāsa évoque les âmes des guerriers morts et les fait sortir des eaux de la Bhāgirathī.

4. Taitt. Br. I. 3. 10. 7.

l'intervention des morts dans la défaite d'un vivant, ennemi de leur descendant. Du même principe relèvent les précautions prises, à l'oblation mortuaire, contre les *Dasyus*¹ qui auraient revêtu l'aspect de parents pour se glisser parmi les pères invités : on les chasse en brandissant de part et d'autre un tison enflammé²; car de ces ennemis surnaturels on ne saurait attendre qu'odieuse malice³. On retrouve aussi dans l'Inde la croyance, assez répandue ailleurs, qui entoure d'une épouvante toute spéciale l'âme des morts-nés : ce sont des vampires⁴. Enfin la liturgie de l'office des morts, avec ses mille mesures préventives, semble dominée tout entière par cette idée, que, faute de se garder des morts, on s'expose à pâtir de leur trop grande familiarité.

Mais, dès l'époque de l'Atharva-Véda, la croyance aux méfaits des âmes devait être en voie de très sensible effacement. Nous avons déjà fait observer que, dans ce recueil, ce ne sont point les morts, mais des démons, des *Rakshas*, — l'imagination des contemporains ne voit rien au-delà de ces noms propres, — qui apportent aux humains la maladie et le malheur⁵.

1. Ennemis de race anaryenne.

2. A. V. XVIII. 2. 28; Kauç. S. 87. 30.

3. Lorsqu'on enfouit quelque accessoire de magie dans un cimetière, pour diriger un charme contre un ennemi (A. V. V. 31. 8, X. 1. 18), il se peut également que ce soit un moyen d'inciter contre lui les âmes défuntes qui y résident. Il est vrai, toutefois, que les cimetières sont en même temps les rendez-vous de tous les plus affreux démons. — De magie s'exerçant au moyen des cadavres (cf. p. ex. Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 3^e éd., p. 254), je ne vois presque pas trace dans la vieille littérature. Mais on y peut rattacher de loin la pratique qui consiste, pour retenir une épouse ou une esclave sujette à des fugues, à lui faire manger des grains qui ont été répandus en oblation mortuaire : Kauç. S. 89. 10. Voir aussi le *Jātaka*, vol. I, p. 456. Il va de soi, enfin, que la magie funéraire n'est pas étrangère au culte dont les bouddhistes entourent les reliques de leurs maîtres et de leurs saints.

4. Baudhāy. cité Ludwig, *R. V.*, V, p. 421; Caland, *Ahnencult*, p. 32. Telle est sans doute la raison qui a fait considérer l'avortement comme un crime des plus graves : il donne le jour à un être d'une malice exceptionnellement redoutable.

5. Cf. supra p. 477. — Mais le *Rakshas* laisse encore assez bien en-

LES FUNÉRAILLES.

Mainte occasion, jusqu'ici, s'est offerte de mentionner çà et là, en le commentant, un rite détaché de l'ensemble des funérailles védiques. C'est l'ensemble même, à présent, qu'il sied d'embrasser du regard.

L'incinération est la règle, mais nullement la règle absolue : la littérature classique dépeint les cimetières regorgeant de cadavres abandonnés et en décomposition ; les codes prescrivent d'enterrer ou de jeter les corps des petits enfants, de « les laisser gisants dans la forêt comme une pièce de bois »¹ ; l'épopée enseigne qu'« on brûle le mort, ou qu'on l'enterre, ou qu'on l'expose »² ; et toutes ces formes funéraires étaient certainement connues des temps védiques. Le Rig-Véda parle des morts « qui ont été brûlés par le feu » et de ceux « qui n'ont pas été brûlés par le feu » (X. 15. 14) : ce n'est pas de petites gens qu'il s'agit, ni d'étrangers à la race âryenne, mais bien des pieux ancêtres qui jouissent des délices célestes. Plus explicite encore est l'invocation que l'Atharva-Véda (XVIII. 2. 34) adresse à Agni : « Ceux qui furent inhumés et ceux qui furent jetés à l'écart, ceux qui furent incinérés et ceux qui furent exposés, amène-les tous, ô Agni, pour qu'ils mangent les mets offerts. » On peut toutefois se demander ce qu'il faut entendre par les « exposés » (*uddhitās*). Ce mot assez rare revient dans une prescription de casuistique : il est interdit d'immoler une vache pleine ;

trevoir l'âme défunte sous-jacente, dans des récits tels que celui de la mort de Namuci, tué par Indra au mépris de la foi jurée. De sa tête tranchée naquit un Rakshas, qui se mit à poursuivre le meurtrier, en lui disant : « Où penses-tu aller ? où espères-tu être quitte de moi ? » Çat. Br. V. 4. 1. 9, et cf. Taitt. Br. I. 7. 1. 7-8, Maitr. Samh. IV. 3. 4. Visiblement, c'est, dans la conception première, l'âme de la victime sous les espèces d'un spectre vengeur.

1. *Yājñavalkya*, III, 1 ; *Lois de Manu*, V, 68 sq. ; et cf. *Pārask.* III. 10. 5.

2. *Mahābhār.*, éd. Calc., I, 3616.

or que faire si l'on s'est trompé et que la vache en mourant mette bas un veau mort-né? « Là-dessus on dit : Que faire du veau? Il faut l'exposer (*uddadhyur*) sur un arbre... Mais on objecte contre cette décision : Si dans ce cas quelqu'un prononçait contre lui cette malédiction, « quand il sera mort [le sacrifiant], on l'exposera sur un arbre », cette malédiction s'accomplirait...¹ ». On constate chez nombre de peuplades la coutume d'attacher les cadavres aux arbres, afin de préserver l'existence des vivants de tout contact avec eux : serait-ce une pareille survivance de l'état sauvage que refléterait ce passage de l'Atharva-Véda?²

Encore que l'inhumation fût sans aucun doute une pratique védique, le rituel n'en fait pas mention : c'est évidemment qu'elle n'est pas la pratique normale. On s'est ingénié, à tort, je crois³, à retrouver les phases d'une cérémonie d'inhumation dans les termes d'un hymne du rituel mortuaire du Rig-Véda (X. 18) : « Va à la Terre notre mère... Comme la mère enveloppe l'enfant de son vêtement, ô Terre, enveloppe-le... Je dispose la terre tout autour de toi. » Mais toute cette phraséologie convient aussi bien à la crémation qu'à l'enterrement; car les ossements que le feu n'a pas consumés sont enfouis en terre, et rien n'indique que nos stances aient autre chose en vue que cette inhumation partielle⁴. En fait, les textes védiques récents les englobent dans leur rituel, exclusivement crématoire, et les appliquent à cette dernière cérémonie⁵. Le Rig-Véda lui-même ne laisse pas de confirmer cette interprétation; car le morceau dont ces stances font partie, — contexte auquel le nom de l'auteur et le caractère

1. Çatap. Br. IV. 5. 2. 13.

2. Comparer le mot avestique *uzdāna*, qui désigne l'échafaudage où l'on expose les morts: *Vendidād*, 6, 50; Geiger, *Ostiran. Kultur*, p. 267, n. 1.

3. Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 77; et Roth bien avant lui.

4. Bien probante en ce sens est la rédaction de *Pārask. III. 10. 5*, parlant des jeunes enfants : « On enterre le corps sans le brûler. » Le dépôt des ossements, on le voit, équivaut entièrement à une inhumation.

5. Cf. *infra* p. 495.

de la composition donnent l'aspect d'un tout indissoluble, — est certainement un rituel d'incinération; et à ce rituel il ne manquerait que les formules destinées à accompagner le dépôt des ossements, si précisément les phrases ci-dessus ne venaient à point combler la lacune¹.

Des diverses formes funéraires nous ne retiendrons donc, comme la seule connue en détail, que l'incinération, et nous en suivrons d'un bout à l'autre les phases principales².

On taille au mort les cheveux, la barbe et les ongles; on l'oint, on lui met une guirlande, on lui passe un vêtement neuf. Il est probable que le corps encore gisant dans la maison mortuaire est environné, comme il le sera au bûcher, du groupe des pleureuses funèbres, à la chevelure défaits ou en désordre, qui hurlent leur vocero en dansant et se frappant les seins et les cuisses³. On le transporte ensuite, à bras ou sur un chariot, jusqu'à l'emplacement de crémation; ses parents, les cheveux défaits, lui font cortège; une branche d'arbre fixée au corps efface les traces, afin que la mort ne puisse retrouver le chemin qui la ramènerait parmi les vivants⁴. Peut-être est-ce à cette phase de la cérémonie que

1. Cette interprétation de R. V. X. 18 vaut naturellement aussi pour A. V. XVIII. 2. 50-52, et tous passages similaires.

2. Outre les stances afférentes du R. V. et de l'A. V., j'utilise dans cet aperçu les sources suivantes: Çat. Br. XII. 5. 2, XIII. 8; Taitt. Āraṇy. VI (le commentaire contient une documentation extraite de Bharadvāja et de Baudhāyana); Āçval. Çr. S. VI. 10, G. S. IV. 1 sq.; Çāṅkh. Çr. S. IV. 14 sq.; Kāty. XXI. 3. 4, XXV. 7; Pārask. III. 10; Kauç. S. 80 sq. Je cherche à donner des traits essentiels une vue synthétique, mais il n'a pu entrer dans mon plan de discuter ou même de mentionner les innombrables divergences.

3. Sur ces pleureuses, voir Bloomfield, *Amer. Journ. of Philology*, XI, p. 336 sqq. La littérature moderne en donne de très amples descriptions: *Cullaragga*, XI, 1, 10; *Mahāparinibbāna-Sutta*, p. 64 Childers; *Mahākāpījātaka* = *Jātaka*, vol. III, p. 374; *Strīcīlāpaparvan* = *Mahābhār.*, XI; *Rāmāyaṇa*, éd. Bombay, II, 76, 20 sq.; etc.

4. De même, chez certaine tribu de l'Archipel Indien, on ne rentre d'un enterrement qu'après avoir effacé avec le plus grand soin les traces de ses pas: *Rev. colon. internat.*, III, p. 232. Les coutumes de ce genre sont attestées en cent lieux.

répondent les stances par lesquelles le Rig-Véda prend congé du défunt¹.

« Pars, va-t'en, par les anciens chemins par où sont partis nos vieux pères. Tu verras les deux rois qui font leurs délices du banquet des âmes, Yama, et le dieu Varuṇa.

« Unis-toi aux pères, à Yama, au mérite de tes sacrifices et de tes bonnes œuvres, dans le ciel suprême. Laisse derrière toi toute infirmité, retourne en ta demeure²; environné d'éclat, unis-toi à ton corps. »

On bannit les démons des voies que doit suivre le mort.

« Allez-vous-en, disparaissez, glissez-vous hors d'ici: c'est pour lui que les pères ont apprêté cet emplacement. Yama lui donne le lieu de repos qu'éclaire la parure des eaux, des jours et des nuits. »

Et l'on revient au défunt.

« Prends le bon chemin, pour échapper aux enfants de Saramā, aux deux chiens mouchetés, à quatre yeux³, et arrive auprès des pères, riches de leurs libéralités, qui goûtent les délices en compagnie de Yama.

« A tes deux chiens de garde, ô Yama, dont les quatre

1. X. 14. 7-12; et, sur leur emploi dans cette phase de la cérémonie, Kauç. S. 80. 35. Le texte des stances semble assez bien répondre à la situation: d'une part, on n'y nomme point Agni comme guide du voyage, ce qui paraît indiquer qu'on n'en est point encore venu au moment de la crémation du cadavre (cf. pourtant Āçv. G. S. IV. 4. 6); de l'autre, la st. 7 implique probablement qu'on fait faire du chemin au mort, chemin symbolique qui influe par magie sur son voyage par les chemins de l'autre monde. L'emplacement mentionné st. 9 serait celui de crémation, d'après Kauç. S. 80. 42, Āçv. G. S. IV. 2. 10, Çāṅkh. IV. 14. 7; mais Taitt. Ār. VI. 6. 1 y voit la place où l'on déposera les ossements; et cette interprétation serait plus plausible, si les stances du R. V. relatives au dépôt des ossements ne se lisaient dans un tout autre contexte (X. 18. 10 sq.).

