

Philippe Swennen

## Portrait du cheval sacré dans la religion védique

### 1. Introduction

§1. De nombreux chevaux peuplent les pages des Védas. On s'en aperçoit dès les strophes de la RV : plusieurs centaines d'entre elles invoquent, vantent, décrivent ou désirent les chevaux les plus divers. Certains sont individualisés, mais le fait est exceptionnel. D'autres sont vaguement caractérisés, en général par la couleur de leur robe. Il est par exemple fréquemment fait mention des deux chevaux alezans (*hári-*) du dieu Indra. La plupart enfin sont la contrepartie espérée en échange du sacrifice, les acteurs anonymes d'une compétition quelconque (généralement une course de chars), l'incarnation métaphorique de la divinité chantée par l'hymne (principalement dans les strophes à Soma et Agni).

§2. La variété des cérémonies rituelles nécessitant la présence de chevaux ou comportant une course d'attelages ne contribue nullement à l'allègement de cet abondant matériel. Elle permet à peine de dresser une typologie. On ne peut douter que le cheval sacrificiel immolé au cours de l'*aśvamedha* et celui que chantent, parfois sur un mode ésotérique, les hymnes RV 1.162 et 163 n'en sont qu'un : ce sont précisément ces textes que l'on récite lors de la mise à mort par étouffement de l'étalon sacré. On suppose, sans plus de certitude, que les quelques hymnes vantant *Dadhikrāvaṇ* (RV 4.38-40) ont trait à une victoire remportée lors d'un *vājapeya*. Les choses ne vont toutefois pas de soi. Ces strophes chantent un cheval particulier : le rituel dénaturé du *vājapeya* décrit par les *brāhmaṇas* et *śrauta sūtras* ne connaît quant à lui que des attelages. Or, il est impossible de comprendre en première lecture des *brāhmaṇas* ou *śrauta sūtras* à quel membre de l'attelage correspond *Dadhikrāvaṇ*. Enfin, il est bien malaisé de trouver dans la RV le modèle originel de ces chevaux chargés d'assurer le transport du feu d'un foyer à un autre lors de la cérémonie d'*agnyādheya*.

§3. Quant à l'étalon blanc nommé *Uccaiṣravas* qui, dès les premiers livres du MBh, jaillit de la mer de lait barattée par les dieux, s'agit-il d'une création littéraire nouvelle ou a-t-on renommé un étalon sacré issu de la poésie védique? La réponse n'est accessible que par le truchement de recoupements intertextuels s'appuyant sur la description épique de l'*aśvamedha* qui occupe

la presque totalité du 14<sup>ème</sup> livre du MBh (*āśvamedhika parva*).

§4. On s'étonnera donc de la légèreté avec laquelle plusieurs spécialistes écrasent ce volumineux dossier pour le ramener qui à un portrait simpliste, qui à une pratique culturelle centrale. WENDY DONIGER O'FLAHERTY portraiture le cheval sacré indo-européen en risquant un parallèle pourtant désespéré entre la jument immolée dans certaines cérémonies celtes décrites par Giraud de Cambrie, mort en 1220, et Saranyū, divinité védique (1980, 149-280). Les faits celtes du 13<sup>ème</sup> siècle consistent à exiger d'un roi en cours d'intronisation qu'il s'unisse à une jument qui sera ensuite immolée, puis cuite, et enfin partagée lors d'un banquet offert à l'assemblée. De Saranyū, on sait que dans son désir d'échapper aux assiduités de Vivasvant, elle se substitua une épouse postiche nommée Chāyā (« l'ombre »), avant de fuir sous la forme d'une jument. Après que Chāyā lui eut donné pour premier fils Manu, le premier homme, Vivasvant se métamorphosa en étalon pour rejoindre Saranyū, qui engendra les deux jumeaux divins appelés Aśvin (« ayant des chevaux »).

Sur base de ces éléments disparates, WENDY DONIGER O'FLAHERTY prétend restituer à la fois le culte et le mythème originels de la culture indo-européenne commune. Elle énonce comme suit ce qu'aurait pu être (mais n'a peut-être jamais été) le mythe originel :

« A goddess in the form of a white mare or a water bird assumed human form and mated with an aging sun king. Impregnated by him through her mouth, she gave birth to hippomorphic twins, male and female, who incestuously begat the human race. The goddess or her evil black alter ego injured or threatened to devour her children or the king. She then disappeared » (1980, 149).

Du côté de la pratique rituelle, c'est à l'ouest qu'il faut chercher les coutumes les plus authentiques. L'usage ancien consistait pour le (futur) roi-soleil à s'unir symboliquement à une jument que l'on sacrifiait aussitôt. L'*āśvamedha* indien repose sur une permutation des rôles (l'étalon sacré mis à mort féconde symboliquement la reine, épouse du sacrifiant) témoignant de la prise de pouvoir par les hommes dans la société guerrière des Indo-aryens.

