

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE SEMESTRIEL

TOME 291

2003

NUMÉROS 1&2

SOMMAIRE

B. OUTTIER. François GRAFFIN (1905-2002)	1-4
E. CHOISNEL. Valentin Alexeïevitch JOUKOUSKI (1858-1918) <i>Un pionnier dans l'étude du soufisme</i>	5-16
F. MACOUIN. <i>Des figurines de toiture coréennes, les chapsang</i>	17-34
Y. YOSHIDA. <i>On the Origin of the Sogdian Surname Zhaowu</i> <i>昭武 and Related Problems</i>	35-67
P. SWENNEN. <i>Indo-iranien *aruná-</i>	69-96
É. PIRART. <i>L'Ardvahišt Yašt. Présentation, traduction, commen-</i> <i>taires et notes</i>	97-136
V. ELTSCHINGER. <i>La Vedāprāmāṇyasiddhi de Jitāri. Introduc-</i> <i>tion et traduction</i>	137-172
J. SILK. <i>Dressed for Success. The Monk Kāśyapa and Strate-</i> <i>gies of Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures</i>	173-219
R. MARMARA. <i>Comptes rendus du cimetière latin de Constan-</i> <i>tinople. Une source inconnue pour l'histoire de la latinité</i>	221-247
M. MOKRI. <i>Esthétique et lexique du corps humain dans la littéra-</i> <i>ture classique iranienne</i>	249-293
Y. BREGEL. <i>An Historical Atlas of Central Asia</i> , (Handbuch der Orientalistik, VIII: Central Asia, 9), Leiden: Brill, 2003, 109 p. par E. de la VAISSIÈRE	295-300
Société Asiatique Année 2002-2003. Séances de la Société Asiatique	301-322

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

INDO-IRANIEN *ARUNÁ-

PAR

PHILIPPE SWENNEN

§1. Mayrhofer traduit véd. *aruṇá-* par «rötlich, rotbraun» (EWA I, 113). Kellens et Pirart rendent av. *auruna-* par «rouge, fauve» (1990, 205). Leur traduction est habile, car par le premier sens proposé elle se rend à l'évidence: il s'agit d'un adjectif de couleur. Par le second, elle maintient sans le dire, en recourant à un jeu de mot sur le sens français de «fauve», la possibilité d'une signification autre que chromatique, conformément à une vieille hypothèse illustrée par Bartholomae (*auruna* «wild, ferus, saevus» 1904, 190). La sémantique de ce mot fait donc difficulté au niveau du comparatisme indo-iranien.

§2. Ce n'est pas l'étymologie qui fait problème. Les deux mots sont bien entendu les formes secondaires d'un seul vocable de l'ère indo-iranienne. Ce dernier est hérité du patrimoine indo-européen. Il s'agit de **ar-u-*, qui est connu par diverses formes attestant plusieurs dérivations possibles: **ar-u-* (scr. *aruṇá-*, *aruṣá-*), **ar-eu-dh-* (gr. ἐρεύθω, scr. *róhita-*, lat. *rūfus*), **ar-u-dh-* (gr. ἐρυθρός, scr. *rudhirá-*, lat. *ruber...*, cfr. Minard 1955, 38). C'est en un mot comme en cent un adjectif appartenant au groupe de mots qui décrivent les nuances de la couleur «rouge». Étymologiquement, cet adjectif signifie donc bien «rouge, rougeâtre».

§3. Ceci dit, le problème sémantique ne se pose pas seulement au niveau du comparatisme indo-iranien. L'interprétation chromatique de véd. *aruṇá-* fait manifestement difficulté si nous prenons à témoin les meilleures traductions de la RS. C'est particulièrement évident dans les «Études védiques et pāṇinéennes» de Louis Renou. Le grand indianiste français recourt à pas moins de huit adjectifs différents pour traduire

aruṇá-: «blanc» (RS 1.73.7, in vol. 12, p. 19), «doré» (9.78.4, vol. 9 p. 26), «rosé» (9.11.4, vol. 8 p. 9), «rose» (1.49.1, vol. 3 p. 28, 1.92.2 et 15, vol. 3 p. 31, etc...), «rougeâtre» (5.36.6, vol. 5 p. 78, etc...), «rouge» (1.121.3, vol. 17 p. 40), «couleur-fauve» (2.1.6, vol. 12 p. 40, 10.30.2, vol. 15 p. 127), «couleur d'aurore» (1.130.9, vol. 17 p. 44 etc...). C'est à «rose» que Renou recourt le plus souvent, et de loin. Toutefois, les autres choix surprennent par leur incohérence: si la plupart des adjectifs utilisés par Renou supposent une base de couleur rouge clair, certains ne rentrent même pas dans cette tonalité, comme «blanc», «doré», ou encore «couleur-fauve». Il est vrai que la situation du traducteur est particulièrement inconfortable: il s'agit de trouver le mot qui convienne pour qualifier la couleur du loup, de l'aigle, de la tige d'une plante, de l'aurore, des chevaux de celle-ci, et même du vent! Le nombre et l'hétérogénéité de ces référents suffisent à faire comprendre que la sémantique complète de l'adj. *aruṇá-* ne saurait être décrite sans faire l'analyse préalable de sa valeur poétique et symbolique. Commençons par étudier les occurrences de ce mot dans la RS. Nous verrons bien si les leçons tirées de l'examen de ces 35 attestations pourront être appliquées à l'Avesta, où *auruna-* n'apparaît que trois fois (Y 34.9, Yt 8.36 et 14.23).

§4. D'un point de vue statistique, *aruṇá-* dans la RS est avant tout l'adjectif de couleur désignant l'aurore ou les aurores. Ceci vaut pour l'adjectif simple comme pour certains composés. Ce constat s'appuie fondamentalement sur les attestations de *aruṇá-* au fém. Que ce soit au sing. ou au plur., toutes les occurrences de *aruṇí-* qualifient l'aurore. Il s'agit de neuf attestations sur les 35 dans la RS, soit plus du quart. En outre, puisque *aruṇí-* qualifie Uṣas dans 100 % des cas, il est permis de parler d'affectation exclusive de l'adjectif à la divinité, ce qui souligne un emploi formulaire conscient de la part des poètes. L'emploi de *aruṇí-* au sing. est le plus parlant, puisque l'adj. ne peut renvoyer qu'à un seul référent, dont l'ellipse éventuelle peut être levée grâce à l'analyse du contexte:

RS 4.1.16-17 a-b: *té manvata prathamám nāma dhenós*
trīḥ saptá mātúḥ paramāñi vindan |
táj jānatīr abhy ànūṣata vrā

*āvīr bhuvad aruñīr yaśāsā gōḥ ||
 néśat támo dúdhitam rócata dyaúr
 úd devyā́ uśáso bhānúr arta |*

«Ces (seigneurs) évoquèrent pour la première fois le nom de la vache-laitière; ils découvrirent les trois fois sept (noms) suprêmes de la mère. Reconnaisant cela, les troupes-féminines saluèrent-avec-enthousiasme. L'aurore rose se manifesta avec le (don) distinctif (émanant) de la vache. Disparurent (alors) les ténèbres sauvages, le ciel brilla, le rayon de l'aurore divine surgit.» (EVP III 2 sq.)

RS 4.14.3: *āvāhanty aruñīr jyótiṣāgān
 mahī́ citrá raśmíbhiś cékitānā |
 prabodhāyantī suvitāya devy
 uśá́ iyate suyújā ráthena ||*

«Circulant dans nos parages, l'(aurore) rose est venue, la grande, la merveilleuse (déesse) se signalant-au-loin par ses rayons. / La déesse Aurore, éveillant (les êtres), s'avance pour la bonne marche, avec un char bien attelé.» (EVP XIII 16)

Notons que dans cette traduction de Renou, il était inutile de faire apparaître «aurore» entre parenthèses dès le premier distique. Tout le vocabulaire employé y fait référence, notamment *aruñīr*. L'auditeur comprend immédiatement ce dont il est question. En outre, *jyótiṣā* a été oublié. Littéralement, le pada a devrait donc être traduit: «Arrivant en véhicule, celle qui est rose est venue par le truchement de sa lueur.»

Les exemples invoqués ici sont les plus sûrs. Toutefois, aucune des autres attestations de *aruñī-* dans la RS n'est ambiguë. On s'en convaincra en lisant les strophes 1.112.19, 121.3 et 140.13; 4.2.16; 10.15.7, 60.4 et 95.6.