2. Ces mots sont-ils, comme on le croit, l'effusion sentimentale et mystique d'une âme qui voit dans la mort le retour à sa vraie patrie? Peut-être signifient-ils tout simplement: « Monte au ciel et t'y affranchis de toute infirmité; ensuite, rentre dans ton corps, qui est de droit ta demeure. »

3. Cf. supra p. 459.

yeux guettent les chemins, qui épient les hommes, confie-le, ô roi, et donne-lui le salut et le bien-être.

« Les deux mangeurs d'âmes aux larges naseaux ¹, messagers de Yama, rôdent parmi les hommes. Puissent-ils ici aujourd'hui nous donner à nouveau un beau souffle vital, afin que nous voyions le soleil ! »

Si de son vivant le défunt a entretenu les trois feux, c'est entre eux, suivant les autorités récentes, qu'on a dressé le bûcher sur lequel on l'étend ². A ses côtés se place son épouse, mais elle se relève aussitôt : « Lève-toi, ô femme, retourne au monde des vivants : il est parti, le souffle vital de celui auprès de qui tu gis ; te voici arrivée à cette union avec l'époux qui te prend par la main et t'élit en mariage ³. » Si le mort fut un guerrier, on lui enlève de même l'arc ⁴, son insigne belliqueux, qu'on lui a donné à porter : « Je prends l'arc dans la main du mort, afin que la puissance, l'éclat et la force demeurent parmi nous : toi là-bas, nous ici, puissons-nous, riches en héros, triompher de toute hostilité, de toute offensive ⁵ ! » Le rituel récent prescrit, si le défunt fut

1. Je ne traduis pas l'obscur *udumbalau*.

2. Plus exactement, selon certains textes, entre trois feux tirés respectivement de ses trois feux sacrés par certaines manipulations liturgiques : Çat. Br. XII. 5. 2. 3 ; Kauç. S. 80. 21.

3. R. V. X. 18. 8. Le sens paraît être : « De l'ancien mariage, dissous par la mort, tu as passé à un nouveau : tu es devenue l'épouse de celui qui en ce moment te prend par la main et t'invite à te lever. » On peut supposer qu'il s'agit du « beau-frère prenant la place de l'époux » que mentionne Āçv. G. S. IV. 2. 18 à propos du rite en question. Le mot *didhishu* qui figure au texte, doit-il s'entendre avec allusion au sens spécial que lui assignent les lexicographes, « mari d'une femme remariée » ? cf. Rājēndralāla Mitra, dans l'introd. au Taitt. Ar., p. 57 sq. ; et peut-on comparer le *didhishūpati* des *Lois de Manu*, III, §173 ? — L'interprétation de M. Hillebrandt (*Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XL, p. 708) ne me paraît pas convaincante.

4. Les textes plus récents connaissent des accessoires analogues, distinctifs des deux autres castes : un bâton pour le brahmane, un aiguillon à bœufs pour le paysan : A. V. XVIII. 2. 59, Kauç. S. 80. 43 sq. On prescrit également de prendre dans la main du défunt une pièce d'or, qui est remise à son fils aîné : A. V. XVIII. 4. 56 ; Kauç. S. 80. 46.

5. R. V. X. 18. 9. — Āçv. G. S. IV. 2. 22 prescrit de briser l'arc

un sacrifiant, de placer sur son bûcher les ustensiles du sacrifice; ceux qui sont incombustibles, les objets en terre, en pierre ou en métal, on les donne à un brahmane; toutefois, objecte un autre texte ¹, « qui accepte ce don est tenu pour un croque-mort ² »: il vaut donc mieux les jeter à l'eau, qui purifie tout; ou bien encore c'est le fils du défunt qui se les approprie ³. On croit trouver jusque dans le Rig-Véda (X. 16. 8) une allusion à cette coutume de livrer les vases sacrés au feu du bûcher: « Ce vase, ô Agni, ne le fais pas vaciller: il est cher aux dieux et à ceux qui offrent le sōma; cette coupe des dieux, c'est en y buvant que s'enivrent les dieux immortels. » Il semble bien s'agir d'une coupe à sōma posée sur le bûcher ⁴.

Dans le même hymne (stance 4), il est question d'un bouc qu'on brûle avec le mort: « Le bouc est ta part », dit-on à Agni, « brûle-le de ton ardeur: que ton éclat, que ta flamme le consume; de par tes pouvoirs bienveillants, ô dieu Jāta-vēdas, mène-le au monde des hommes pieux ». Et au mort l'on dit (stance 7): « Revêts contre Agni la cuirasse de vaches ⁵: recouvre-toi de graisse et d'abondance regorgeante, afin que le fougueux qui se rue en sa rage ne t'enlace pas de son nœud puissant pour te consumer. » Les textes postérieurs servent à celui-ci de commentaire, en prescrivant le sacri-

et d'en jeter les morceaux sur le bûcher. Mais il est bien probable que le R. V. représenté ici la tradition primitive: l'héroïsme belliqueux et l'arc qui le symbolise doivent demeurer aux vivants.

1. Çatap. Br. XII. 5. 2. 14.

2. Parce que les objets qui ont appartenu au défunt sont contaminés de mort.

3. Āçv. G. S. IV. 3. 18-19; Kauç. S. 81. 19.

4. De l'écuelle de l'Idā (part de l'oblation destinée au sacrifiant et aux prêtres), selon Kauç. S. 81. 9: du vase aux eaux *praṇītās* (cf. Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 18), selon Āçv. G. S. IV. 3. 25 (*praṇītapraṇāyanam* désigne le vase lui-même, le passage est mal rendu dans la traduction de Stenzler et dans la mienne) et le Kalpa-Sūtra cité dans le commentaire de Taitt. Āraṇy. VI. 1. 4.

5. Étant donnée la phraséologie habituelle au R. V., ces mots désignent des objets quelconques provenant de la vache, ici probablement ses membres dépecés. Cf. aussi Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 81.

fice d'une vache comme « victime de garniture » : membre à membre on en garnit le cadavre ; sur le visage on étend l'épiploon tout imbibé de graisse ; dans les deux mains on place les deux reins, qui le défendront contre les chiens du dieu de la mort¹ ; la peau, y compris pieds et tête, recouvre le corps tout entier. Au bûcher, par un lien très faible, on attache un bouc, qui n'aura point de peine à s'évader. Enfin l'on y met le feu², en suppliant Agni d'emmener le défunt sain et sauf au séjour de ses pères. Il n'est pas douteux que le très ancien rituel ne prescrivît déjà diverses oblations à accomplir en cet instant³. C'est pur hasard si le Rig-Véda ignore la formule qui, dans le rituel plus récent, introduit la plus importante de ces offrandes⁴ : « De celui-ci (le mort) tu es né [, ô Agni] : puisse-t-il renaître de toi ! » La pensée est claire : le feu que le mort alluma jadis lui crée aujourd'hui une vie nouvelle.

Au retour de l'emplacement de crémation, la famille se soumet à quelques observances purificatoires : on se plonge dans l'eau, et l'on offre au mort une libation de cette eau ; on change de vêtements ; on passe sous un joug fait de faisceaux de branches de parṇa, arbre qui passe pour exercer une action purifiante, et le dernier du cortège arrache ces faisceaux fichés en terre ; on s'abstient de regarder derrière soi⁵ ; en rentrant chez soi, on touche des objets de bon augure, eau, feu, bouse de vache, grains de moutarde⁶ ou grains

1. D'où vient cette fonction défensive assignée aux « reins » ? Sont-ce des « loups » qui doivent mettre les chiens en fuite ? Sur l'homonymie de *vrkkau* et *vrkau*, cf. V. Henry, *Livre VII de l'A. V.*, p. 110.

2. Éventuellement on attise aussi les trois feux qui l'entourent : cf. supra p. 491.

3. Ainsi les libations à Yama, aux Aṅgiras et à Sarasvatī, prévues Kauç. S. 81. 34-39, paraissent visées par les stances R. V. X. 18. 1-6 et 13 sqq., 17. 7-9.

4. Cf. at. Br. XII. 5. 2. 15 (Kāty. XXV. 7. 38) ; Taitt. Ār. VI. 1. 4 ; Āçv. G. S. IV. 3. 27 ; Çāṅkh. Çr. S. IV. 14. 36 ; Kauç. S. 81. 30 ; et cf. Çat. Br. II. 3. 3. 5.

5. Cf. supra, p. 416, n. 3.

6. Sur la vertu conjuratoire de la moutarde, cf. supra p. 419.

d'orge¹. On emporte, par une autre issue que la porte², le feu sacré du défunt, et on va le déposer en un endroit désert³.

Les jours suivants sont pour les survivants une période d'impureté : ils désertent leurs lits et couchent sur la dure ; ils observent la continence ; il ne cuisent rien et ne vivent que de ce qu'ils achètent ou de ce qu'on leur donne⁴. Ce grand deuil est plus ou moins long, suivant le degré de parenté avec le mort : les textes en connaissent un de trois jours et un de dix jours ; « ou bien les observances durent jusqu'au jour où on recueille les ossements », dit une autre autorité⁵, qui paraît bien reproduire la vraie tradition. Rien n'est plus naturel, en effet, que de faire dépendre la période de deuil de l'accomplissement des rites obligatoires envers les restes et, par conséquent, la personne même du défunt.

Le troisième jour après l'incinération⁶, on recueille les ossements. Préalablement, on procède à certains rites qui interviennent encore en d'autres circonstances à l'effet de symboliser l'extinction du feu, la substitution du règne de la fraîcheur à celui de l'ardeur. On apporte diverses plantes

1. Ici, c'est le nom qui est en cause, à la faveur du jeu de mots fréquent qui se lit p. ex. Kauç. 81. 17 : « Tu es orge (*yava*) : écarte (*yavaya*) loin de nous la haine ; écarte l'inimitié. »

2. Pratique bien connue et largement répandue contre les esprits malfaisants : il s'agit de les empêcher de reconnaître la porte par laquelle ils pourraient rentrer.

3. Peut-être le dépôt du feu sacré ne vient-il qu'après celui des ossements : Kāty. XXI. 4. 28, et cf. Kauç. 86. 18. On peut invoquer en faveur de cet ordre la place qu'occupent les stances X. 16. 9 sqq. au R. V. ; mais ce n'est pas une raison suffisante. Voir pour plus de détail Kāty. loc. cit. et Kauç. S. 69 sq. (A. V. XII. 2) ; Āçv. G. S. IV. 6 concorde sur bien des points. Les stances du R. V. sont obscures et donnent fort à faire aux exégètes ; mais en tout cas elles ne signifient pas, — ce qu'à vrai dire elles paraîtraient signifier au premier abord, cf. Bergaigne, I. p. 78, — que l'on conserve le feu du bûcher et qu'il sert ultérieurement au sacrifice mortuaire.

4. Sur la raison d'être de ces observances, cf. infra p. 503 sq.

5. Çāñkh. Çr. S. IV. 15. 6.

6. Kauç. S. 82. 25. D'autres textes indiquent des délais différents.

aquatiques et une grenouille femelle : « Celui que tu as consumé, ô Agni, éteins-le. Puissent ici croître le *kiyāmbu*, le petit mil et la *vyalkaçā* ! Que l'herbe froide et riche en froidure, l'herbe fraîche et riche en fraîcheur s'unisse à la grenouille femelle pour réjouir ce feu¹. » Les textes relativement modernes prescrivent d'asperger le foyer d'eau et de lait. D'après un texte plus ancien², on dépose en plein air, pour le mort, de l'eau et du lait, dans la nuit qui suit la crémation, en disant : « O mort, viens te baigner. » On peut supposer qu'on faisait tremper les plantes aquatiques³ dans les liquides dont on arrosait le foyer éteint.

Les ossements recueillis dans une urne⁴ sont ensuite inondés de divers aromates. Les autorités ne s'accordent pas sur la déposition ultérieure de ces restes⁵. Je cite la description d'*Āçvalāyana*⁶.