§5. Dans cette entreprise structuraliste consistant à rendre synonymes des textes se contredisant pourtant radicalement, rein n'emporte la conviction du lecteur. En premier lieu, il est sûr que l'énoncé mythique proposé par WENDY DONIGER O'FLAHERTY ne correspond pas aux textes : l'union de Vivasvant et de Saranyū est celle de deux chevaux, et non celle d'un homme et d'une jument. Le rite irlandais ne correspond donc pas au mythe védique. Ensuite, il paraît invraisemblable que l'authentique sacrifice de cheval indo-européen

ait été préservé jusqu'au 13<sup>ème</sup> siècle en Irlande, contre de nombreux autres témoignages où l'on immole toujours un étalon (ce qui est le cas en Inde, mais aussi à Rome et en Iran). On ne trouve dans l'abondante littérature védique relative à l'aśvamedha aucun indice permettant de supposer l'antériorité d'un culte ou d'une immolation de jument. Celles que l'on présente à l'étalon peu avant sa mise à mort (Dumont 1927, 136 § 435-438) ne doivent remplir qu'une mission, explicitement décrite par les textes : susciter son excitation de sorte à le faire hennir (ce qui est d'ailleurs assez facile, puisque le mâle a été tenu à l'écart des femelles durant un an et rendu de la sorte très nerveux). Par ailleurs, aucun texte décrivant la cérémonie de l'aśvamedha ne prend pour référence le mythe de Saraṇyū et Vivasvant.

§6. Quant à ce récit, il apparaît bien téméraire de l'ériger en témoin fidèle d'une strate ancienne des représentations védiques. Saraṇyū est à la fois tardive et marginale dans les strophes de la RV. Elle n'a aucun équivalent dans l'Avesta. Elle ne suscite apparemment aucun développement rituel et est oubliée par le MBh. On peut se demander si cette légende n'est pas une création secondaire destinée à justifier le nom Aśvin. La RV comporte en effet dans les vieux livres familiaux des passages laissant entendre que les dieux jumeaux sont nés de deux pères différents (Pirart 1990, 260 sqq.). Je suis enclin à penser que le MBh confirme cette hypothèse. On sait que Mādrī, la deuxième épouse de Pāṇḍu, ne fut autorisée qu'à une seule utilisation du *mantra* de Kuntī permettant d'évoquer un dieu pour en avoir un enfant. Désirant rentabiliser au mieux ledit *mantra*, Mādrī évoqua les Aśvins afin d'avoir deux enfants, qui seront Nakula et Sahadeva (MBh 1.115.15-19). Ce stratagème n'a apparemment étonné aucun commentateur moderne. Il suppose pourtant que les auteurs du MBh soient bien ignorants des causes de la gémellité. Il est toutefois possible de rendre cohérente l'initiative de Mādrī en l'inscrivant dans une logique mythique. Si, comme le pense Pirart, les inséparables Aśvin ont la même mère mais deux pères différents intervenus approximativement au même moment, Mādrī a pu penser que les dieux jumeaux perpétueraient à son profit ce trait propre aux conditions de leur naissance. Dans le mythe de Saraṇyū, la paternité unique des jumeaux, biologiquement naturelle, n'en serait donc pas moins mythologiquement suspecte. Originellement, la gémellité divine résultait de l'union d'une femme avec deux divinités masculines.

§7. Le même type de reproche peut être fait à Georges Dumézil. Dans son approche de la mythologie indo-européenne par le biais de la trifonctionnalité, il classe les faits d'après une méthode réputée structuraliste, mais il ne les explique pas. C'est dans « Rituels indo-européens à Rome »

(1954, 73-91) que Dumézil résume le mieux l'opinion qu'il se fait de la place du cheval dans la religion indo-européenne. Au niveau de la première fonction (souveraineté juridique et religieuse), le cheval est connecté au dieu et/ou au groupe social qui illustrent la moitié sombre et inquiétante de cette fonction (Varuṇa en Inde, Jupiter et les Luperques à Rome). Il fait partie des attributs de cette face sombre, mais ne constitue jamais l'offrande immolée pour cette divinité. La face claire et amicale de la première fonction semble par contre dépourvue de tout contact avec le cheval (Mitra en Inde, Dius et le flamine dial à Rome). Dans la grille de lecture tri-fonctionnelle, le cheval est avant tout une divinité de la deuxième fonction (attribution guerrière). Les cérémonies religieuses axées sur la compétition entre chars et le sacrifice du plus rapide des coursiers exaltent les succès d'opérations guerrières et ont pour divinité dédicataire le dieu guerrier par excellence (Mars à Rome, Indra en Inde). Elles ont pour but de célébrer les succès d'opérations militaires ayant permis de protéger le pays et les cultures (donc la troisième fonction) contribuant de la sorte à la maturation des récoltes, à la prospérité du corps social et au renouveau des forces de fécondité. Cette analyse, reposant sur une étude approfondie du cérémonial romain de l'Equus October, vaut aussi pour l'aśvamedha védique, variante indienne du même modèle rituel indo-européen.