§5. Les neuf attestations de *aruñá-* illustrant les formes féminines en *-ī-* de cet adjectif sont donc l'objet d'une affectation exclusive à l'aurore. Bien d'autres formes de *aruñá-* confirment que cette piste est la bonne. Voici un distique exprimant nettement que la couleur désignée par cet adjectif est celle de l'aurore:

RS 1.73.7 c-d: *náktā ca cakrúr uśásā vírūpe
 kṛṣṇám ca várṇam aruñám ca sám dhuḥ ||*

«(Les dieux) ont créé la nuit et l'aurore dissemblables: ils ont combiné la marque noire et la (marque) blanche (respectivement avec la nuit et l'aurore).» (EVP XII 20)

Ici encore, on peut reprocher à Renou d'enfoncer le clou avec une insistance excessive. La traduction qui en résulte s'en trouve en partie faussée. Le texte ne dit pas que le noir a été combiné à la nuit et le rose à l'aurore, toutes deux créées dissemblables. La strophe dit que la nuit noire et l'aurore rose ont été combinées l'une à l'autre. Nous verrons plus loin que la nuance n'est pas sans importance. Du reste, il est impossible de ne pas comprendre que c'est la nuit qui est noire et l'aurore qui est rose: il est donc vain d'axer la traduction sur ce fait.

Par association d'idées, il est permis de considérer les strophes prêtant la couleur *aruṇá-* aux bœufs et chevaux de l'aurore comme une autre illustration de cette identité entre le phénomène céleste et l'adjectif. En effet, ces animaux tirent la déesse en char au moment où elle se manifeste, lorsque ce n'est pas elle qui les attelle pour se mettre en chemin: leur couleur est donc bien celle d'Uṣas apparaissant à l'horizon dans le char qui la transporte. Les strophes exploitant cette image sont RS 1.92.15, 113.14 et 124.11; 2.34.12; 5.80.3; 6.64.3. Il faut toutefois insister sur le fait qu'il n'y a pas d'affectation exclusive sur ce point: les chevaux *aruṇá-* véhiculent également le Vent et les Maruts, comme en témoignent des strophes sur lesquelles il faudra revenir. Quoi qu'il en soit, *aruṇá-* qualifie directement ou indirectement l'aurore en 16 de ses 35 attestations, soit près de la moitié des cas. C'est plus qu'il n'en faut pour affirmer que, de toutes les traductions de Renou, «couleur-d'aurore» est la meilleure et surtout la plus prudente, «rose» constituant une bonne solution de repli pour éviter un pléonasmе.

§6. Comment dès lors pourrait-on expliquer les emplois de *aruṇá-* qualifiant des objets dont la couleur ne semble nullement comparable à celle de l'aurore? La réponse se trouve en germe parmi les remarques faites ci-dessus. L'adjectif féminin qualifie uniquement l'aurore. Cette affectation exclusive génère une évolution sémantique du mot, qui prend plusieurs valeurs possibles. Non seulement *aruṇá-* est la couleur de l'aurore, mais il en vient à désigner ce qui est associé au point du jour. Com-

mençons par examiner une strophe illustrant le glissement de sens de l'adjectif:

RS 1.92.2: *úd apaptann aruṇá bhānávo vṛhā*
 svāyújo áruṣīr gá ayukṣata |
 ákrann uṣáso vayúnāni pūrváthā
 rúṣantam bhānúm áruṣīr asísrayuḥ ||

«Les rayons roses se sont envolés à leur guise. Ils ont attelé les vaches rouges qu'il est facile de mettre sous le joug. Les Aurores viennent de faire les successions comme autrefois. Celles qui sont roses ont fixé le rayon rutilant (haut dans le ciel).»

Dans ce passage, il est sensible que l'adjectif *aruṇá-* concerne non seulement l'aurore elle-même, mais plus généralement tout ce qui concerne son temps, le moment où elle paraît. En l'occurrence, il qualifie en pada a les rayons de l'aurore, c'est-à-dire ceux du soleil, avant qu'il ait paru sur la ligne d'horizon. Les aurores sont ainsi réputées fixer le premier rayon. Il faut comprendre qu'elles le fixent dans le ciel à la verticale, comme l'illustrent les parallèles en RS 4.13.2 et 14.2 signalés par Renou (EVP III 34). Nous sortons ainsi du cadre de la description picturale et chromatique de l'aurore pour entrer dans un vaste ensemble de représentations spatio-temporelles où la déesse Uṣas joue un rôle fondamental de signal et de pivot. C'est ce qu'enseigne le pada c, où l'on affirme explicitement que les aurores marquent le passage du temps en le délimitant de manière à rendre sensible la succession de ses cycles. Il convient de rendre hommage à la lucidité de Renou, qui traduit *vayúna-* par «signe démarcateur, repère, articulation temporelle» (op. cit.). On ajoutera que ce choix ne consiste nullement à «perdre tout lien étymologique précis». Malgré les réticences de Mayrhofer (EWA II, 510), *vayúna-* paraît ne pouvoir être que le dérivé primaire en *-una-* de *VÍ* «suivre, poursuivre». C'est à la fois la trace d'un passage que relève celui qui suit ou traque une proie et le signal marquant le début d'un nouveau cycle temporel repartant du même point que ses devanciers. Ce dernier sens explique la quasi synonymie de *vayúna-* avec *ṛtú-* (EVP III 34). Ce thème de la délimitation du temps par l'apparition de la lumière est d'ailleurs développé au cours de ce même hymne. On prendra à témoin les trois distiques suivants:

RS 1.92.4 c-d: *jyótir víśvasmai bhúvanāya kṛṇvatī
 gávo ná vrajám vy uṣā āvar támaḥ ||*

«En faisant la lumière pour l'univers entier, l'Aurore a ouvert les ténèbres comme les vaches (voient s'ouvrir leur) enclos» (EVP III 31).

RS 1.92.5 a-b: *práty arcī rúṣad asyā adarṣi
 ví tiṣṭhate bád̄hate kṛṣṇám ábhvam |*

«Sa flamme rutilante s'est fait voir à nouveau. Elle s'étend, refoule l'informaté noire.» (op. cit.)

RS 1.92.6 a-b: *átāriṣma támasas pārám asya
 uṣā uchántī vayúnā kṛṇoti |*

«Nous avons franchi l'autre rive de ces ténèbres. L'Aurore en luisant fait les marques distinctives.» (op. cit.)

Peut-on espérer textes plus explicites? L'œuvre de l'aurore consiste à marquer le temps en le faisant jaillir de la nuit informe, c'est-à-dire dénuée de limites. Offrir les marques et repères qui permettent de mesurer le temps et de reconnaître la succession des cycles naturels est le propre de l'ordre lumineux. On note au passage le caractère superficiel, pour ne pas dire illusoire, d'une opposition entre temps cyclique et temps linéaire. Dans la RS, ces temps ne sont pas plus opposés que ne le sont *rtú-* et *vayúna-*.

§7. Que représente précisément l'aurore dans ces extraits? Un moment de transition fugitif où les ténèbres sont déjà vaincues et déchirées mais où le soleil n'a pas encore paru: l'apparition de l'astre diurne n'est encore qu'une promesse. C'est ce que finira par évoquer l'adjectif *aruṇá-*, si étroitement associé à l'aurore que les formes féminines sont, nous l'avons dit, une de ses épithètes à affectation exclusive. De «rose», il en vient ainsi à revêtir le sens de «auroral». Ceci compris, font alors sens un certain nombre d'occurrences où l'emploi du mot est apparemment énigmatique. C'est en particulier le cas des passages où l'adjectif paraît avoir pour improbable fonction de définir la couleur du vent. Un cas au moins est incontestable:

RS 2.1.6: *tvám agne rudró ásuṛo mahó divás
 tvám sárdho márutam pṛkṣá iṣiṣe |*

*tvám vātair aruṇair yāsi śamayās
tvám pūṣā vidhatāḥ pāsi nú tmānā ॥*

«Toi, ô Agni, (tu es) Rudra, le dominateur du grand ciel; toi, la force-armée des Marut; tu disposes de la force-comblante (desdits Marut); / toi, tu vas avec les vents de couleur-fauve, (apportant) le salut à la famille (humaine); toi (en qualité de) Pūṣaṇ, tu protèges spontanément ceux (te) servent (*sic*)» (EVP XII 41).

La strophe dit textuellement que le vent est de couleur rose, ce qui ne signifie bien entendu rien. Fort des remarques faites plus haut, il est cependant possible de trouver une solution qui explique ce passage tout en renouvelant la compréhension habituelle de *aruṇá-*, y compris sur le plan comparatif. Si «tu vas avec les vents roses» est incompréhensible, «tu vas avec les vents auroraux» est beaucoup plus acceptable, d'autant que le contexte et les passages parallèles encouragent cette hypothèse. En effet, dans la longue liste que constituent les strophes 3 à 7 de RS 2.1, 6c ne peut avoir que deux sens. D'une part, Agni pourrait être identifié à Vāta. Si tel était le cas, ce dernier serait probablement au singulier et, plus sûrement encore, au nominatif. Puisque ce n'est pas le cas et que cette liste n'est jamais interrompue gratuitement, il ne reste plus qu'une seule interprétation acceptable: les vents auroraux qu'accompagne le feu sont les Marut eux-mêmes.