« Après avoir tout recueilli avec soin et l'avoir nettoyé au crible, ils le déposent dans une excavation⁷, à un endroit où ne coule de nulle part aucune autre eau que de l'eau de pluie, et récitent : « Va à la mère Terre, dans le vaste espace de la terre amie : molle comme la laine elle est à l'homme généreux, la jeune vierge ; puisse-t-elle te défendre contre le giron de la perdition⁸ ! » Il rejette de la terre par dessus,

1. C'est-à-dire « l'éteindre ». Stances du R. V., X. 16. 13 sq. Cf. Bloomfield, *Amer. Journ. of Philology*, XI, p. 342 sqq., et supra p. 433.

2. *Pārask. S.* III. 10. 28.

3. Telle est la doctrine de *Kauç.* 82. 26-27.

4. Dans un cornet fait de feuilles, selon *Kāty.* XXV. 8. 1 et 7, qui n'admet l'urne qu'au moment du dépôt solennel dont il va être question.

5. Cf. infra, p. 496, n. 2.

6. *G. S.* IV. 5. 7-10 ; mais je rétablis le texte entier des stances du R. V. dont il ne donne que les premiers mots.

7. A la racine d'un arbre, selon *Kauç.* 82. 32 ; cf. le *Kalpa-Sūtra*, cité comm. *Taitt. Ār.* VI. 4. 2. 11. C'est à ce détail que s'applique la stance A. V. XVIII. 2. 25 : « Que l'arbre ne te gêne pas, ni la grande déesse Terre. » Ne pas entendre par l'arbre un cercueil en bois. — Cf. aussi infra, p. 496, n. 2.

8. Est-ce à dire que le défunt coure, entre autres risques, celui d'anéantissement total et que la terre l'en doive garder ?

en récitant : « Ouvre-toi, ô Terre, ne l'opresse point ; permets-lui de pénétrer pour son bonheur, de se glisser en toi. Comme la mère recouvre l'enfant du revers de son vêtement, ô Terre, recouvre-le. » Après avoir ramené la terre, il récite la strophe suivante : « Que la terre s'ouvre et se tienne ferme ; que mille piliers se dressent. Que ceci soit ta maison, débordante de grasse nourriture ; que ceci soit ton refuge à tout jamais. » Il recouvre le tout d'une motte de terre et dit : « J'entasse la terre au dessus et autour de toi. Puisse-t-il ne m'arriver aucun mal, à moi qui dépose cette motte ! Que les pères étaient pour toi cette colonne ; que Yama ici t'apprête ton siège. » Ensuite il s'en va sans se retourner, se purifie par une ablution, et dispose pour le mort un repas mortuaire. »

Certains textes prescrivent, pour clore ces rites, l'érection d'un tertre. Toutefois il faut, suivant un Brâhmaṇa ¹, attendre un moment où l'on ne saura plus à combien d'années remonte le décès. Cette pratique, à l'instar de tous les rites sinistres, doit être autant que possible dérobée aux regards des vivants. « Il ne le fera qu'après un long temps écoulé : par là il enfouit la mort. Quand le souvenir même des années écoulées sera perdu : par là il tient la mort hors de portée d'ouïe. » On va chercher les ossements au lieu où ils reposent ². Si on ne les trouve plus, on prendra de la poussière de cette place ; ou bien « l'on étendra au bord de l'eau un vêtement, en appelant N.N. (le nom du défunt) : si un animal vient s'y poser », c'est lui qui suppléera les ossements ³. Prescription

1. Çatap. Br. XIII. 8. 1. 2, et cf. Kâty. XXI. 3. 1.

2. Si l'on a déposé les ossements à la racine d'un arbre (cf. p. 495, n. 7), on ajoute : « Rends-le, ô roi de la forêt, celui qu'on a couché auprès de toi, afin qu'il aille s'asseoir dans la demeure de Yama et y jour de sa part », A. V. XVIII. 3. 70 et Kauç. 83. 19. Il se peut toutefois que le rite tout entier n'ait d'autre fondement que la strophe même de l'A. V., dans laquelle « l'arbre roi de la forêt » est une simple métaphore pour le bois du bûcher.

3. Kauç. 83. 22 sq. Comparer l'information suivante, due à Turner, que j'emprunte à M. Frazer, *Journ. of the Anthropolog. Instit.*, XV, p. 96, n. 1 : « Aux îles Samoa, les parents étendaient un drap sur la rive voisine de l'endroit où un homme s'était noyé, ou sur le champ

curieuse à plus d'un titre : la doctrine de la métempsycose semble bien ici tout à fait hors de cause ; et pourtant on se représente l'âme incarnée, par exemple, en quelque insecte qui bourdonne aux alentours de l'emplacement funèbre.

La nuit est consacrée à une veillée en musique devant les ossements : on chante « louez les pères » ; on frappe sur des vases de métal¹ ; on joue du luth ; trois fois au soir, trois fois vers minuit, et trois fois au matin, des pleureuses font le tour de ces restes, selon le rite accoutumé pour le culte des puissances sinistres, c'est-à-dire en leur présentant le flanc gauche et se frappant la cuisse droite², en vue sans doute de bannir le contage funèbre. Vers le matin³ on les transporte à l'endroit où l'on élèvera la tombe, hors de portée de la vue par rapport au village, et loin de tout chemin, pour que les vivants n'aient rien à redouter du voisinage du mort. On choisit un sol exempt de ronces, mais abondamment traversé de racines : les ronces, évidemment, pourraient le blesser ; et d'autre part, dit un Brāhmaṇa⁴, « les pères se glissent aux racines des plantes ». Est-ce le dernier écho d'une vieille tradition qui logeait les âmes des morts dans les plantes et les arbres⁵ ?

En cet endroit on creuse une fosse, ou l'on trace à la charrue quelques sillons, où l'on sème toutes sortes de graines⁶.

de bataille où il avait trouvé la mort ; puis ils faisaient des prières, et le premier être vivant qui se posait sur le drap, sauterelle, papillon ou tout autre, était censé contenir l'âme du défunt : en conséquence, on l'ensevelissait selon les rites. »

1. Kāty. XXI. 3. 7. — Sur un pot vide, avec un vieux soulier : Kauç. 84. 9. Le culte des morts emploie souvent ainsi des objets de rebut. — Le but primitif de tout ce vacarme, c'est naturellement d'écarter les défunts malveillants et les esprits sinistres.

2. Comparer le rituel du sacrifice à Tryambaka, supra p. 378. Voir aussi Āçv. G. S. IV. 6. 3.

3. Avant le lever du soleil. Beaucoup de peuples ne célèbrent de funérailles que durant la nuit.

4. Çat. Br. XIII. 8. 1. 20, et cf. A. V. VI. 44. 3 (?).

5. C'est ce que semblerait confirmer le rôle assigné à l'arbre funéraire : supra, p. 495, n. 7, et 496, n. 2.

6. Comme au rite de la construction de l'autel du feu : *Ind. Stud.*, XIII, p. 245.

On y dépose les ossements, qu'on surmonte d'un tas de pierres ou de terre. Par dessus on répand des grains de blé pour la nourriture du défunt¹ ; on creuse tout auprès de petites fosses, où l'on verse de l'eau et du lait à son intention. En s'en allant, on ne manque pas de recourir de nouveau à toutes les précautions d'usage, pour empêcher la mort de suivre ceux qui retournent à la vie : on a allumé le feu qui chasse tous les maléfices ; on efface les traces de ses pas ; on franchit des fossés pleins d'eau ; on s'essuie avec la plante apāmārga² ; on prend un bain ; on dépose une pierre ou une motte de terre, sorte de borne placée entre la mort et la vie, que la mort est censée ne pouvoir dépasser. Le Rig-Véda déjà connaît cette muraille symbolique : « Je dispose pour les vivants cette clôture : qu'aucun autre parmi eux n'aille à cette fin [dernière]. Puissent-ils vivre cent riches automnes et placer une montagne entre eux et la mort » (X. 18. 4). Les parents s'habillent de neuf ; on leur apporte des onguents dont ils se parent. « Ces vivants », dit le même hymne (stance 3), « ont pris congé des morts. Bénie est l'invocation qu'aujourd'hui nous avons adressée aux dieux. Nous avons marché à la danse et au jeu, nous assurant désormais longue vie. »

A la suite de cette analyse détaillée des rites funéraires, essayons d'en présenter la synthèse. On voit que le trait dominant y est l'emploi du feu pour transporter l'âme au ciel. Non pas qu'on imaginât l'âme restant unie au corps jusqu'à la crémation, qui seule l'en aurait détachée : si telle eût été la croyance, les formulés liturgiques n'auraient pu manquer d'y faire çà et là quelques allusions, dont on n'aperçoit pas la moindre trace ; et d'ailleurs, comment la concilier avec cette autre idée, suivant laquelle, aux approches de la mort, dans la défaillance ou la maladie grave, l'âme est partie pour le royaume de Yama ? Il est vrai que le conflit n'est pas

1. Les textes mentionnent maints autres présents, dans l'infini détail desquels on ne saurait entrer.

2. Cf. supra p. 418 et 449, n. 3.

moindre, entre cette même idée, et le concept d'Agni conducteur des âmes, de la crémation, condition essentielle de l'accès au royaume des morts ; mais il se concilie pour qui reconstitue d'ensemble l'évolution d'où il est issu. Il n'y eut, à l'origine, rien de commun entre le feu du bûcher et la fonction que lui assigne le rituel : l'incinération, simple succédané de l'inhumation dans l'Inde comme dans bien d'autres pays du monde, n'est au fond qu'un cas particulier de la pratique, si largement répandue dans toutes les parties du rituel, qui consiste à se débarrasser d'un objet dangereux ou de mauvais augure en le brûlant ou l'enfouissant¹. Le cadavre est une souillure matérielle ; et puis, et surtout, l'âme rôde encore à proximité, il est imprégné du fluide de la mort, on peut s'en servir pour opérer des charmes funestes : voilà les mille risques qu'il convient d'écartier. Entendue ainsi, la crémation est probablement plus ancienne que la croyance à la vie future et céleste des âmes. Qu'on lise, par exemple, dans Homère la description des funérailles de Patrocle, sans perdre de vue les rites de la crémation védique : on ne pourra guère se défendre de faire remonter la crémation elle-même et quelques-uns de ses détails caractéristiques, jusqu'à la période indo-européenne ou, si l'on veut, âryo-hellénique ; or il est bien difficile de reculer jusque dans ce passé la croyance à la béatitude céleste. Bien plus, cette combustion, par laquelle le corps se trouvait virtuellement assimilé aux offrandes qu'on était dans l'usage de convoier au ciel par l'intermédiaire du feu, n'a pas dû être sans influence sur le développement d'une semblable croyance : dans quelle mesure, c'est ce qu'on ne se hasarderait point à apprécier ; toujours est-il que le rôle de psychopompe attribué à l'Agni du bûcher fut un élément adventice qui s'introduisit dans un système antérieur d'idées toutes faites sur les destinées de l'âme après la mort et au moment de l'incinération du cadavre. C'en est assez pour comprendre que toutes ces notions venues de sources diverses n'aient pu former qu'un ensemble disparate.

1. Cf. supra, p. 294, n. 2.

Les morts incinérés ne sont pas les seuls qui habitent le ciel : « ceux que le feu a brûlés, et ceux que le feu n'a pas brûlés, au milieu du ciel, font leurs délices du festin des âmes' ». Mais il n'en demeure pas moins que l'idée de la vie céleste est en relation toute spéciale et souvent exprimée avec celle du rite de crémation. La voie normale du trajet de l'âme au ciel est celle qui prend Agni pour guide. Cette considération, appuyée de motifs accessoires, tels que la prédilection affichée par les théologiens du Vêda pour Agni et les rites auxquels il préside², fut certainement la cause déterminante de la préférence assurée à la crémation sur tous autres modes de funérailles.