§8. Que les Marut soient identifiés à des vents porteurs de nuages n'a rien d'un phénomène isolé. On retrouve explicitement l'image en AS 4.15.7. Ce sont en fait les vents qui apportent les nuages de pluie, ce qui, soit dit au passage, renforce la base comparative les rapprochant des Fravaṣi avestiques: les deux troupes ont au moins en commun de convoier les nuages portant les pluies et d'exercer leur compétence au niveau du domaine clanique (scr. *vís*, av. *vis-*), ce qui est trop pour être mis sur le compte du hasard. Que par ailleurs les Marut soient roses ou auroraux est solidement établi par le corpus rig-védique. On en trouve notamment l'affirmation explicite dans le deuxième livre de la RS:

RS 2.34.12-13: *té dásagvāḥ prathamā yajñám ūhire
té no hinvantūśāso vyūṣṭiṣu |
uśā ná rāmīr aruṇair āporṇute*

*mahó jyótiṣā śucatā́ góarṇasā ||12||
té kṣoníbhir aruṇébhīr nāñjībhī
rudrá́ ṛtásya sádaneṣu vāvṛdhuḥ |
niméghamānā́ átyena pájasā
suścandrām vārṇam dadhire supéśasam ||13||*

«Ces (Marut) qui (donnent) dix vaches, ils ont les premiers véhiculé le sacrifice: qu'ils nous aiguillonnent lors des éclaircissements de l'aurore! / Comme l'Aurore (découvre) les nuits avec (ses chevaux) roses, (la troupe mârutienne) découvre (les vaches enfermées) grâce à (sa) lumière brillante, riche en vaches, puissamment (12). Ces Rudra ont grandi dans les séjours de l'Ordre, (accompagnés) de troupes-féminines comme de (leurs) roses ornements-luisants. / Laisant-se-répandre (la pluie) grâce à leur nature (qui est celle de) coursier(s), ils ont assumé une couleur très éclatante, très décorante (13)» (EVP X 27).

Ces deux strophes affirment que la troupe des Marut se présente au moment où brillent les aurores, et pour ainsi dire dans leur société. C'est alors que les pluies se mettent à tomber. On sent dans ce passage que les strophes à l'aurore dépassent la description du phénomène quotidien pour se référer à un cycle plus long, qui serait celui du retour, sans doute annuel, des pluies. Que l'invocation des pluies se fasse au point du jour est à nouveau rendu certain par le texte lui-même:

RS 5.63.6: *vācam sū mitrāvaruṇāv írāvatīm
parjanyaś citrām vadati tvíṣīmatīm |
abhrá vasata marútaḥ sū māyáyā
dyām varṣayatam aruṇām arepásam ||*

«C'est alors un discours plein de suc, ô Varuṇa-Mitra, éclatant, redoutable, qu'énonce Parjanya. Les Marut se vêtent de nuées, et cela grâce au prestige (de l'Asura). Faites pleuvoir le ciel rougeâtre, (en sorte qu'il) libère de souillure!» (EVP V 79).

Cette strophe énonce à nouveau la venue espérée d'une saison des pluies. On décrit le phénomène météorologique auquel on souhaite assister, dans le but évident de le provoquer par le pouvoir magique de la prière. La parole de Parjanya est bien entendu le tonnerre. Les Marut paraissent, revêtus de nuages. Mitra et Varuṇa peuvent alors faire pleuvoir. On leur demande de faire tomber la pluie d'un ciel auroral sur le sacrifiant sans souillure. L'adjectif *arepásam* n'a pas de valeur résulta-

tive. Il exprime au contraire une valeur concessive. On demande aux deux dieux de faire pleuvoir ce ciel qui, au petit matin, reste désespérément dépourvu de tache, c'est-à-dire vide de tous ces nuages que l'on voudrait voir arriver et se déverser sur les semis: «Faites pleuvoir ce ciel matinal, même s'il est sans nuage». On ne peut rester insensible au remarquable syntagme *dyām aruṇām*. L'emploi de l'adjectif conforte l'idée d'un usage décrivant aussi bien une couleur qu'une heure du jour. Le français connaît une tournure analogue dans l'expression désuète «à la brune», qui signifie «au crépuscule, au point du jour». Le fait majeur est cependant le suffixe de féminin attesté en cette strophe, car *aruṇā-* est un hapax dans la RS. Sa raison d'être me paraît désormais aller de soi. Dès l'instant que *aruṇā-* devait qualifier un autre nom féminin que celui de l'aurore, la seule manière de préserver l'affectation exclusive de *aruṇī-* était de choisir l'autre suffixe féminin possible pour tout adjectif de couleur, *-ā-*. On mesure la force contraignante de la règle des affectations exclusives dans le formulaire auquel recouraient les poètes. Il s'agit d'une véritable clé de lecture des textes, d'un cadre que les poètes n'avaient pas le droit de quitter.

§9. Pour en finir avec les emplois de *aruṇā-* relatifs aux Marut, ces vents matinaux chargés de nuées gorgées d'eau, il reste à relever trois passages. RS 1.88.2 et 5.57.4 s'en servent pour désigner la couleur de la robe des chevaux de ces dieux. Dans le premier cas, on décompose complètement le syntagme:

RS 1.88.2 a-b: *tè'ruṇébhīr vāram ā piśāṅgaiḥ*
 śubhé kām yānti rathatúbhīr āśvaiḥ |

«Ces (dieux) vont à leur gré avec (leurs) chevaux roses, dorés, dépassant (la vitesse) des chars, pour (un spectacle de) beauté» (EVP X 21).

RS 5.57.4 dit la même chose en recourant en pada c aux composés *piśāṅgāśvā aruṇāśvā*. Il est évident que ce passage est construit sur le précédent (Swennen 2002, 165). Par ailleurs, les Marut sont aussi qualifiés en 8.7.7 par l'énigmatique composé *aruṇāpsu-*, sur lequel je n'ai aucune suggestion nouvelle à faire. Ce mot connaît quatre autres attestations, où il qualifie toujours l'aurore (1.49.1, 5.80.1, 8.5.1, 8.73.16).

§10. Profitons de ce que nous en sommes aux composés pour signaler un autre cas problématique, *aruṇáyuj-*:

RS 6.65.2: *ví tād yayur aruṇayúgbhir áśvaiś*
 citrám bhānti uśásaś candrārathāḥ |
 ágraṃ yajñásya bṛható náyantīr
 ví tá bādhante táma úrmyāyāḥ ||

«Elles ont passé, ces (ténèbres), avec leurs chevaux attelés de rose. Les Aurores aux chars dorés brillent de manière éclatante. En conduisant la tête du haut sacrifice, elles écartent les ténèbres de la nuit.» (EVP III 85)

Comme on le voit, Renou pense que le hapax *aruṇáyuj-* qualifie les chevaux des ténèbres. Je ne comprends pas sur quoi repose cette conviction. En 6.65.1d et 2d, *támas-* apparaît au sing.:

RS 6.65.1: *eṣá syá no duhitá divojáḥ*
 ksitīr uchántī mánuṣīr ajīgaḥ |
 lyá bhānúnā rúsatā rāmyásv
 ájñāyi tirás támasaś cid aktún ||

«Voici donc cette fille (du ciel), née du ciel. En luisant elle a éveillé les établissements humains, elle qui avec son rayon rutilant, dans les nuits (mêmes), s'est laissé discerner par delà les ombres des ténèbres.» (op.cit.)

Il est dès lors infiniment peu probable qu'elles soient soudainement le sujet elliptique d'un verbe au pluriel, *ví yayur*, placé entre ces deux attestations. On doit au contraire comprendre que les ténèbres sont le complément direct, *tād*. Ce sont donc les aurores qui sont sujet du distique tout entier. Le verbe *ví yayur* suggère une traversée en char qui a pour effet de mettre en pièces l'opacité des ténèbres.