Que consume-t-il ? ou plutôt, pour entrer dans l'esprit de la fiction védique, qui écarte l'idée de combustion, qu'est-ce qu'il cuit et apprête, ce feu du bûcher ? L'homme tout entier, semble-t-il, corps et âme réunis : « ne le brûle pas, ô Agni », dit le Rig-Vêda (X. 16. 1), « ne l'endommage point par ta flamme, n'atteins ni sa peau ni ses os ; quand tu l'auras cuit à point, ô dieu Jâtavêdas, envoie-le parmi les pères ». Voilà donc le mort parti, corps et âme, pour le pays des ombres ; et, dans une autre phase de la cérémonie, lors de la déposition des ossements, nous voyons ce même mort à qui l'on fait son lit dans le sein de la terre, qu'on prie de ne le point opprimer : elle est désormais sa maison, son lieu de refuge, où Yama doit lui apprêter un siège permanent³. Qu'on ne s'étonne pas de cet incessant flottement de la pen-

1. R. V. X. 15. 14 ; et cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 79.

2. De fait, — et Bergaigne (I, p. 81) l'a très bien fait ressortir, — il y a une certaine analogie entre le sacrifice et la crémation : avec quelque hardiesse le poète védique était parfaitement autorisé à dire que le mort est « offert en oblation (*āhutaḥ*) à Agni », X. 16. 5. Mais il n'en demeure pas moins que techniquement la liturgie du sacrifice et celle de la crémation diffèrent du tout au tout : celle-ci excluait les ornements poétiques et liturgiques inséparables de celle-là, ce qui naturellement ne veut pas dire que certaines opérations de sacrifice n'y pussent être englobées.

3. Cf. supra p. 496. — Il semble légitime d'attribuer à la croyance de l'Inde antique qui identifie absolument le mort à ses ossements la même intensité concrète et pour nous presque inconcevable qu'elle

sée : si le concept de la vie continuée dans les hauteurs célestes fait ici défaut, c'est qu'une stratification mentale plus ancienne émerge et le recouvre. Quoi de plus naturel que ces changements à vue ? En quelque direction que se meuve la pratique rituelle, puisque c'est au mort toujours qu'elle s'applique, comment n'y sentirait-on pas sa personnalité toujours présente ?

On ne le laisse point partir nu et sans viatique. Si l'on vêt et pare le cadavre, ce n'est point là un simple témoignage de vague piété : évidemment, l'on admet qu'il emporte dans sa nouvelle demeure ce qu'on lui a donné, et cette croyance apparaît encore vivante dans les stances des Védas. « Ce vêtement, le dieu Savitar te le donne à porter : ainsi vêtu, portant le pagne de lin¹, entre au royaume de Yama. » La coutume primitive et presque universelle de munir le mort de quelques-uns des objets qui lui ont appartenu, a survécu dans le rite qui livre au bûcher les ustensiles qui ont servi à ses sacrifices : pourquoi ceux-ci plutôt que tous autres meubles, c'est sans doute à cause du caractère de sainteté particulière qui les rend redoutables aux survivants. Allons plus loin : le rite même qui consiste à reprendre dans la main du mort son arc et son or² paraît attester que jadis on les lui laissait pour le suprême voyage : plus tard, le droit des vivants l'emporta sur le sien, et l'on imagina une cérémonie spéciale en vue de l'en déposséder. Et nous en dirons autant de sa veuve : que, dans le rituel védique, elle ne doive point se livrer au bûcher, c'est l'évidence même : mais enfin elle y monte, et il faut un rite *ad hoc* pour la ramener au monde de la vie. Dernier souvenir d'une coutume antique et barbare, que les temps modernes ont restaurée, ou que peut-être l'autorité du Véda n'avait jamais réussi à faire abolir³.

revêt dans l'Inde contemporaine et que Mon. Williams a illustrée d'un exemple caractéristique : *Brāhmanism and Hindūism*, 3^e éd., p. 301.

1. Le sens de ce mot n'est pas sûr. — A. V. XVIII. 4. 31.

2. Cf. supra p. 491 et n. 4.

3. C'est ce que Tylor déjà avait très bien vu : *Civilisation primi-*

Quant au bouc ou à la vache qu'on brûle avec le cadavre, il n'est pas probable que ce soit à titre de pièce de bétail à emmener dans l'autre monde. On l'en recouvre, avons-nous dit, membre à membre : cette particularité doit viser une sorte de substitution ; les puissances ennemies guettent le mort ; en son lieu et place on leur offre l'animal, et le mort est sauvé. C'est bien ainsi que l'entend le Rig-Véda lui-même¹, à cela près toutefois que l'action dévorante du feu y est seule en cause. Cette interprétation, il est vrai, n'en exclut pas d'autres : de par le bouc — mais quel rapport entre ces idées ? — les Maruts procureront au mort la fraîcheur² ; ou bien, — trait de folklore ancien et authentique peut-être, — le mort va passer, guidé par Pūshan, par des chemins hantés de chèvres, ardu sentiers de montagne, inaccessibles sans doute à tout autre animal qu'à celui du dieu psychopompe qui règne sur les chemins³.

Tous les rites ci-dessus s'appliquent au voyage du défunt et à sa destinée dans l'autre monde. A leur suite, un système complet de mesures purificatoires et défensives n'a au contraire d'autre objet que la sécurité des survivants : effacer les traces des pas ; planter la borne ; user de l'eau à deux fins, comme ablution et comme rempart, etc. La place énorme que tiennent ces pratiques atteste irréfragablement l'importance considérable que leur assignait la théorie du service des funérailles. Il est superflu de les interpréter en détail ; mais il convient d'insister quelque peu sur les observances liées au deuil et fondées sur l'« impureté » des survivants, obliga-

tive, trad. Barbier, I, p. 541 ; cf. aussi Bergaigne, I, p. 78, n. 1. — A. V. XVIII. 3. 1 (cf. Taitt. Ār. VI. 1. 3) nous lisons : « Cette femme, choisissant pour elle le monde de son mari, se couche, ô mortel, auprès de toi le mort, gardant [ainsi] la coutume antique : accorde-lui postérité et richesse. » Cette insistance à démontrer au mort que la coutume antique est satisfaite, n'éveille-t-elle pas le soupçon que jadis elle exigeait davantage et qu'on en avait encore parfaitement conscience ?

1. X. 16. 4, et cf. supra p. 492.

2. A. V. XVIII. 2. 22.

3. A. V. XVIII. 2. 53. Cf. supra p. 63 et 195.

tion de garder la chasteté, de coucher sur le sol, de ne manger que des aliments achetés ou reçus en présent'.

Soit à les envisager en eux-mêmes, soit à les comparer avec les usages analogues relevés parmi les tribus à l'état de nature², on s'assure sans peine que, du moins dans leur acception originaire, ce sont autant de précautions préventives contre les dangers qui émanent de la présence du mort. « Aussi longtemps », dit le codé de Vishṇu³, « que dure l'impureté des membres de la famille, le *prêta*⁴ ne trouve pas d'endroit où se fixer : il s'en revient donc auprès de ceux qui lui offrent les mottes de pâte et les libations d'eau ». Rien de plus topique, moyennant qu'on retourne la proposition : tant qu'on peut redouter le retour de l'âme, les membres de la famille restent impurs, c'est-à-dire sur le qui-vive en face d'un péril incessant⁵. Nulle part la raison d'être de cette défensive n'apparaît plus nettement que dans les précautions relatives à l'alimentation. Quelques usages parallèles, empruntés à d'autres nations, la mettront mieux en lumière.

L'Avesta s'accorde de tout point avec l'interdiction védique⁶ : il défend aux membres de la famille de faire aucune cuisine durant les trois jours qui suivent un décès, et Dastur Hoshangji⁷ nous apprend qu'aujourd'hui encore les Parsis s'abstiennent pendant trois jours de rien cuire sous un toit visité par la mort ; en conséquence, à moins que la cuisine n'ait un toit particulier, ils ne mangent que ce que leur donnent leurs voisins. Des gens de civilisation fort inférieure ob-

1. Cf. ce qui a été dit plus haut (p. 350 sqq.) des observances culturelles.

2. Cf. notamment Wilken, *Rev. colon. internat.*, IV, p. 348 sqq.

3. XX, 32.

4. Cf. supra p. 474.

5. L'enseignement de Çāṅkh. Çr. S. IV. 16. 1 revient au même : « Le temps des observances écoulé, on se clôt en cérémonie » par le rite qui bannit, de façon au moins relativement définitive, le défunt du voisinage des vivants.

6. M. Kaegi avait déjà relevé cet accord dans son étude, *die Neunzahl bei den Ostariern*.

7. *Sacred Books of the East*, V, p. 382, n. 2.

servent les mêmes défenses¹ : chez les Alfoures de l'Archipel Indien, le veuf s'abstient, pendant quelque temps, de toute nourriture apprêtée dans la maison mortuaire; aux îles Samoa, tant que le corps restait dans la maison, on n'y prenait aucun repas, la famille allait manger en plein air ou chez un voisin. Il ne s'agit pas, remarquons-le bien, de se priver de nourriture en signe de deuil : ce qu'il faut éviter, ce sont les mets qu'on a apprêtés soi-même, ceux qui viennent de la maison mortuaire; on ne saurait dire plus clairement que la substance meurtrière ou le fluide animique qui émane du mort les a imprégnés et serait susceptible de pénétrer avec eux en ceux qui les ingéreraient².

Il est à supposer que l'obligation de coucher sur le sol relève du même ordre d'idées. Est-ce à dire que l'homme qui s'est trouvé en contact avec un mort, transportant avec lui le fluide funeste, pourrait en infecter son lit? Ou faut-il croire que l'âme doit revenir pendant la nuit hanter ceux qu'elle a délaissés, et qu'on la dérouté en couchant ailleurs qu'à la place où elle les ira chercher? Quant à la continence³, je suis tenté de l'assimiler à l'abstention d'aliment : le voisinage du mort rend impure la semence du vivant, qui dès lors devient susceptible de contaminer mortellement, soit la femme, soit l'enfant engendré dans ces conditions.

Ici se clôt notre étude du rituel funéraire. Elle nous a appris ce qu'au surplus nous aurions pu anticiper : si nombreuses soient les traces léguées par la superstition d'un passé barbare à la croyance de l'âge védique, elle a néanmoins depuis longtemps dépassé le niveau des épouvantements hideux qu'évoque le culte animique des sauvages. Le fond des formules funéraires de la religion védique, — fortement mélangé, il faut bien le reconnaître, de puérilités ritualistiques et de préoccupations égoïstes, — c'est une

1. Wilken, *op. cit.*, p. 352, et cf. Haberland, *Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, XVII, p. 379.

2. Mêmes considérations dans Frazer, *Journ. of the Anthropol. Inst.*, XV, p. 92 sq.

3. Voir les parallèles dans Wilken, *loc. cit.*, p. 352, n. 41.

pieuse confiance dans les dieux qui veillent sur les pauvres défunts, une pieuse affection pour les ancêtres disparus. Si ces sentiments se traduisent dans une langue où l'on souhaiterait un peu plus de chaleur de cœur, un peu plus de cette sombre et émouvante poésie qu'inspirent les regrets éternels, n'oublions pas que nous n'en avons d'autres garants que les livres liturgiques et leurs impersonnelles formules. Si les temps védiques nous avaient transmis quelques descriptions poétiques, du genre des funérailles de Patrocle dans l'Iliade, ou de la grande fête célébrée en l'honneur des héros tombés sur le champ de bataille, admirable épisode du Mahābhārata, notre tableau s'enrichirait à coup sûr de bien des traits qui nous demeurent ignorés.

CONCLUSION

Arrivés au terme de la route, nous nous appliquerons à réunir et à définir en ce qu'elles ont d'essentiellement caractéristique les impressions que nous y avons recueillies.

L'antique poésie du sacrifice, exclusivement faite de style et de concepts sacerdotaux, n'embrasse pas le domaine entier de la pensée religieuse de l'Inde. Dans l'horizon relativement restreint où elle nous confine, règnent au premier plan quelques déités suprêmes. La plupart, les plus grandes sont des forces naturelles divinisées : l'orage et le vent fougueux ; le soleil et la lune ; l'étoile du matin et celle du soir ; le feu, hôte et ami de l'homme. D'autres sont des types incarnés d'activité divine ou président à divers domaines de l'activité humaine : il y a un dieu Excitateur et un dieu Formateur, un dieu des chemins et des voyageurs, un dieu-prêtre qui est seigneur de la prière.