RS 8.7.23: *ví vṛtrám parvaśó yayur*
 ví párvatān arājīnaḥ |
 cakrāñá vṛṣṇi paúnsyam ||

«Ils ont traversé Vṛtra, (le brisant) par morceaux, tra(versé) les montagnes (qui sont ainsi rendues) sans éclat, / en accomplissant l'acte-mâle propre au taureau.» (EVP X 48)

Ce passage mérite d'être mis en parallèle avec 6.65.2. Une meilleure compréhension de l'image poétique fondamentale commune aux deux strophes en résulte. Il s'agit les deux fois de déchirer les ténèbres en en

faisant jaillir la lumière qu'elles contiennent. Je comprends simplement le premier distique de 8.7.23 comme suit: «Ils ont mis l'obstacle en pièces, de même les montagnes, désormais sans lumière (intérieure)». L'émission de la lumière provient d'un déchirement des ténèbres qui est aussi leur transpercement (image sexuelle du taureau dans la strophe aux Marut). On énonce ainsi la conviction que les lumières sont originellement contenues par les ténèbres, représentant l'état originel indifférencié que modifie l'intervention démiurgique menée par Indra et ses nombreux acolytes.

Ce point éclairci, il est également certain que *aruṇayúgbhir áśvaiḥ* désigne les chevaux de l'attelage des aurores, et non ceux des ténèbres. Le premier terme du syntagme est problématique, comme le rappelle Salvatore Scarlata (1999, 423 sq.). Toute la question est de savoir si le deuxième membre de composé, *-yúj-*, est de nature nominale ou verbale. Je penche nettement pour la première hypothèse. La RS atteste abondamment un nom-racine *yúj-*, «compagnon de joug» que rien n'interdit de reconnaître ici. Le syntagme *aruṇayúgbhir áśvaiḥ* signifierait ainsi «grâce aux chevaux dont les compagnons de joug sont roses». La tournure, qui revient à dire que tous les chevaux sont de cette même couleur, est d'une évidente préciosité que justifient sans doute des impératifs métriques. Je comprends donc le premier distique de 6.65.2 de la façon suivante: «Les Aurores ont mis en pièces ces (ténèbres) grâce aux chevaux dont les compagnons de joug sont roses, elles brillent avec éclat, elles dont les chars sont dorés».

§11. Notons au passage que l'hypothèse d'un *yúj-* verbal n'a rien d'absurde. Si cette solution ne semble pas la meilleure au niveau de la philologie de la RS, il est possible qu'elle ait été envisagée suffisamment tôt pour avoir suscité le personnage Aruṇa, cocher du soleil, dans la poésie épique. Il s'agit en effet d'un acteur des mythes cosmogoniques du MBh. Son rôle de cocher est justifié par la nécessité de contrôler les humeurs colériques du dieu soleil en prenant le contrôle de son char, c'est-à-dire de ses trajets célestes et donc de ses cycles. Le petit mythe épique d'Aruṇa a d'ailleurs cet intérêt de résumer le sens que l'adjectif pouvait revêtir dès la poésie védique. Il n'est pas seulement «le rose». Il est le cocher qui par son intervention précoce instaure l'Aurore, c'est-à-

dire cette période de transition entre jour et nuit, où le soleil paraît doucement sur la ligne d'horizon sans créer d'incendie. Cette brève légende illustre peut-être la justification mythologique d'une situation perçue comme un apparent paradoxe par un peuple encore peu savant en astrologie: c'est au moment où le soleil est le plus près des hommes sur la ligne d'horizon, au moment où il semble le plus proche car le plus gros, au moment enfin où sa couleur évoque le plus celle du feu que sa chaleur est la moins forte. D'après le mythe d'Aruṇa, cette douce transition de la nuit au jour via l'aurore était perçue de façon positive.

§12. Ces digressions sur les Marut et les composés nous ramènent aux derniers passages relatifs aux vents auroraux. Deux passages restent à examiner. Le premier d'entre eux ne nous éloigne pas du formulaire des strophes aux Marut:

RS 1.134.3: *vāyúr yuñkte róhitā vāyúr aruṇá*
 vāyũ ráthe ajirá dhurí vólhave
 váhiṣṭhā dhurí vólhave |
 prá bodhayā púramdhiṃ
 jārá á sasatím iva |
 prá cakṣaya ródasī vāsayoṣásaḥ
 śrávase vāsayoṣásaḥ ||

«Vāyu attelle les deux rouges, Vāyu (attelle) les deux roses. Vāyu (attelle) au char les deux prompts, au joug pour aller en char, les deux meilleurs au joug pour aller en char. Éveille la fécondité, comme l'amant l'endormie. Fais voir les deux visages, fais briller les aurores. Fais briller les aurores pour la renommée.»

Cette strophe présente l'intérêt statistique d'offrir de l'adjectif étudié l'unique attestation au duel relevée dans la RS. Pour le reste, elle ne permet guère d'enrichir la présente démonstration. En effet, *aruṇá* pourrait indifféremment être remplacé par *aruṣá* (1.94.10, 2.10.2). Il est permis de reconnaître dans ces attelages rouges et roses ceux des Marut. Les vers b et c parlent en revanche du char d'Indra (3.35.2, 5.56.6). Une allusion érotique, qui évoque aussi l'allumage du feu par friction d'une baguette sur une planchette, conduit ensuite à l'apparition des aurores. Vāyu est présenté comme la divinité régissant ces passages, donc en

effet comme cette divinité du temps reconnue par Pirart (2002, 167-194), encore que les passages parallèles confirment l'ancienneté de la confusion entre Vāyu et Vāta (1.94.10). Rien de neuf donc. Le passage suivant est bien plus fécond:

RS 10.168.1: *vātasya nú mahimānaṃ ráthasya
rujānn eti stanáyann asya ghóṣaḥ |
divispṛḡg yāty aruṇāni kṛṇván
utó eti pṛthivyá reṇúm ásyān ||*

«(Je) pro(clame) la grandeur du vent, de son char: sa clameur tonitruante va dévastant. Touchant au ciel, il avance, faisant les roses, et va de par la terre, dispersant la poussière.»

Cette strophe attire l'attention parce que *aruṇāni* est une forme substantivée. Cet exceptionnel changement de nature confirme bien que le contenu conceptuel du mot n'est pas complètement décrit par la définition chromatique de l'habituel adjectif en fonction d'épithète. On aurait tort en effet de supposer une simple ellipse du référent. Le contexte et les passages parallèles permettent d'aller plus loin. L'idée maîtresse de la strophe, celle de la clameur dévastant tout sur son passage, est connue d'autres hymnes. Dans un poème chantant Bṛhaspati, elle est développée au cours des strophes que voici:

RS 4.50.4-5: *bṛhaspátiḥ prathamám jáyamāno
mahó jyótiṣaḥ paramé vyòman |
saptásyas tuvijátó ráveṇa
ví saptáraṣmir adhamat támāṃsi || 4 ||
sá suṣṭúbhā sá íkvatā gaṇéna
valám ruroja phaligám ráveṇa |
bṛhaspátir usríyā havyasúdaḥ
kánikradad vávaṣatīr úd ājat || 5 ||*

«Dès sa naissance au plus haut ciel de la grande lumière, Bṛhaspati, (le dieu) aux sept bouches et sept rênes, de robuste race, souffla les ténèbres dans un hurlement. Lui, (avec la troupe) qui scande bien, lui, avec la troupe aux strophes, a dans un hurlement dévasté la caverne barrant les eaux (?). Bṛhaspati a fait sortir les (vaches) roses qui adoucissent les offrandes, hennissant vers les mugissantes.»

La strophe 10.168.1 apparaît comme une variation sur le thème archaïque de l'hymne à Br̥haspati du livre 4. La clameur du vent avance en dévastant (*rujānn eti*). Il manque en 10.168.1 b un complément direct que 4.50.4-5 énonce. Par son fracas (*ráveṇa*), Br̥haspati souffla les ténèbres (*adhamat támāṃsi*) et surtout dévasta la caverne (*valāṃ ruroja*). Le point commun entre ces deux souffles n'est pas tant leur nature que leur conséquence: tous deux produisent un effet qui est défini par le recours à la racine verbale *RUJ* «dévaster». Cette destruction démantèle les ténèbres et permet l'apparition des lueurs aurorales. Les deux passages adoptent à cet égard des points de vue différents dont la complémentarité nous permet de franchir une nouvelle étape dans l'analyse de l'adjectif *aruṇá-*. Bien sûr 4.50.5 c-d est explicite en parlant de vaches rouges et aurorales. L'essentiel pourtant n'est pas dans cette image banale et récurrente. De 4.50.4 à 10.168.1, la dialectique de la succession des ténèbres et des lueurs aurorales est tout entière exprimée par le simple recours au neutre pluriel. Tandis que d'un côté on souffle les ténèbres (*adhamat támāṃsi*), de l'autre on crée des choses aurorales (*aruṇáni kṛṇvān*). Or, les deux aspects de cette action sont indissociables. La nature substantive dont *aruṇá-* est exceptionnellement revêtu en 10.168.1c est justifiée par le genre (neutre) et le nombre (pluriel). Les *aruṇáni* sont le pendant des *támāṃsi*.

§13. Ce constat est porteur d'une nouvelle implication. L'adjectif *aruṇá-* n'est pas seulement le mot par lequel on tente de définir la couleur de l'aurore. Il désigne également le temps que représente celle-ci, un moment indissolublement lié à la nuit ténébreuse. C'était le sens profond de 1.73.7d, déjà cité au §6: *kṛṣṇám ca várṇam aruṇám ca sám dhuḥ* «on a lié ensemble la couleur noire à la rose». Cette expression apparemment banale prend désormais tout son sens. Le poète décrit la succession des couleurs du ciel. Il proclame que le noir est lié au rose. L'adjectif *aruṇá-* est celui qui par sa seule présence cristallise toute une cosmologie. Parce que ses formes féminines sont une affectation exclusive de la déesse Aurore, il finit par vouloir désigner les heures qui appartiennent à celle-ci. Il se laisse alors traduire par «auroral», ou mieux encore par «crépusculaire». Il importe en effet de noter que 1.73.7d ne parle pas uniquement du lever du jour. La solidarité entre les

deux couleurs se vérifie aussi bien le soir que le matin, ce que les strophes laissent rarement comprendre, compte tenu de fait que les hymnes à Uṣas parlent généralement du lever du jour. La RS reflète cependant une idéologie archaïque de l'harmonie des phénomènes célestes rendue palpable par leur succession homogène. Cette homogénéité a un aspect chromatique: entre la clarté du jour et la noirceur de la nuit se trouve toujours une période intermédiaire dont l'épithète générique est *aruṇá-*. La compréhension correcte de cette idéologie permet de lire sans peine la strophe que voici, extraite de l'hymne à la nuit:

RS 10.127.3: *nír u svásāram askṛta*
 uṣāsaṃ devy āyatī |
 āpéd u hāsate támaḥ ||

«En advenant, la déesse (Nuit) a relayé sa sœur, l'aurore. Elle laisse les ténèbres derrière elle.»

Cette strophe ne contient aucun des apparents paradoxes qui gênaient Renou (EVP III 32 et XV 138). La nuit relaie sa sœur car Uṣas peut aussi bien désigner la fin du jour que son début, même si seul ce dernier est l'objet des hymnes explicitement dédiés à la déesse Aurore. Quant à l'opposition entre nuit et ténèbres, elle tient à une différence de niveau. Tandis que *támas-* désigne les ténèbres originelles du chaos, celles qui prirent fin avec l'intervention démiurgique d'Indra, celles qui contenaient les lumières sans les laisser briller, *rātrī-* n'est que la période éclairée d'étoiles qui offre le repos entre deux journées, limitant l'obscurité par la lueur des astres. Les ténèbres sont désormais limitées à la nuit noire qui est le temps du sommeil, et atténuées par les étoiles:

RS 10.127.2 c: *jyótiṣā bādhate támaḥ |*

«Par sa lueur elle écarte les ténèbres.»

RS 10.127.7: *úpa mā pépiśat támaḥ*
 kṛṣṇám vyàktam asthita |
 uṣa ṛṇéva yātaya ||

«Sur moi sont tombées les palpables ténèbres, noires (et pourtant) chamarrées. Aurore, règle-les comme des dettes!»

§14. En dépit de son caractère tardif et spéculatif, l'hymne à la nuit illustre fidèlement l'idéologie archaïque de la succession harmonieuse

des cycles crépusculaire, diurne et nocturne. Que *aruṇá-* puisse avoir pour fonction de désigner ou qualifier les périodes crépusculaires peut être vérifié à travers ces attestations où le sens «rose» est impossible, et pour la compréhension desquelles l'hymne à la nuit est si important. Il existait à époque indo-iranienne ancienne une vraie poésie de ce temps intermédiaire, dont le formulaire conventionnel aimait notamment à évoquer les oiseaux rapaces:

RS 10.127.5: *ní grāmāso avikṣata |*
 ní padvānto ní pakṣīṇaḥ |
 ní śyenāsaś cid arthīnaḥ ||

«Les groupes-humains sont-allés-reposer, re(poser aussi) les (animaux) munis de pattes, re(poser) les (animaux) munis d'ailes, / re(poser) les aigles mêmes qui vont à leur but.» (EVP XV 138)

Dans cette strophe qui, comme celle qui la précède, détaille les conséquences de la venue de la nuit après le crépuscule, développant ainsi le thème de RS 10.127.3, il est explicite que le coucher du soleil et la disparition de la lumière diurne ramènent les aigles à leur nid. On comprend dès lors pourquoi ces oiseaux peuvent être qualifiés par l'adjectif *aruṇá-*, surtout s'il s'agit d'une métaphore du soleil levant. C'est toujours cette même période intermédiaire qui est évoquée:

RS 10.30.2 a-c: *ádhvaryavo haviṣmanto hí bhūtá*
 áchāpá itoṣatīr uṣantaḥ |
 áva yás cáṣṭe aruṇáḥ suparṇáḥ |

«O officiants-manuels, soyez porteurs de l'oblation, allez vers les Eaux consentantes, (vous-mêmes étant) consentants, / (ces eaux) sur lesquelles l'aigle auroral pose son regard!» (d'après EVP XV 127)

RS 10.55.6: *śákmanā śákó aruṇáḥ suparṇá*
 á yó maháḥ sūraḥ sanád ánīlaḥ |
 yác cikéta satyám ít tán ná móghaṃ
 vásu spārhám utá jétotá dátā ||

«Plein de force, l'aigle auroral, ce grand héros qui est sans nid depuis le commencement, c'est-à-dire depuis qu'il fit voir la vérité, contraire de la vanité, fut conquérant et donateur de richesse désirable.»

Renou avait déjà remarqué que l'aigle auroral de 10.30.2 était une métaphore du soleil (op.cit): ceci est inhérent à l'image du regard tombant sur les eaux de la cuve à soma, laquelle représente l'océan originel. C'est encore plus sensible en 10.55.6: le grand oiseau sans nid qui fait voir la vérité à l'aube des temps est forcément le soleil. L'interprétation morale de cette image suggère en outre l'illumination au sens propre que constitue pour le poète ou le croyant la distinction entre vérité et vanité. Dans la RS tardive, le syntagme *aruṇáh suparṇáh* (placé en finale pour des raisons métriques) ne peut donc vouloir dire «aigle rouge» ou «aigle rose». Il s'agit d'une métaphore fondée sur le comportement des ces grands rapaces qui volent presque toute la journée, planant à la recherche d'une proie ou d'une charogne. Leur comportement consiste en fait à s'envoler dès le point du jour, profitant des courants provoqués par le lever du soleil pour s'élever à l'essor. Le coucher du soleil rend inutile l'acuité visuelle de ces rapaces diurnes. Ils redescendent alors vers leur nid. C'est ce qui était suggéré dans l'hymne à la nuit, en 10.125.7. Les deux strophes attestant *aruṇáh suparṇáh* fondent leurs images ésotériques sur ces analogies entre le soleil et l'aigle qui s'envole au petit matin.

§15. Sans recourir exactement aux mêmes formules, l'Avesta a conservé cette description du vol des rapaces en lui gardant intacte sa fraîcheur poétique. L'extrait que voici confirme les informations déjà collectées dans la RS et permet même d'y voir plus clair.

Yt 14.19-21: *ahmāi haptathō ājasat̥ vazəmnō vərəθraynō ahuraδātō mərəyahe kəhrpa vərəynahe uruuatō adara.naēmāt̥ pišatō upara.naēmāt̥ yō vaiiqm asti āsištō rəṅjištō frauuazəmnanqm (19) hō aēuuō uštānuuatqm išuua. vasma... yō vazaitē zaršaiiamnō ayraqm usaiṅtīm ušāṅhəm axšafni xšafnīm isəmnō asūiri sūirīm isəmnō (20) vīgāthō marəzaṭ̥ kaofanqm barəšnauuō marəzaṭ̥ gairinqm jafnauuō marəzaṭ̥ raonqm saēniš marəzaṭ̥ uruuaranqm vaiiqm vācim susrušəmnō...(21)*

«La septième fois, Vərəθrayna, instauré par Mazdā, vint vers lui sous la forme de l'oiseau rapace enserrant (?) par en-dessous et broyant par au-dessus, qui est le plus rapide et le plus agile des oiseaux de proie. Lui seul parmi les vivants rejoint la flèche dans son vol (...) qui, tout excité, vole

vers la première aurore luisant, désirant un repas pour le soir, lui qui n'a pas de repas pour le soir, désirant un repas pour le matin, lui qui n'a pas de repas pour le matin. Il frôlait les gorges des collines, il frôlait les hauteurs des montagnes, il frôlait les profondeurs des vallées, il frôlait les cimes des arbres, cherchant à entendre le chant des oiseaux.»