Parmi les dieux de la première catégorie, il en est beaucoup qui laissent à peine entrevoir encore les traits distinctifs de leur nature primitive. Par le temps non moins que par le progrès des idées, le Vêda est déjà bien éloigné de la période des origines ; sous cette double influence s'est relâché ou même entièrement rompu le lien qui unissait l'entité divine à l'entité naturaliste. La croyance qui faisait dépendre des grandes puissances de la nature le bien-être ou le malheur de l'existence humaine, s'est de plus en plus effacée : désormais, dans la vie sociale, ce sont les pouvoirs artificiels nés de ses relations qui dominant de toute leur force l'action isolée de l'individu ; et, de même, dans l'ordre religieux, les

anciens dieux du naturalisme ne sont plus guère que des potentats faits à l'image de l'homme, hommes surhumains, géants célestes, les uns robustes d'une vigueur toute physique et d'ailleurs invincible, les autres armés d'une magie dont les secrets et les vertus sont infinis, transportant dans leur Olympe les mœurs des roitelets de leurs adorateurs. Leurs besoins et leurs goûts, pour simples qu'ils soient, ne laissent pas de se nuancer d'un raffinement spécial, naïf et puéril : ils aiment qu'on les gorge de nourriture et qu'on les fasse boire jusqu'à l'ivresse ; ils sont sensibles à la caresse de la louange qui exalte leur grandeur et leurs exploits ; mais ce qu'ils prisent par dessus tout, ce sont les subtilités ingénieuses de leurs prêtres, les jeux énigmatiques d'allusions accumulées, entrelacées à plaisir, où se déploie et se cache à la fois le mystère de leur nature et de leurs hauts faits.

L'élément moral n'est chez ces dieux qu'un vernis extérieur et peu solide. Sans doute, le dieu de la tempête, à demi voilé sous les apparences d'un guerrier puissant et héroïque, ne saurait être, en sa qualité d'ami des hommes et de dispensateur de grâces inépuisables, qu'un bon et honnête géant ; mais de là à la pureté sublime d'un idéal moral il y a loin encore, et d'où lui serait-elle venue ? L'idée morale, cependant, s'est fait une place dans le panthéon hindou, dès avant même que le peuple hindou formât un groupe ethnique distinct : elle a pris corps surtout dans un chœur de dieux lumineux, d'origine probablement étrangère, et plus spécialement dans la personne d'un antique dieu lunaire, à qui son rôle nouveau de gardien du droit et de justicier a fait perdre, à quelques vestiges près, tout l'attirail de ses attributs naturalistes. Si le contraste est sensible entre ce roi de l'ordre et le fougueux tonitruant, il ne se reproduit guère par ailleurs : toutes ces divinités, détachées du fond naturaliste d'où elles sont issues, représentations mythiques aux formes incessamment changeantes et capricieuses, toutes passées au moule conventionnel de la même phraséologie louangeuse, se ressemblent au point de presque se confondre. On serait parfois tenté de croire que le Vêda ne connaît qu'une seule

grande divinité, toujours la même, mais qu'à l'appel du poète et au gré de sa fantaisie, chacun des dieux, dont la personnalité s'obscurcit et s'efface, vient tour à tour se glisser sous cette enveloppe.

Les légendes que l'on conte de ces dieux et de leurs œuvres sont de nature fort variée: réminiscences historiques; produits de pure imagination, sérieuse en général, éventuellement humoristique et même bouffonne; mais surtout vieux mythes naturalistes, la bataille de l'orage, la conquête des vaches rouges de l'aurore qu'un ennemi tenait captives, le voyage des deux étoiles du matin et du soir en compagnie de la fiancée solaire. Le sens primitif de ces mythes, le Vêda l'a oublié, ou du moins il ne s'en souvient qu'à demi: il n'y voit plus que des exploits héroïques et miraculeux; souvent le tableau n'est plus qu'un chaos d'informes hiéroglyphes. Ordinairement le récit s'est réduit à un trait mince, à ses motifs les plus élémentaires: gigantesque vaillance récompensée par des conquêtes splendides; victoire remportée, par force ou par ruse, sur un ennemi formidable; salut apporté au plus profond de la détresse; bien plus rarement, beauté et passion toute sensuelle. Aucune psychologie; aucun soupçon de l'art qui sait relier entre eux, en un enchaînement cohérent et logique, les actes et les destins des personnages. Partout transparait encore le style original de l'état de nature, style amorphe et bizarre, digne organe d'une imagination effrénée. Si quelque mythe antique, évoluant d'âge en âge, s'est mélangé d'éléments plus modernes, ce n'est point à une idée morale qu'il a prêté le voile de son symbolisme, mais surtout aux revendications cupides et franchement affichées d'un sacerdoce qui ne le cède à cet égard à aucun de ceux de l'Orient: la conquête des vaches rouges de l'aurore devient le succès remporté par les prêtres, qui veulent gagner des vaches, sur les avarés qui entendent les garder par devers eux.

Le sacrifice offert aux dieux du Vêda est celui qui convient à des tribus de pasteurs, initiées toutefois à maint raffinement d'une civilisation déjà assez ancienne. Il n'y a point

encore de centres urbains où l'architecture prête son décor à un culte officiel ; mais les cérémonies qui se déploient autour des feux sacrés et de la jonchée de gazon où siègent les dieux, ne laissent pas d'être fort éloignées de la simplicité primitive. Elles comportent des frais énormes, s'encombrent de rites où se complait la minutie sacerdotale, exigent le concours d'une poésie liturgique où se combinent, en un alliage tout particulier, les survivances d'un style amorphe et confus avec les signes avant-coureurs de ce goût des pointes factices que la littérature postérieure de l'Inde développera à un si éminent degré. Tout un chœur de prêtres y officie, multipliant ses verbeuses adjurations, pour y appeler les dieux et les rendre favorables au sacrifiant, qui attend d'eux la richesse, la longévité, la victoire sur ses ennemis. Rien ici que de concret, rien qui dépasse les intérêts et les besoins de l'existence terrestre : le culte n'est que le moyen d'assurer et d'accroître l'opulence des grands ; au plus saisit-on quelques rudiments de la religion en tant que puissance morale, éducatrice de l'individu et des masses.

Les institutions de ce culte demeurent à peu près indépendantes, soit du sol et des localités, soit de la vie organique du clan ou de la tribu, encore faiblement différenciée. En quelque point du domaine de la civilisation védique que les pieux laïques et les brahmanes officiants célèbrent leur sacrifice, c'est toujours presque sous les mêmes formes qu'ils s'adressent aux mêmes divinités, dont aucune n'a d'attache locale. Ça et là seulement, là surtout où nos textes, par delà le culte exclusivement sacerdotal des grands dieux, nous permettent de plonger le regard jusque dans les profondeurs de la vie religieuse du peuple, nous entrevoyons une race de démons attachés à la glèbe, hantant la forêt, le fleuve ou la montagne, nous apprenons à connaître la femme des bois que le voyageur rencontre dans la verte solitude pleine du cri des oiseaux, nous surprenons enfin les traces de la vénération craintive vouée aux silvains qui se cachent dans le tronc des arbres sacrés, aux nymphes qui se baignent dans les rivières et les étangs.

D'autres figures mythiques encore, et d'autres types de culte, que l'horizon restreint du Vêda antique ne nous laisse apercevoir qu'à la dérobee et en traits effacés, viennent compléter le tableau des premières croyances védiques, en revendiquant leur place à côté des dieux suprêmes et du sacrifice qu'exaltent les hymnes du Rig-Vêda. Autour de l'aristocratie divine fourmille toute une plêbe surnaturelle et infime, esprits malins, spectres difformes et zoomorphes, vampires, démons des maladies, qui se nichent dans les maisons, hantent les carrefours, voltigent par les airs. Les âmes des morts, les « pères » de chaque famille viennent au banquet où les invitent les descendants, s'intéressent à leur sort, leur assurent le bien-être et la postérité; mais dans le nombre il y a des âmes méchantes dont les vivants doivent prévenir les embûches. Et puis enfin, de toutes parts, bruissent, s'agitent, flottent ou gîtent en silence certaines substances, en nombre infini, qui portent bonheur ou malheur, dont on cherche à s'assimiler les bienfaisantes vertus ou à fuir le contagé funeste¹. C'est là le champ d'activité du culte inférieur, culte d'exorcismes et de conjurations, d'incantations de bon augure et de charmes magiques en tout genre, là que se déploie un luxe inouï d'observances superstitieuses: la défense de regarder, de se retourner, de toucher, de manger, le tabou sous toutes ses formes. Ces rites s'enlacent dans la vie quotidienne: il n'est pas d'événement familial auquel ils ne président, et la technique dont ils relèvent joue, dans l'application pratique de la religion à la santé et au bien-être, un rôle aussi important, plus important peut-être, que les sacrifices solennels, surtout pour les petites gens auxquelles leurs moyens ne permettent pas d'offrir à Indra et à ses divins compagnons le banquet des somptueuses ivresses.

Par delà l'horizon relativement moderne de la croyance à Indra et à Varuṇa, du sacrifice de sōma, de la poésie du Rig-

1. [Entre parenthèses, cette vue n'est point si sotté; car qu'entendons-nous aujourd'hui par les microbes? Notre seule supériorité, c'est que nous cherchons plus scientifiquement à nous en préserver. Cf. V. Henry, *Vedica*, in *Mém. Soc. Ling.*, IX, p. 233 sq. — V. H.]

Véda, par delà ce domaine que traverse et vivifie le courant de l'évolution historique, nous voyons donc s'entr'ouvrir le monde immuable de la primitive pensée religieuse de l'humanité, monde préhistorique et qui n'a point d'histoire, bien plus ancien que celui qui lui a succédé et destiné à lui survivre à jamais. Ils coexistent, non pas isolément l'un de l'autre, mais intimement combinés, et dans les formes modernes de la croyance et du culte nous démêlons les types religieux venus d'un insondable passé. Le voile que les âges postérieurs ont jeté sur eux pallie sans la déguiser l'étrangeté de ces conceptions traditionnelles, qui jurent avec les idées nouvelles et sont devenues inintelligibles aux tendances religieuses du temps où elles se survivent. Derrière les dieux védiques à face humaine, s'estompent des profils animaux, des formes hybrides, un vague panthéon monstrueux : les dieux s'incarnent çà et là en fétiches grossiers ; sous le sacrificateur védique, transparaît le sorcier guérisseur ou le charmeur de pluie des races sauvages ; sous le feu du sacrifice védique, le feu de l'immémoriale magie ; sous la cérémonie d'initiation du brahmane novice, le rite de la ceinture et de la seconde naissance qui dans l'état de nature consacre le passage de l'adolescent à l'âge de puberté. Du lointain de la religion védique, notre regard désormais plane sur un lointain plus reculé encore, antérieur à l'indianisme, à l'indogermanisme, à toute chronologie : vaste perspective inexplorée, mais dont l'exploration s'ouvre à nous dans des conditions qui nous interdisent d'en désespérer à l'avenir.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres renvoient aux pages.

N. B. — Pour les articles qui comportent un long développement, tels que « Magie, Indra », etc., compléter les données du présent index en se reportant à la table méthodique.