Ce passage avestique, dont l'analyse grammaticale a été améliorée par Kellens (1984, 241) et par Pirart (1999, 492), rencontre les strophes védiques sur deux points, qui doivent donc être hérités. D'une part, on y dit que l'oiseau vole matin et soir, précisant que ce sont les moments auxquels il recherche le plus activement sa nourriture. Cette dernière indication porte d'ailleurs vraisemblablement une allusion à des faits rituels. On pense en particulier à l'agnihotra, qui se célèbre lui aussi matin et soir dans le culte domestique védique: l'oiseau enseigne-t-il des temps liturgiques à Zaratuštra? D'autre part, on souligne que l'oiseau se met en vol avec joie dès que l'aurore brille (*ayraṃ usaiṇtīm ušāṇhəm*), c'est-à-dire matin et soir, car il est mû par son désir de trouver ses repas, apparemment des oiseaux qu'il détecte à leurs chants. Le découpage du texte implique en effet que les deux *isəmnō* dépendent de *vazaitē*, et non des quatre *marəzaṭ*, dont la participiale est également reportée en finale (*susrušəmnō*). L'oiseau s'envole dès que brille l'aurore pour se procurer ses deux repas. Il y a donc deux aurores ou deux crépuscules, l'un le matin et l'autre le soir. Cette phrase avestique rejoint presque parfaitement l'hymne à la nuit de la RS. Puisque les besoins de la démonstration ont exigé de quitter fugitivement celle-ci, poursuivons cette escapade en nous tournant cette fois l'AS, qui confirme à sa manière les dires de l'Avesta:

AS 13.2.36: *uccā pātantam aruṇāṃ suparṇām |*
 mādhye divās tarāṇiṃ bhrājamānam |
 pāsyaṃa tvā savitāraṃ yām āhūḥ |
 ājasraṃ jyōtir yād āvindad ātriḥ ||

«Puissions nous te voir, aigle auroral volant tout là-haut, brillant de ta traversée au milieu du ciel, toi que l'on nomme Savitar, la clarté ininterrompue qu'a trouvée Atri.»

Jamais dans la RS Savitar ne porte l'épithète *aruṇá-*, même de manière indirecte. Cette strophe s'avère donc précieuse: il est en effet connu que le dieu «impulseur» n'a pas pour fonction de faire se lever le

soleil, mais de donner les incitations qui font se succéder le jour et la nuit, le travail et le repos. Il est comparable à l'aigle crépusculaire, c'est-à-dire le soleil qui se lève puis se couche, le rapace qui s'envole dès l'aube et retourne le soir à son nid.

§16. Nous sommes désormais en mesure d'offrir du mot étudié une description sémantique complète. L'adjectif *aruṇá-* est bien un adjectif de couleur nommant une nuance de rouge. C'est le sens qui est immédiatement perceptible dès le début de la RS et qui le reste tout au long de la littérature sanscrite. Dans la RS, il est toutefois sujet aux conventions poétiques précises qui contribuent à forger le formulaire de la collection. En particulier, les formes féminines *aruṇī-* font l'objet d'une affectation exclusive à la déesse aurore, Uṣas. Dès lors, le sens du mot se trouve modifié car il entre dans le système d'ellipses et d'homologies qui sert de socle à la composition de tout hymne védique. À force de désigner la couleur de l'aurore, *aruṇī-* en vient à désigner Uṣas elle-même, puis toute la période de temps que celle-ci représente. Le sens de l'adjectif n'est alors plus compréhensible que si le phénomène auroral lui-même est correctement appréhendé, c'est-à-dire si l'idéologie védique de l'alternance des différents cieux est bien analysée. Deux éléments sont d'une importance capitale. Le premier est que Uṣas ne nomme pas seulement l'aurore matinale, mais aussi le crépuscule du soir. Le deuxième, intimement lié au précédent, est que la cosmologie védique archaïque ne repose pas sur une opposition dualiste entre jour et nuit, mais sur une représentation du ciel consistant en une succession harmonieuse de trois temps: le jour, le crépuscule et la nuit. Matin et soir, le jour et la nuit sont séparés l'un de l'autre par cette période intermédiaire qui voit le ciel rougeoier. Par glissements sémantiques successifs, certains objets et phénomènes sont qualifiés par *aruṇá-* non parce qu'ils sont rouges, mais parce qu'ils apparaissent à la période intercalée entre jour et nuit. C'est notamment le cas du vent et des grands rapaces, que l'AS identifie à Savitar en un raccourci particulièrement explicite.

§17. À n'en pas douter, c'est ce même sens qui justifie les deux attestations que voici, pour autant que leur caractère ésotérique en permette l'analyse:

RS 1.105.18 a-d: *aruṇó mā sakí'd vṛkaḥ*
pathá yántaṃ dadárśa hí |
új jihīte nicáyyā
táṣṭeva pṛṣṭyāmayí |

«Une fois, le loup auroral m'a vu aller par le chemin. Après (m') avoir observé il se dresse, comme un charpentier ayant mal aux côtes.»

Si l'énigme ne se laisse pas résoudre, il est désormais clair que l'épithète du loup fait référence au caractère nocturne du prédateur. On voit le loup au crépuscule, le soir parce qu'il se montre lorsqu'il approche des villages, le matin parce qu'il se retire dans la forêt. Il est en quelque sorte le pendant de l'aigle. L'un se montre quand l'autre s'en va. C'est là encore un enseignement de l'hymne à la nuit:

RS 10.127.6: *yāváyā vṛkyàṃ vṛkaṃ*
yaváya stenám ūrmye |
áthā naḥ sutárā bhava ||

«Écarte la louve (et) le loup, écarte le voleur, ô Ondulante! / Et sois heureuse à franchir pour nous!» (EVP XV 138)

Tandis que la nuit a ramené les hommes au village et les oiseaux au nid, le loup et le voleur sortent. Tous deux sont probablement craints parce qu'ils comptent piller les troupeaux. Le loup «rose» désigne dès lors celui qui se met en mouvement dès que vient le crépuscule du soir. C'est le cas où *aruṇá-* est le plus proche du sens apparent de l'Avesta, compris par «fauve». Nous y reviendrons sans tarder. Il est cependant opportun de remarquer dès à présent le caractère potentiellement péjoratif du mot: est crépusculaire ce qui n'est déjà plus diurne ni civilisé.

§18. Par ailleurs, la même épithète qualifie une fois le dieu Indra:

RS 1.130.9 a-b: *súraś cakráṃ prá vṛhaj jātá ójasā*
prapitvé vácāṃ aruṇó muṣāyatī |

«Il a arraché la roue du soleil, (ce dieu) né avec une force-formidable. Lors de la course il dérobe la parole (du démon), (lui le dieu) couleur-d'aurore.» (EVP XVII 45)

Ici encore, le passage est trop allusif pour se laisser totalement analyser. Du reste, épuiser des thèmes comme ceux qu'aborde ce simple dis-

tique nous emmènerait bien loin de notre propos: il ne s'agit de rien moins que de la mythologie d'Indra. La meilleure glose développant l'image de la roue du soleil se trouve dans les chapitres 90 et 91 de MBh VIII, narrant la mort de Karṇa. On sait qu'en ces circonstances dramatiques son adversaire, Arjuna fils d'Indra, en vient à représenter une véritable divinité du temps. Lorsque la roue de son char se bloque dans la terre, image fondée sur le disque solaire s'enfonçant en apparence dans le sol sur la ligne d'horizon, Karṇa est abattu par Arjuna en un duel qui récapitule les différents cycles temporels. Karṇa a pour finir la tête tranchée, cette décollation représentant elle aussi le soleil couchant. Il est plausible que le distique cité renvoie aux mêmes idées, ayant bien sûr Indra pour acteur. On peut comprendre qu'un Indra intervenant au crépuscule brise la roue du soleil et installe la nuit tout en privant durant celle-ci les démons de parole. Quoi qu'il en soit, si certaines métaphores doivent être élucidées, la présence conjointe de *aruṇá-* et de l'image de la roue solaire suffit à confirmer que nous nous trouvons bien dans la période intermédiaire séparant le jour de la nuit.