- ABLUTION**: 295, n.; 417 sq. Cf. *Eau dans les rites magiques, Bain*.
ABSTINENCES: Cf. *Jeûne*.
ACCHĀVĀKA: 327 et n. 4; 338, n. 3.
ACCOUCHÉE (feu de l'): 288.
ACCOUCHEMENT: 229, 288, 397.
ACTION DE GRÂCES (sacrifice d'): 259 sq., 404.
AÇVINS: 42 sq., 45, 46, 61 sq., 135, 173 sq., 237, 305; 313, n. 1; 314, 382 sq., 385; 388, n. 2; 432.
ADHVARYU: 324, n. 1; 327 sq., 329, 331 sq.
ADITI: 58, 60 sq., 170 sq., 201.
ĀDITYAS: 155 sq., 242, 250. Cf. *Mitra, Varuṇa, Mitra-Varuṇa*.
ADORATION (culte d'): 257 sq.
AGASTYA: 236.
AGNI: 30, 35 sq., 64 sq., 82 sq., 85 sqq., 139; 143, n. 2; 151, n. 1; 160, 168, 197, 246 sq., 252 sq., 275, 305, 325, 340, 371, 376, 388, 389, 391, 395. — et Sōma: 77 sq., 376, 469, 471. — Vaiçvānara: 272. L'autel d' —: 65 sq., 75, 96, 310; 392, n. 3.
AGNĪDH: 327 sq., 332, 334.
AGŌHYA: 198.
AGRICOLÉS: divinités —, 54, 194, 215; pratiques et rites —, 379 et n. 2.
AHALYĀ: 143 sq.; 239, n. 1.
ĀHAVANĪYA (feu): 298 sq.
AHI: 113; 118, n. 3. — Budhnya: 59 sq.
AHURAMAZDA: 25; 27, n. 1; 79, 157, 467.
AIGLE (l' — qui ravit le sōma): 45, 62 sq., 148 sq., 150 sq., 208.
AIRYANA VAEJA: 468.
- AJA EKAPĀD**: 59 sq.
ALIMENTAIRES: oblations —, 375; prohibitions —, 72, et cf. *Abstinences, Jeûne*.
ALIMENTATION: influence magique de l' —, 279 sq., 304 sq., 427 sq.; première — de l'enfant, 282, n. 4; 305, n. 2, 398, 427; cf. *Abstinences, Jeûne*.
ALLIANCE (rite d'): 156, n. 1; 243, n. 2; et cf. *Tānūnaptra*.
AMṚA: 156.
ÂME: 447, et toute la section qui suit; cf. le suivant.
ÂMES: 10 sq., 31, 33, 50 sq., 290, 299, et toute la section de l'animisme et du culte mortuaire; 596, cf. *Morts et Carrefours*. Les — de ceux qui sont morts de mort violente: 486, n. 4. Les — des morts-nés: 486. Les — et les démons: 50 sq., 224, 477, 486. Les — et les vents: 206, n. 2. Les — et Rudra: 52, 187. Migration des —: cf. *Métempsycose*.
AMESHASPENTA: 157; 190, n. 2.
AMṚTA: 94, 148, 154.
AMULETTES: 275, 437 sq.
ÂNE: 67, 276. Sacrifice de l' —: 272, n. 2; 277, n. 1; 282, 304.
ANĠIRAS: 92, 111, 121 sq., 129, 235 sq., 269, 383.
ANIMAUX: cf. *Totémisme*. Les — en mythologie: 35; 36, n. 1-2; 46, 56 sq.; 134, n. 3; 173, 201, 224, 412, 512. Les — et les défunts: 480, 496. Magiciens revêtant des formes d' —: 70, 224, 425; cf. *Hommes-tigres*,

- Nāgas*. Présages tirés d' — : cf. *Présages*.
- ANIMAUX (sacrifices) : 9, 76 ; 77, n. 2 ; 302 sq. ; 385, n. 2. Cf. *Cheval*.
- ANIMISME : cf. *Âme, Âmes*.
- ANTHROPOMORPHISME : 34 sq., 60 sq., 87, 152 ; 301, n. 1 ; 508.
- ANTILOPE NOIRE : 340 sq. ; cf. *Corne, Peau*.
- ANUMATI : 201.
- APĀMĀRGA : 276, 418 ; 438, n. 3 ; 449, n. 3 ; 498.
- APĀM NAPĀT : 83, 97 sq. ; 201, n. 2 ; 304.
- APSARAS : 29 ; 39, n. 4 ; 47, 199, 205 sq., 211 sq., 217 sq., et cf. 97.
- APVĀ : 425.
- ARAṆYĀNI : 217.
- ARBRES : cf. *Plantes*. Culte et déités des — : 76, 212, 215-220. Exposition des cadavres sur les — : 488. Les — en tant que résidence des défunts : 357, n. 3 ; 495, n. 7 ; 496, n. 2 ; 497.
- ARC : cf. *Tir*.
- ARC-EN-CIEL : 207.
- ARGILE (vases d') : 357, 424.
- ARMÉE (feu d') : 290.
- ASHTAKĀ : 307, 381, 483.
- asu* : 39, 447 sq.
- asuniti* : 450.
- ASURAS : 25, 51, 135 sq., 202 ; 222, n. 1 ; 290.
- ATHARVA-VĒDA : 14 sq. ; 247, n. 2 ; 407.
- ATIRĀTRA : 386, n. 1.
- AURORE : 39, 45, 56, 123 sq., 141, 174, 199 sq.
- AVABHŪTHA : 295, 340 ; 341, n. 3 ; 342, n. 1 ; 347 sq., 362 sq., 406, 417.
- ava-dā (nir-ava-dā)* : 183 ; 257, n. 1.
- ava-yaj* : 273 sq. ; 445, n. 1.
- AVĒTA : 22 sq., 41 ; 41, n. 1 ; 49, 120 ; 263, n. 1 ; 291 sq., 314, 328, 387, 400, 454 sq., 458, 467 sq. Cf. *Indo-Éraniens, Perses*.
- BAILLEMENT : 449, n. 3.
- BAIN : 273, 361 sq., 417 sq. Le — qui clôt le temps d'études : 349, 362, 366, 402. Cf. *Ablution, Avabhūtha, Eau*.
- BARESMAṆ : 26, 291 sq.
- BARHIS : 26, 291 sq.
- BATAILLES (démons des) : 221.
- BĀTON : 419 sq.
- BESTIAUX : divinité protectrice des —, 194 ; sacrifice pour la prospérité des —, 381.
- BHARATA : 111 ; 214, n. 2.
- BHĀRĀTĪ : 204 sq.
- BHŪGU : 102 ; 449, n. 2 ; 451, n. 1.
- BHUIYU : 180.
- BIEN MORAL : 241 sq. Cf. *Rta*.
- BOIS : déités des —, 217, 219 ; Rudra dieu des —, 187 sq.
- BOISSONS : cf. *Oblation*.
- BOLS D'OBULATION : 469 sq. Cf. *Çrāddha, Mortuaire (culte)*.
- BOUC : 62 sq., 65 sq., 300 ; 355, n. 1 ; 405, n. 4. Le — de Pūshan : 194 sq. ; 196, n. 1. Le — des obsèques : 492 sq., 502. Cf. *aja*.
- BRAHMAN : 324 sq. ; 332, n. 4 ; 335, 337 sq.
- BRĀHMAṆACCHAṆSIN : 338 ; 339, n. 1.
- BRĀHMAṆAS : 19 sq.
- BRĀSPATI : 54 sq., 122 sq., 196, 322, 325 ; 338, n. 1.
- BROCHE (bœuf à la) : 68 ; 381, n. 1.
- BRÛLER (acte de), procédé préventif contre les substances nocives : 294 sq. ; 299, n. 1 ; 418, 499.
- ÇACĪ : 201, n. 6.
- CADAVRES (magie opérée à l'aide de) : 64, n. 1 ; 486, n. 3.
- ÇAKUNTALĀ : 214, n. 2.
- ÇAKVARĪ (hymne) : 359 sq.
- CALENDRIER : 375 sq. ; 381, n. 4 ; et cf. *Saisons*.
- ÇAMBARA : 130 sq.
- ÇĀNTANU : 213, n. 3.
- CARREFOURS : 225 sq., 378, 422, 424, 435 ; 480, n. 5.
- CEINTURE : 399.
- CERBÈRE : 459, n. 3.
- CÉRÉALES (génies des) : 221.
- CHANTS ET CHANTRES LITURGIQUES : 329, 334, 335 sq., 393.
- CHARS (courses de) : 259, 404, 431.
- CHASTETÉ : 229, 351 sq., 356, 366 sq., 400, 503, 504. Les trois nuits de — : cf. *Noces*.

- CHEVAL : 38, 61, 64 sq., 97, 300.
 Les — d'Indra : 301, n. 1. Sa-
 crifice du — : 9, 209, 261, 303,
 316 ; 349, n. 3 ; 371, 404 sq.
- CHEVEUX : cf. *Raie*, *Toilette*.
 L'oblation des — : 272, n. 2 ;
 363, 471 sq.
- CHÈVRE : cf. *Bouc*.
- CHIEN : 276. Les — à quatre yeux,
 — du dieu de la mort : 405, 459.
- CIEL (le dieu) : 29, n. 1 ; 34, 202.
- CIEL, séjour des défunts : 452 sq.,
 463 sq.
- ŒUR : 294, n. 2 ; 448 sq.
- COMBUSTION : cf. *Brûler*.
- COMPARAISONS : 6 ; 410, n. 7 ; 440.
- CONSTELLATIONS ; influence des
 —, 425 ; présages tirés des —.
 436 sq. Cf. *Étoiles*.
- CONSTRUCTION (sacrifice de) :
 310, et cf. 75.
- CORNE D'ANTILPE NOIRE : 341 ;
 343, n. 5 ; 403, n. 2.
- COUPLES DE DIVINITÉS : 77 sq.
- ÇRĀDDHA : 473 ; 483, n. 1. Cf.
Bols, *Mortuaire (culte)*.
- CRÉMATION : 489 sq.
- CRÉPUSCULE (rite du) : 369.
çūlagava : cf. *Broche*.
- CUMURI : 132.
- ÇUNĀSĪRĪYA : 378.
- ÇUSHNA : 130 sq., 132 sq.
- DABHĪTI : 130, 132.
dadhigharma : 384, n. 2.
- DADHIKRĀVAN : 59 ; 237, n. 3.
- DAKSHA : 156.
- DĀNU : 114.
- DĀSAS, DASYUS : 51, 126 sq. ; 139,
 n. 1 ; 486.
- DÉESSES : 199 sq., 307, 334, 389 sq.
- DÉFENSIF : art magique —, 228,
 413 sq. ; culte —, 240, 257 sq.
- **deicos* : 28, 147.
- DÉLUGE : 233, n. 3.
- DÉMONS : 10, 16, 31, 48 sq., 61,
 106 ; 205, n. 4 ; 210, 220-230,
 238, 258, 290, 352, 379, 408 sq.,
 414 sq., 416 sq., 420 sq., 469, 490,
 511 sq.
- DÉS (jeu de) : 259, 403, 431.
- DEUIL : 475, 502 sq.
- DĒVĀPI : 269 sq., 322, 324.
- DHARMA (textes de) : 21.
- DHUNI : 132.
- DIALOGUE MAGIQUE : 439.
didhishu : 491, n. 3.
- DĪKSHĀ : 9 ; 20, n. 2 ; 289, 339 sq.,
 361, 366 sq., 420.
- DIOSCURES : 29, 34, 42, 178.
- DIVINATION : 413, 434 sq.
- DIVŌDĀSA (Atithigva) : 130 sq.,
 134, 237.
- DOMESTIQUE (culte) : 20 sq., 108 ;
 218, n. 2 ; 296 sq., 323.
- DRAMATIQUES (représentations) :
 432.
- EAU, EAUX : 39, 89 sq., 92 sq.,
 96 sq., 113 sq. ; 125, n. 1 et 2 ;
 169 sq., 201, 203 sq. ; 205, n. 4 ;
 208, 433, 495. — dans le rite du
 serment : 443. — en magie :
 417, 502, et cf. *Ablution*, *Bain*.
 L' — et les plantes : 93 sq.
 Nymphes des — : cf. *Ondines*.
- ÉCLAIR : 89 sq., 92 sq., 94, 99,
 101 sq.
- EFFIGIE : 410, 413 sq., 431 sq., 433.
- EMBRYON : 209 sq.
- ENCEINTE (femme) : cf. *Grossesse*.
- ENFANCE (rites de l') : 397. Cf.
Alimentation.
- ENFER : 457 sq. ; 477 ; n. 2 ; 480.
- ENFOUISSEMENT DE SUBSTANCES
 NOCIVES : 294, n. 2 ; 415, n. 5 ;
 429 sq., 487 sq. Cf. *Funérailles*.
- ENFUMER (acte d') : 288, 418.
- ÉNIGMES : 4, 406.
- ÉPIPLOON DE LA VICTIME : 307 sq.
- ÉTAÇA : 142.
- ÉTOILES : 158 sq. ; 242, n. 3, et
 cf. *Planètes*. Les — et les
 âmes : 481 sq.
- EXÉCRATION : 434, n. 4 ; 441 sq.
- EXPIATOIRE (culte) : 246 sq., 251,
 259, 270 sq., 312, 348, 377, 406,
 417.
- EXTASE : 344, 346.
- FAMILLE (culte de la vie de) :
 394-402.
- FAMILLES SACERDOTALES : 316,
 317 sq.
- FANTÔMES : 10 sq., 22, 473 sq.
- FAUTE : 167, 171, 243 sq., 270 sq.
 Cf. *Expiatoire (culte)*.

- FÉE MORGANE : 207.
 FÉTICHISME : 64 sq., 73 sq., 173, 300 ; 355, n. 1, et cf. 38.
 FEU : cf. *Agni*, *Feux sacrés*, *Magie*. Le — du foyer : 107 sq. Oblation au — : 91, 374.
 FEUX SACRÉS : 91 ; 95, n. 1 ; 103, 107 sq., 110, 287 sq., 291 sq., 308 sq., 332, 376, 491 sq. Allumage des — : 37 sq., 64 sq. ; 92, n. 6 ; 300 sq. Le feu unique et les trois — : 296 sq. Celui du sud : 272 ; 289, n. 1 ; 290, 299 sq. Cf. *Āhavanīya*, *Gārhapatya*.
 FLAIRER (acte de) : 284 sq.
 FLUIDES ET SUBSTANCES MAGIQUES : 33, 230, 243, 246, 358 sq., 409 sq., 424 sq., 437, 441, et passim dans la section de la Magie, 511.
 FORÊTS : cf. *Bois*.
 Foudre : cf. *Éclair*.
 FOURMIS : 58, 426, 430.
 FUMÉE DU SACRIFICE : 283.
 FUMIER (divination par la vapeur du) : 436.
 FUNÉRAILLES : 7, 15, 402, 475 sq. ; 480, n. 5 ; 487-505. Divers modes de — : 500. — provisoires et définitives : 475 sq.
 FUNÉRAIRE (monument) : 496 sq.
 GANDHARVAS : 76, n. 3 ; 205 sq., 213, 217 ; 221, n. 2 ; 234.
 GĀRHAPATYA (feu) : 108, 298 sq.
 GHARMA : cf. *Pravargya*.
 GRÂCES SPÉCIALES (sacrifices en vue de) : 368 ; 484, n. 1.
 GRENOUILLES (hymne des) : 58, 384.
 GRĪHYAS (textes) : 14, n. 4 ; 20 sq.
 GROSSESSE : 228, 397.
 GUÉRISON : cf. *Médicaments*.
 HALEINE (acte de retenir l') : 286 ; 345, n. 2 ; 470.
 HAOMA : 25 sq. ; 41, n. 1 ; 149.
 HÉNOTHÉISME : 84, n. 1 ; 509.
 HERMÈS : 196, n. 1.
 HÉROS : cf. les suivants.
 HOMME (le premier) : cf. *Manu*, *Vivasant*, *Yama*.
 HOMMES, héros d'anciens mythes : 47 ; 124, n. 2 ; 180, 230-237. — époux de déesses : 212 sq., 231. — tigres : 70.
 HŌTAR : 26, 107 sq., 291, 323 sq., 327 sq., 329 sq. ; 338, n. 1 ; 339, n. 1. Les deux — divins : 325, 333.
 HUMAIN : le genre — : 104 sq., 233 sq. Le sacrifice — : 303, n. 3, et 310 sq.
 HYDROPIE : 170, n. 1.
 IDĀ : 58, 60, 201 ; 205, n. 2 ; 214, 278.
 ILIBIÇA : 130.
 IMAGES : cf. *Effigie*. — vues dans un miroir : 449, n. 3.
 IMPURETÉ à la suite d'un décès : 494 sq., 500 sq. Cf. *Morts*.
 INCINÉRATION : cf. *Crémation*.
 INDIVIDUELLE (oblation mortuaire) : 474 sq.
 INDO-ÉRANIENS : 13, 24 sq., 30, 49 ; 53, n. 2 ; 79, n. 1 ; 80, n. 4 ; 85, 93, 97, 111, 120, 149, 157 sq., 159, 161 sq., 163 sq., 167, 206 ; 207, n. 3 ; 203, n. 1 ; 209, n. 1 ; 232 ; 243, n. 2 ; 291 sq., 328, 454, 458, 464. Cf. *Acesta*.
 INDO-EUROPÉENS (mythes et rites) : 28 sq., 34, 85, 111, 120, 124 ; 142, n. 2 ; 147 sq., 178 sq. ; 190, n. 1 ; 196, n. 1 et 3 ; 198, n. 1 ; 398, 464.
 INDRA : 24, 35 sq., 42 sq., 46, 64, 78 sq., 81 sq., 88 sq., 106, 111, 155, 158, 180, 193, 198, 236, 238 sq., 254 sq., 305, 359, 376, 386 sq., 405, 432, 456.
 INDRĀṆĪ : 144 sq., 201.
 INHUMATION : cf. *Funérailles*.
 JEÛNE : 228, n. 1 ; 341, n. 2 ; 342 sq., 351 sq., 411, 503 sq. Cf. 341 et *Abstinences*.
 KIMĪDIN : 223, n. 1.
 KRĀṆU : 208.
 KUHŪ : 201.
 KUTSA : 130, n. 3 ; 132 sq., 237 ; 483, n. 6.
 LIENS DU PÉCHÉ : 244 sq., 248 sq., 275 ; 312, n. 2.

- LOUANGE (hymnes de) : 3 sq., 372, 394.
- LUNE : 40 sq.; 55, n. 1; 149, 153 sq., 159 sq., 161 sq., 179, 202 sq.; 376, n. 2; 481, n. 6. Nouvelle — dans ses rapports avec les fantômes : 227. Phases de la — : 193, 201. Sacrifices de la nouvelle et pleine — : 375.
- LUTINS : 48, 206, 211, 221, etc.
- mada* : 330, et cf. 338, n. 1.
- madhu* : 312 sq.
- MAGIE : 10, 16, 31, 33 sq., 48 sq., 69, 91; 123, n. 1; 165, 258, 334, 342 sq., 406-446. Cf. *Expiatoire (culte)*, *Sacrifice*, etc. Chants et formules de — : 7 sq., 12 sq., 14 sq., 55, 268, 275, 374, 409, 438 sq. Feu de — : 85, 106, 122, 287 sq., 341, 399, 417, 419.
- MAHĀVRATA : cf. *Solstices*.
- MAITRĀVARUṆA : 333 sq.; 339, n. 1; 420.
- MAKHA : 74, n. 8.
- MALADIES : démons des —, 221 sq. Rudra auteur des —, 181, 185. Cf. passim dans la section de la Magie.
- MALÉDICTION : cf. *Exécration*.
- manas* : 447 sq.
- MANGER : cf. *Alimentation*, *Viande*.
- MANU : 123, n. 2; 232 sq.; 455, n. 1.
- MANYU : 53.
- MARIAGE : cf. *Noces*, *Nuptial*.
- MĀRTANḌA : 156, n. 2.
- MARUṬS : 116, 186, 188 sq.; 240, n. 1; 377, et n. 4; 387, n. 1; 389, 465.
- MĀTARIṢVAN : 18; 90, n. 1; 101 sq., 150.
- MATIN : étoile du —, 176 sq.; litanie du —, cf. *prātaranuvāka*.
- māyā* : 136 sq., 248 sq.
- MÉDICAMENTS : 275, 437 sq.
- MER : 179 sq.
- MÉTÉMPSYCOSE : 51, 477, 480 sq., 85.
- METS : cf. *Oblation*.
- MIEL : 149; 175, n. 1; 312 sq.
- MITHRA : 41; 120, n. 3; 157, 159.
- MITRA : 40 sq., 155 sq.; 243, n. 2; 428 sq.
- MITRA-VARUṆA : 77, 136 sq., 155 sq., 161 sq., 202, 234, 243, 248 sq., 255; 327, n. 4; 333 sq.; 377, n. 4.
- MONTAGNES : dieux des —, 42 sq., 117, 203, 215; Rudra et les —, 183, 187; Viṣṇu et les —, 193, n. 1.
- MORALITÉ DES DIEUX : 41 sq., 166 sq., 237-251, 508 sq.
- MORTS : cf. *Ames*, *Mortuaire*. Évocation des —, divination par les — : 437, n. 1; 485, n. 3. Précautions prises contre les — : 356 sq., 416, 429, 472 sq., 486, 493 sq., 497 sq., 502 sqq., et cf. *Deuil*, *Impureté*.
- MORTUAIRE : cf. *Morts*. Culte — : 10, 31, 51, 258, 261, 281, 284 sq., 289, 290, 300, 302, 306, 307, 377, 381, 421, 456, 468 sq., 481, 482 sq., 494 sq., et passim à la suite. Lamentation — : 245, 489 sq. Repas — : 469.
- MUDGALA : 236.
- MYTHES : caractère des — védiques, 509 sq.; divers types de —, 35, 44 sq., 509; — de l'A. V., 17 sq.; — du R. V., 8 sq.; — et rites, 34, n. 1.
- NĀGAS : 70.
- NAISSANCE : cf. *Accouchement*. — anormale : 112, n. 1.
- NAMĪ SĀPYA : 135.
- NAMUCI : 9, n. 1; 135, 143; 486, n. 5.
- NARRATIFS (hymnes) : 7, 103, 150 sq.
- NĀSATYA : 173, n. 4.
- NATURALISME : 33 sq., 40 sq., 44 sq., 507 sq.
- NĒSHTAR : 197, 327 sq., 334 sq.
- NIRRTI : 199, n. 1; 244, 245, 275, 299, 302, 415 sq.; 417, n. 4.
- nicid* : 330, n. 2.
- NOCES : 7, 15, 108, 203, 210, 212, 217, 223, 281 sq., 394 sq.; 428, n. 3; 429, 484. Chasteté après les — : 351, 397.
- NOM : 398, 399 sq., 410; 438, n. 3; 494, n. 1. Collation du — : 398.
- NOMBRES MAGIQUES : 440.
- NUIT, temps des spectres : 226 sq.
- NUPTIAL (hymne) : cf. *Sūryā*.

- OBLATION (mets et boissons d') :
 301-314. — consommés par les
 hommes, — soit prêtres, soit
 laïques : 278 sq., 307, 325.
 OBSCÈNES (rites) : 259, 334, 380,
 406, 431.
 OBSÈQUES : cf. *Funérailles*.
 OBSERVANCES du culte : 350-367,
 502 sq.
 OFFICIANTS : 326-339.
 OISEAUX : cf. *Présages*. Âmes
 incarnées en — : 481.
 OMBRE : 433; 449, n. 3.
 ONDINES : cf. *Apsaras*.
 OR : 68, 74.
 ORAGE : dieu de l' —, 29, 34, 42
 sq., 45, 111, 126, 141 sq., 148,
 189, 508, et cf. *Indra*; divinités
 de l' —, 186, 188 sq.; 206, n. 2,
 et cf. *Maruts, Parjanya, Ru-*
dra, Vāta, Vāyu.
 ORDALIE : 434, n. 4.