§19. C'est presque à titre de rebut que doivent être envisagées les dernières attestations de *aruṇá-*, celles qui figurent dans des strophes relatives au soma. Les difficultés se trouvent à deux niveaux très différents. Le premier résulte de l'absence de support matériel. L'incapacité dans laquelle nous restons d'identifier avec certitude la plante qui servait à préparer la liqueur d'immortalité nous empêche aussi de savoir si *aruṇá-* pourrait éventuellement qualifier la couleur de cette plante. Certains passages donnent en effet l'impression que *aruṇá-* est la couleur authentique de la plante à soma, que ce soit de sa tige (7.98.1, 10.94.3) ou même de son jus (9.78.4). Intuition correcte ou fausse piste? La réponse reste à trouver. Par ailleurs, les strophes à soma, comme celles au feu, reposent sur une telle cristallisation des homologues rituelles que le support précis de l'allusion en est rendu délibérément impalpable. Le soma est-il *aruṇá-* parce qu'il rouge (9.11.4, 10.144.5), parce qu'il est préparé à l'aurore (9.40.2 et/ou 45.3) ou parce que sa plante est non domestiquée (8.101.6)? Les poètes ont grand soin de ne pas nous le laisser comprendre, sauf peut-être lorsqu'une allusion au pressurage matinal transparait à travers un lexique évoquant le soleil levant (9.40.2 en par-

ticulier). Le sentiment que les différents sens possibles se superposent jusqu'à ne plus être distincts est toutefois plutôt rassurant: c'est sur cette sorte de précipité de toutes les métaphores possibles que reposent ces strophes et la virtuosité que leur composition suppose chez les poètes.

§20. Les trois attestations avestiques de *auruna-* peuvent maintenant être analysées. Il apparaît immédiatement que la description détaillée du contenu sémantique de leur équivalent védique permet de résoudre l'énigme de l'apparente divergence de sens entre textes iraniens et textes indiens. L'une de ces attestations appartient au corpus vieil-avestique, les deux autres se trouvent dans les Yašt. Les passages récents sont les plus faciles à comprendre.

Yt 8.36: *tištrīm... yazamaide yim yārə.caršō mašīiehe ahuraca xratugūtō aurunaca gairišācō siždraca rauuascarātō uziiō-rəntəm hispōsəntəm huiiāriiāca daḡhauue uzjasəntəm dužiiāiriāca (...)*

«Nous sacrifions à Tištrya qui, mettant en mouvement les maîtres qui accroissent la force mentale, les bêtes sauvages qui vont par la montagne et les fauves qui vont en liberté, regarde les semilles annuelles de l'homme et se lève avec une bonne année pour le pays, ou une mauvaise» (Kellens 1974, 1116).

Yt 14.23: *ahmāi aštəmō ājasat̄ vazəmnō vərəθraynō ahura-dātō maēšahe kəhrpa aurunahe srīrahe niuuas-takō.sruuahe.*

«La huitième fois, Vərəθrayna instauré par Mazdā vint vers lui sous la forme d'un beau bélier sauvage aux cornes recourbées.»

Les extraits invoqués aux §15, 16 et 17 ainsi que les commentaires qui en ont été faits permettent désormais de rendre compte du bien-fondé de la traduction de av. *auruna-* par «fauve, sauvage». Les animaux sauvages sont en fait les animaux «auroraux», c'est-à-dire ceux que l'on voit à l'aurore parce qu'ils sont les premiers à se manifester au point du jour (comme les rapaces) ou les derniers à disparaître à ce moment pour mieux reparaître au coucher du soleil, lorsqu'ils s'approchent à nouveau des villages et des troupeaux dont ils sont les pillards. D'après la RS, ces derniers sont notamment les loups. Dans les strophes védiques comme

dans les Yašt, le mot n'a de valeur ni péjorative ni méliorative. Il qualifie en effet indifféremment les rapaces (très positivement connotés dans les deux cultures) et Vərəθrayna ou des prédateurs nocturnes comme les loups (forcément plus inquiétants). Lorsqu'il est porteur de ce sens, av. *auruna-* n'est pas traduisible par un adjectif français précis, car il recouvre une catégorie mentale et une représentation de l'ordre naturel qui nous sont étrangères. S'agissant des prédateurs, la traduction par «nocturne» serait partiellement exacte. S'agissant des rapaces, «diurne» serait en revanche inapproprié. Les locuteurs de l'indo-iranien ancien sous-entendaient probablement que seuls sont diurnes les animaux domestiques, en particulier le bétail, car ils vivent au même rythme que l'homme, dont l'activité rituelle et l'adhésion à l'ordre voulu par les dieux font de lui l'être diurne par excellence. S'il n'existe en revanche pas d'animal nocturne par excellence, c'est que les poètes indo-iraniens ne rendent pas compte de la nuit, dont ils rejettent le caractère chaotique rappelant le monde des ténèbres antérieur à l'intervention démiurgique fondamentale. Yt 8.36 montre d'ailleurs que *auruna-* ne renvoie pas seulement à un moment, un temps. Il renvoie aussi à un lieu: les animaux ainsi nommés (*aurunaca* est substantivé) sont ceux qui habitent les montagnes. Il faut comprendre qu'ils ne vivent ni sur les terres cultivées ni sur les pâtures régies par les lois que patronne Miθra. Si *auruna-* désigne des animaux étrangers au monde des hommes, il signifie aussi que ces mêmes animaux appartiennent bien à l'ordre naturel voulu par les dieux. C'est en ce sens un mot dont le contenu sémantique est important, puisque c'est lui qu'utilisent les locuteurs des parlers indo-iraniens anciens pour intégrer la vie sauvage à leurs représentations.

§21. L'unique attestation du même mot dans les textes vieil-avestiques se situe sur un plan différent, ne fût-ce que parce qu'il qualifie une catégorie divine et non animale:

Y34.9: *yōi spəntəm ārmaitīm, θβahiiā mazdā bərəxδəm vīdušō*
 duš.šiiəoθanā auuazazaṭ, vaṇhēuš əuuistī manəḥō
 aēibiiō maš ašā siiazdaṭ, yauuaṭ ahmaṭ aurunā xrafstrā

«Ceux qui, ayant de mauvais actes (rituels) et n'ayant pas trouvé la divine Pensée, abandonnent le bénéfique déférence dont celui qui te connaît sait les mérites, ô Mazdā, le (mauvais) chef éloigne de ceux-là les harmonies

aussi loin que les infects (dieux) fauves (les éloignent) de nous.» (Kellens-Pirart 1988, 127)

Kellens et Pirart énoncent clairement dans leur commentaire que les *aurunā xrafstrā* sont les *daēuuā*, comme on le voit en Y34.5 (1991, 118). Notons du reste que ce même commentaire rend la syntaxe de la phrase plus aisément compréhensible que la traduction qui en est donnée. L'adverbe *yauuat* ouvre une subordonnée dont le verbe serait *siazdat* «il éloigne» s'il était exprimé. Le syntagme *aurunā xrafstrā* est le complément direct de ce verbe sous-entendu, c'est-à-dire que *aurunā* est bien à l'accusatif, tandis que *xrafstrā* ne saurait dès lors être nominatif pluriel (malgré 1990, 231). En clair, l'idée énoncée est la suivante: «De même que le mauvais chef n'ayant pas trouvé la bonne pensée éloigne des siens les harmonies par ses mauvais choix rituels, notre bon chef ayant trouvé la bonne pensée éloigne les démons par ses bons choix rituels et attire la faveur de Mazdā». En cette occurrence, l'art du poète consiste à établir sa comparaison avec une habileté telle qu'il lui suffit d'énoncer le complément direct du deuxième membre de la comparaison pour faire tenir toute la phrase. Le stratagème ne peut fonctionner que si la comparaison repose sur un total parallélisme syntaxique: de part et d'autre, le chef est au singulier, tandis que les choix rituels, les actes, leurs bénéficiaires et surtout les compléments directs sont au pluriel. Ainsi *aṣā* n'est-il au pluriel que par parallélisme avec *aurunā xrafstrā*. Dans ce contexte vieil-avestique, le contraste des nombres exprime aussi que le bon choix est celui du dieu unique, Mazdā.

Il serait hors de propos de se lancer dans une longue glose argumentée de ce passage. Un tel développement ne consisterait d'ailleurs qu'à répéter des choses connues en matière de mythologie mazdéenne. On se reportera en particulier aux principaux articles que Kellens a dédiés à la doctrine vieil-avestique: les conclusions en sont considérées comme des acquis. En faisant le choix de la bonne opération rituelle et de l'adhésion au bon camp, celui de Mazdā, le prêtre est guidé par sa bonne pensée et son bon avis. En faisant ce choix, il est fidèle à sa Fravaši, qui se trouvait dès l'aube des temps du côté de Mazdā, lorsque celui-ci mit en ordre un monde matériel destiné à provoquer le conflit entre Angra Manyu et Spənta Manyu, dont ce dernier sortirait nécessairement vainqueur à la fin des temps. Le prêtre reproduit rituellement le choix originel de son

âme immatérielle dans une perspective eschatologique. Je suis donc d'accord sans réserve avec Kellens et Pirart lorsqu'ils écrivent «La nouvelle conception du rituel est à la fois conservatrice, en ce qu'elle présente la cérémonie comme un rite d'hospitalité, et novatrice, en ce qu'elle lie indissolublement sacrifice et eschatologie» (1988, 35).