 PANIS : 119 sq.
pāpman : 412.
 PARADOXES : 4 sq.
 PARJANYA : 94, 188, 189 sq.
 PARVATA : 215.
 PAS (les sept) : 156, n. 1.
pati : 54.
 PEAU D'ANIMAL : 276 sq.; 340, n. 4;
 342, 395, 403, 410, 426. — d'an-
 tilope noire : 72, 340; 341, n. 2;
 421, 426.
 PÉCHÉS : cf. *Faute*. Confession
 des — : 272 sq., et cf. 276.
 PENSÉE (influx magique de la) :
 370.
 PERSES (sacrifice des) : 291, 293,
 308. Cf. *Avesta, Indo-Éra-*
niens.
 PĒTAVATTHU : 22; 457, n. 1; 477
 sq.
 PIÇĀCAS : 210, n. 2; 222 sq.
 PIED (trace du) : 410, 489.
 PIPRU : 130, 139.
 PLANÈTES : 161 sq.
 PLANTES : cf. *Arbres, Eau, Médi-*
caments. Génies des — : 215 sq.,
 224. — en tant que demeure des
 morts : 467, n. 2; 481.
 PLEUREUSES : cf. *Mortuaire (la-*
mentation).
 PLUIE (charme de) : 91, n. 5; 98,
 n. 5; 117, 304, 306, 359 sq., 377,
 380, 388 sq., 392, 407, 431, 432.
 POLYTHÉISME : 29, n. 1; 77 sq. Cf.
Hénothéisme.
 PŌTAR : 327 sq., 334, 337.
 PRAÇĀSTAR : 327 sq., 333.
prācitra : 280, n. 1.
prāisha : 333.
 PRAJĀPATI : 54, 182, 390, 404.
prātaranucaka : 174, 200, 331,
 369.
 PRATIPRASTHĀTAR : 327, n. 4;
 332, n. 6.
 PRAVARGYA : 66, n. 1; 313, n. 1; 352,
 n. 1; 357, 360, 382 sq., et cf. 74.
prāyaçcitta : 277.
 PṚÇNI : 61, 188, 306.
 PRÉMICES (oblation des) : 260, 380.
 PRÉSAGES : 63 sq.; 382, n. 1; 434
 sq.
 PRĒTA : 474 sqq.
 PRĒTRES : 3 sq., 55, et cf. *Offi-*
ciants, Purōhita, etc. Les —
 héros de légendes : 232.
 PRIÈRE : 26, 55, 268, 316 sq., 367-
 374. — aux défunts : 483.
 PSYCHOPOMPE : 194; 196, n. 1;
 450, 465 sq., 499.
 PURAM̐DHI : 53, 151.
 PURŌHITA : 54 sq., 319 sq.
purōnucākya : 330.
 PURŪRAVAS : cf. *Urçaçī*.
 PŪSHAN : 62 sq., 193 sq., 502.

 RAIE DES CHEVEUX (rite de la) :
 397.
 RĀJASŪYA : 312, n. 2; 403, 419.
 RĀKĀ : 201.
 RAKSHAS, RĀKSHASAS : 205, n. 4;
 222 sq.; 276, n. 3; 309 sq., 486.
 Cf. *Démons*, etc.
 RĀMA : 47, n. 2.
 RBHUS : 104, 197, 198 sq., 387, 389.
 REGARD : 411, 428 sq. Défense de
 diriger le — : 356, 412; 470, n. 3,
 et cf. *Retourner (se)*.
 RELIQUES : 486, n. 3.
 REMÈDES : cf. *Maladies, Médi-*
caments.
 RETOURNER (défense de se) : 286,
 412, 416, 493.
 REVENANTS : cf. *Âmes, Fantômes,*
Morts, Prēta, etc.

- RIG-VÉDA : 3 sq.
 RIVIÈRES : 42 sq., 115 sq., 169 sq., 204; 205, n. 4; 213, n. 3. Cf. *Sept.*
 RJIÇVAN : 130 sq.
 ROI (sacrifice offert par le) : 316 sq., 319 sq., 402 sq. Cf. *Sacre.*
 ROUE : 73; 90, n. 3; 133 sq., 404.
 ROUGE : 182, 306.
 RSHIS (les sept) : 235, 236; 455, n. 2. Cf. *Āngiras.*
 RTA : 25, 56, 121, 163 sq., 242 sq., 249, 254.
rtudecatās : 327, n. 2; 388, n. 3.
 RTVIJ : cf. *Officiants.*
 RUDRA : 52, 68, 181-188; 226, n. 2; 240, 250; 306, n. 6; 386, n. 2; 391, n. 2; 416. Culte de — : 257, 283, 285, 290, 302; 381, n. 1. — Tryambaka : 378.
 RUDRĀṆĪ : 184.
 SACRE DU ROI : 365, 403, 427; 428, n. 3; 443.
 SACRIFIANT : 315 sq.; 324, n. 3; 327. Cf. *Dikshā.*
 SACRIFICATEURS : cf. *Officiants.*
 SACRIFICE : 257-406, 509 sq. Bain du — : cf. *Acabhr̥tha.* Feux du — : cf. *Feux sacrés.* Le — chez les Indo-Européens : 29, n. 2. Le — cosmogonique : 235. Le — dans le Rig-Véda : 9; dans le Yajur-Véda, 14. Le — de substitution : 272, n. 2; 285, n. 4; 365, 502. Le — des dieux : 88, n. 3; 104, 269. Le — et la magie : 91 sq., 165, 266 sq., 273, 287 sq., 303 sq., 315, 374; 375, n. 1; 385, 391 sq., 394, 407 sq., 444 sq., 511. Le — sanglant : cf. *Animal.* Le — troublé par les démons : 229. Mets du — : cf. *Oblation.* Poteau du — : 75, 216.
 SAISONS (sacrifices et fêtes des) : 300, 376 sq. Cf. *Calendrier.*
 SĀKAMĒDHA (fête) : 64, 483.
 SANG dans le sacrifice : 279, 309.
 SARAMĀ : 62, 121 sq.
 SARANYŪ : 61.
 SARASVANT : 94, n. 4; 201, n. 2.
 SARASVATĪ : 204, 432.
sattra : 317; 386, n. 1.
 SAUTRĀMAṆĪ : 34, n. 1; 275, n. 1; 283; 314, n. 2; 315; 388, n. 2; 432.
 SAVITAR : 53, 196, 383, 390.
 SĀVITRĪ : 53, n. 4; 400.
 SEL : 351, 353.
 SEPT : — Ādityas, 156; — pas, 156, n. 1, et 395, n. 3; — prêtres, 327 sq.; — Rivières, 96, n. 5, et 115 sq.; — Rshis, cf. ce mot; — sœurs, 96; — tons : 96, n. 5.
 SERMENT : 272; 434, n. 4; 443 sq.
 SERPENTS : 184, et cf. *Ahi.* Culte des — : 57, 60, 70, 72; 293, n. 3; 381, 415, 481, et cf. 437, n. 4. Hommes — : cf. *Nāgas.*
 SÉSAME : 302.
 SEUIL : 472, n. 2.
 SILENCE : 351, 356.
 SINIVĀLĪ : 201.
 SĪTĀ : 47, n. 2; 215.
 SNĀTAKA : 356, 360.
 SOLEIL (et dieu du —) : 40 sq., 68, 89 sq., 133 sq., 141 sq., 154 sq., 158 sq., 162, 177 sq., 191, 202 sq., 360, 379 sq., 382 sq., 455 : cf. *Mitra, Savitar.* Déesse du — : cf. *Sūryā.* Observances relatives au — : 360 sq., 383. Symboles du — : 73, 404, 431.
 SOLSTICES (fêtes des) : 73, 379 sq.; 382, n. 1; 431 sq.
 SŌMA : 94, n. 5; 106, n. 2; 142 sq., 147-155, 179, 203, 207 sq., 312 sq., 335 sq., 387 sq., et cf. *Agni.* Rapt du — : 45, n. 1; 46, 148, 150 sq. SACRIFICE DE — : 8 sq., 18, 25 sq., 30, 87; 153, n. 2; 297, 328, 385-394.
 SONGES : 244, n. 1; 434, 436; 449, n. 3.
 SORCIERS : cf. *Magie.*
 SOURIRE : 366, 411.
 SOUTERRAIN (monde) : 465, et cf. *Enfer.*
 SPECTRES : cf. *Fantômes.*
 SPHYA : 421.
 SUBSTANCES NOCIVES : cf. *Fluides.*
 SUD, région des morts : 290; 291, n. 3; 467, n. 3. Feu du — : cf. *Feux sacrés.*
 SUDĀS : 140 sq., 236.
 SŪKTAVĀKA (formule) : 264.
 SUPPLICATION (sacrifice de) : 259 sq.
 SURĀ : 314.
 SŪRYA : cf. *Soleil.*
 SŪRYĀ : 154, 177 sq., 203. Hymne de — : 154, 396.

INDEX ALPHABÉTIQUE

- svadhā : 453, n. 2.
 SVARBHĀNU : 139.
 SYZYGIES : cf. *Lune*.
- TĀNŪNAPTRA : 282, 357; 428, n. 3; cf. *Alliance*.
 TĀPAS : 344 sq., 354, 363, 365, 411, 427, 436, 445.
 TAUREAU : 64 sq.
 TEMPÊTE : cf. *Orage*.
 TERRE (et divinités de la —) : 18, 202, 214. Cf. *Argile*.
 THRAETAONA : 120.
 TIR A L'ARC : 259, 380.
 TOILETTE de la barbe et des cheveux : 288, 361 sq., 397 sq.; 403, n. 2. Cf. *Raie*.
 TORTUE : 58, 71.
 TOTÉMISME : 71; 305, n. 3; 355.
 TRITA ĀPTYA : 119 sq., 135; 196, n. 3; 245, 424.
 TURVAÇA : 140.
 TVASHṬAR : 54, 113, 119, 196 sq., 306.
- UDALĀKĀÇYAPA : 483, n. 6.
 UPANAYANA : 109, 281, 289; 363, n. 1; 399 sq.
uparava : 430, n. 1.
 UPASTHĀNA : 369.
 UPAVAKTAR : 328, 333.
 URVAÇĪ : 29; 39, n. 4; 47, 105, 211, 213, 231, 234. Cf. *Apsaras*.
 USHAS : cf. *Aurore*.
- VĀC : 53.
 VACHE : 58, 60 sq.; 123, n. 2; 173, 302, et cf. *Aditi*, *Idā*, *Prçnt*.
 La — des obsèques : 492 sq. Mythe de la conquête des — : 29, 45, 56, 82, 92, 119 sq., 235, 269, 509. Urine de — : 418.
 VAHAKEN : 111.
 VĀJAPĒYA : 73, 282 sq.; 314, n. 2; 354, 404.
vajra : 93, 106, 118, 420 sq.
 VALA : 122.
 VARUṆA : 25; 27, n. 1; 30, 40 sq., 78 sq., 82, 103, 126, 136 sq., 155 sq., 235, 242 sq., 248 sq., 252 sq., 271, 272; 312, n. 2.
 347 sq., 377, 443, 456. Cf. *Mitra-Varuṇa*.
 VARUṆAPRAGHĀSĀS : 272, 376 sq.
 VASISHTHA : 234, 325, 339.
 VĀSTOŠHPATI : 54, 214, et cf. 52.
 VĀTA : 189.
 VĀYU : 189, 388.
 VEILLÉE : 341, n. 1; 351, 356; 386, n. 1; 417.
 VENT (dieux du) : cf. *Maruts*, *Orage*, *Rudra*, *Vāta*, *Vāyu*.
 VERETHRAGHNA : 24, 62, 111.
 VÉRITÉ (serment par la) : 443, n. 6.
 VEUVES (sacrifice des) : 311, n. 2; 501.
 VIANDE (manger de la) : 353, n. 3; 400.
 VICTIME : 160, 405, et cf. *Animal*.
 VIÇVĀMITRA : 204, 236.
 VIÇVARŪPA : 119; 196, n. 3.
 VIÇVĀVASU : 76, n. 3; 208, n. 2; 209 sq., 212.
vimuc : 195, n. 3.
 VISHṆU : 82, 116, 190 sq., 340.
 VIVASVANT : 101 sq., 232, et cf. *Yama*.
- VOCERO : cf. *Mortuaire (lamentation)*.
 VŒUX : 260.
 VṚSHĀKAPI : 144 sq.
vṛshōtsarga : 381, n. 1.
 VṚTRA : 61, 112 sq., 238. Cf. *Ahi*.
 VYAMA : 114, 135.
- YADU : 140.
yajamāna : cf. *Sacrifiant*.
 YAJUR-VĒDA : 12 sq., 331, et cf. 23, n. 2.
yajus : cf. le précédent.
yājyā : 330, 390.
 YAMA : 10, 25, 63, 103, 195, 208, 232 sq.; 235, n. 1; 305, 453, 454 sq.; et passim dans la section de la vie future, etc.
 YAMĪ : 208.
 YĀTU, YĀTUDHĀNA : 222 sq.
 YIMA : 232 sq., 455, 467.
- ZĀOTAR : 26, 291, 328 sq.
 ZOOLĀTRIE, ZOOMORPHISME : cf. *animaux*.