§22. Je souhaite par contre nuancer l'affirmation suivante: «L'instauration d'un rituel diurne implique que le sacrifice a changé de philosophie. C'est le signe que, pour l'homme gâthique, le sacrifice rendu aux dieux n'a plus pour but, comme l'*agnihotra* védique, de garantir le retour de l'aurore» (op.cit. 33). D'une part, il est contestable que l'*agnihotra* serve à faire venir l'aurore: il accompagne le soleil à son coucher et son lever. Surtout, il n'est pas certain que l'innovation gâthique soit fondée sur l'articulation d'un culte diurne et d'un développement de la doctrine eschatologique du sacrifice. La véritable originalité mazdéenne consista peut-être à émettre le postulat d'une divinité supérieure préexistante à sa propre intervention démiurgique, c'est-à-dire une divinité éternelle. En donnant pour rôle premier à la création de séparer le bon camp du mauvais pour détruire ce dernier, la doctrine mazdéenne reporte au début des temps la responsabilité du choix, d'où le concept si complexe de la *Fravaši*. En Inde, Indra inaugure le temps par sa propre naissance, mais il n'est pas préexistant à sa création: toute la difficulté pour les poètes de la RS consiste justement à énoncer la simultanéité des événements. S'il y a sur ce point une divergence fondamentale entre Inde védique et Iran mazdéen, le socle des pratiques rituelles est cependant probablement hérité. Le sacrifice a toujours été une activité fondamentalement diurne et le point du jour a toujours été le moment privilégié pour (ré)affirmer son appartenance confessionnelle. C'est ce que trahit le syntagme *aurunā xrafstrā*. Les démons sont infects et auroraux parce que c'était à l'aube que le bon choix rituel de l'officiant les éloignait de ceux qui s'en remettaient à sa connaissance de la bonne pensée.

§23. Paradoxalement, ce passage vieil-avestique est moins orthodoxe que ceux des *Yašt*. Il s'agit en effet d'un fossile de la représentation archaïque du ciel, là où le système dualiste mazdéen renforce l'opposition binaire entre jour et nuit et abandonne le troisième temps et sa divi-

nité, la déesse Aurore. Il est à ce titre encore plus précieux que les deux autres passages. J'ai décrit le contenu sémantique de l'adjectif indo-iranien *aruná-* dès le §16, avant même d'avoir lu les passages avestiques: le matériel védique suffisait en effet à analyser l'évolution et l'enrichissement progressifs du sens de ce mot. Les attestations avestiques apportent quant à elles des indications précises d'ordre diachronique. Comme le prouve la RS, c'est parce que la forme féminine *arunī-* est exclusivement affectée à l'aurore que *aruná-* «rouge, rose» finit par pouvoir signifier «auroral, crépusculaire», d'où enfin «sauvage, fauve». L'Avesta n'illustre que les sens secondaires, mais jamais le sens étymologique, ce qui ne peut s'expliquer que d'une seule façon. Dès l'époque de composition des Gâthâs, cette évolution sémantique était déjà achevée. Les strophes de la RS reflètent donc une réalité héritée, tant du point de vue des représentations que de celui du formulaire poétique. Il existait dès la période indo-iranienne commune une déesse Aurore dont l'adjectif **arunī-* était l'épithète à affectation exclusive. La célébration et le culte de cette déesse ont disparu dans le monde mazdéen pour plusieurs raisons simultanées: affirmation du culte unique de Mazdâ, cristallisation de représentations dualistes symbolisées sur le plan cosmique par l'opposition des ciels diurne et nocturne sans transition harmonieuse, redéfinition de l'eschatologie. C'est à ce dernier niveau que la déesse Aurore a survécu à travers la figure de la *daēnā*, âme féminine et aurourale qui fait se lever sur le défunt les lumières illimitées de l'au-delà mazdéen.

ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES.

- AS = Atharvavedasamhitā: translated into English with a critical and exegetical commentary by William Dwight WHITNEY, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1905, réimpr. Delhi 1962.
- BARTHOLOMAE 1904 = Christian BARTHOLOMAE, «Altiranisches Wörterbuch. Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten», Berlin.
- KELLENS 1974 = Jean KELLENS, «Les Noms-Racines de l'Avesta», Wiesbaden.
- KELLENS 1984 = Jean KELLENS, «Le verbe avestique», Wiesbaden.
- KELLENS-PIRART 1988, 1990, 1991 = Jean KELLENS et Éric PIRART, «Les textes vieil-avestiques» (3 vol.), Wiesbaden.

- MAYRHOFER, EWA = Manfred Mayrhofer, «Etymologisches Wörterbuch des Altindo-arisches», I.Band (1986-1992), II.Band (1992-1996), Heidelberg.
- MINARD 1955 = Armand MINARD, «Manfred MAYRHOFER. — *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1953. Fasc. 1 et 2. In – 8°, XXXV + 128 p.», BSL 51 (Compte-Rendus), 34-39.
- Pirart 1999 = Éric Pirart, «Les Métamorphoses de Vṛthragna», *Journal Asiatique* 287/2, 465-522.
- Pirart 2002 = Éric Pirart, «Le dieu iranien Zarvan et la figure indo-européenne du Temps», *Ollodagos XVI*, 167-194.
- RENOU, EVP = Louis RENOU, «Études védiques et pāṇinéennes», Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne (Série in-8°), 17 vol., 1955-1969.
- RS = Ṛgvedasamhitā: «Die Hymnen des Rigveda», Ed. Theodor AUFRECHT, Bonn 1877.
- Scarlata 1999 = Scarlata 1999, «Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda», Wiesbaden.
- Swennen 2002 = Philippe Swennen, «Notes d'onomastique indo-iranienne ancienne» in *Iran, Questions et Connaissances (Actes du IVe congrès européen des études iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999)*, Vol. I: *La Période Ancienne. Textes réunis par Philip Huyse*, Paris, 163-174.
- Y = Yasna: K.F. GELDNER, «Avesta. The Sacred Books of the Parsis» (vol. I: Prolegomena, Yasna), Stuttgart, 1886.
- Yt = Yašt: K.F. GELDNER, «Avesta. The Sacred Books of the Parsis» (vol. II: Vispered and Khorda Avesta), Stuttgart, 1891.

RÉSUMÉ

En sanscrit, *aruṇá-* signifie «rouge, rose». En avestique, l'érudition occidentale traduit *auruna-* par «fauve, sauvage». En apparence, rien ne justifie cette incompatibilité sémantique entre deux mots dont l'équivalence étymologique est pourtant évidente et touche de surcroît un domaine lexical sensible, celui des adjectifs de couleur. Le présent article résout l'équation par l'étude du formulaire poétique. L'examen attentif des strophes du Rig-Véda montre que la forme féminine *aruṇī-* est une épithète exclusive de la déesse Aurore (Uṣas). Cet usage systématique a infléchi le contenu sémantique de l'adjectif *aruṇá-*. Au-delà de sa valeur chromatique, il désigne dans les poésies du Rig-Véda le temps intermédiaire liant le jour à la nuit. C'est le moment où se confondent fugitivement le chaos ténébreux et l'ordre diurne, le monde sauvage et la vie domestique. L'Avesta ne conserve pas de texte dédié à l'aurore ni de forme féminine de

auruna-. Il atteste toutefois des traces diffuses de la poétique de l'aurore qui montrent son caractère hérité. Si *auruna-* paraît vouloir dire «sauvage», c'est parce que son contenu sémantique est semblable à celui du Rig-Véda, qui illustre donc plus précisément que l'Avesta les opinions de la période indor-iranienne commune.

Mots-clés: Avesta, Rig-Véda, Uşas, scr. *aruṇá-*, av. *auruna-*.

SUMMARY

In sanscrit, *aruṇá-* means «red, pink». In Avestan, occidental scholars translate *auruna-* by «wild». Nothing apparently explains this semantic incompatibility between two words whose etymological equivalence is obvious and affects the important field of colour adjectives. This article solves the problem studying the poetic formulas. A precise reading of the Rig-vedic stanzas shows that the feminine form *aruṇí-* is always attributed to the goddess Dawn (Uşas). This systematic use modified the meaning of the adjective *aruṇá-*. Beyond its chromatic value, it indicates in the Rig-vedic poetries the intermediate time linking day and night. It is the time when chaos and harmony, wild world and domestic life are temporeously mixed. The Avesta contains no text dedicated to Dawn and no feminine form of *auruna-*. However, it shows a few cautious traces of this poetics of Dawn, proving its inherited aspect. If *auruna-* seems to mean «wild», this is because it has the same meaning as in the Rig-Veda, which represents then the old Indo-iranian opinions more precisely than the Avesta does.