§8. Que ce soit chez Georges Dumézil ou chez WENDY DONIGER O'FLAHERTY, l'habileté avec laquelle le matériel est présenté ne parvient pas à masquer la légèreté des analogies et les lacunes d'une méthodologie qui n'explique jamais pourquoi certains témoignages sont plus que d'autres dignes d'intérêt. Sans Giraud de Cambrie, WENDY DONIGER O'FLAHERTY donnerait-elle autant d'importance à Saraṇyū ? Sans sa théorie de la deuxième fonction, Dumézil comparerait-il l'Equus October à l'aśvamedha ? Les deux comparatismes sont fondés sur le même type d'analogie toute faite, et présupposent d'ailleurs tous les deux la même erreur : il semblerait que le témoignage indien soit par essence le plus représentatif de la culture indo-européenne. Tout se passe comme si l'aśvamedha illustrait le cœur des représentations védiques relatives au cheval et comme s'il témoignait de ce fait d'un culte indo-européen.

§9. En premier lieu, c'est le sujet de recherche qu'il faut justifier. Le cheval sacré védique existe-t-il vraiment ? Trouve-t-on une unité derrière la multiplicité résumée aux trois premiers paragraphes ? Il n'y a pas unanimité sur ce point. Une première approche pourrait après tout consister à souligner la disparité du matériel. Elle fut conduite essentiellement par Pischel (1889, 124) puis par Oldenberg (1903, 59). À cette époque, la segmentation du

dossier consiste à isoler Dadhikrāvaṇ : s'il s'agissait d'un cheval réel et identifié historiquement, ce ne pouvait donc être une divinité ni l'acteur d'un mythe. Aux antipodes de cette fragmentation, Hillebrandt joue sans hésiter la carte de l'unité, identifiant le cheval d'aśvamedha à Dadhikrāvaṇ et à l'acteur du transport du feu lors de l'agnyādheya. Pour lui, il n'y a pas de différence intrinsèque entre la victime rituelle de l'aśvamedha et le cheval solaire dont Dadhikrāvaṇ, Tārksya, Daurgaha et les figurants équins de certains rites ne sont que les multiples facettes (1929, 391 sq.). On note une démarche assez proche chez Keith, qui perçoit le cheval comme un fétiche solaire (1925, 189 sqq.).

§10. Une avancée significative dans la compréhension du dossier a été accomplie par Hertha Krick. Elle retire de la lecture des passages décrivant l'exécution de l'agnyādheya quelques convictions précises à propos du cheval requis pour certaines étapes du rituel. Celles-ci constitueront le point de départ de la présente réflexion. Lorsqu'il s'agit de l'agnyādheya, le fait capital est l'origine aquatique prêtée au cheval et sa nature ignée, qui évoquent une certaine similitude avec Apām Napāt, tout en le connectant à Varuṇa (eaux) et à Agni (feu). Son rôle rituel, de nature guerrière, suppose la prééminence de la classe militaire : le cheval chasse les démons et les écrase sous ses sabots. La trace de sabot a probablement une ancienne valeur d'oracle pour la fondation de l'autel du feu. Volant d'un feu à l'autre, il correspond thématiquement au shaman effectuant un voyage céleste (Krick 1982, 303 sqq.). Ces observations et quelques similitudes frappantes entre cheval d'agnyādheya et cheval d'aśvamedha inspirent en outre à Hertha Krick diverses remarques à propos de l'histoire des rituels. Pour elle, il faut chercher l'origine de ces deux cultes dans un seul complexe qui consacrait le nouvel établissement du feu, probablement au cours d'une férie somique offerte à Indra. Le rôle du cheval était d'apporter le feu avant d'être offert au prêtre à titre de salaire (*dakṣiṇā*). L'aśvamedha s'est ensuite détaché de ce complexe, et serait donc une création secondaire (op.cit. 311 sqq.).

## 2. Unité du Portrait

§11. Avant de revenir sur ces observations, les meilleures jamais faites sur le sujet, la nécessité de rechercher les traces d'une unité dans la RV s'impose. Compte tenu de l'ancienneté de cette collection, deux possibilités seulement sont envisageables. Soit le processus décrit par Krick est contemporain de la RV, et les textes en gardent la trace, soit il est ultérieur à la composition de la RV, où l'unité des croyances relatives au cheval doit être très forte. Si le

processus était antérieur à la RV, il serait attesté ailleurs, notamment dans le monde iranien : nous verrons qu'il n'en est rien.

§12. Un premier argument en faveur de l'unité des représentations relatives aux différents chevaux mythologiques ou sacrés découle des recoupements identifiables au sein du formulaire poétique. C'est ainsi que Dadhikrāvaṇ et Paidva partagent certains qualificatifs, tels *carkṛtya-* « digne d'être célébré » (1.119.10d et 4.38.2d), *puruvāra-* « qui a de nombreux trésors » (1.119.10a et 4.39.2b) ou encore le syntagme *abhībhūtim ugrām* « puissante domination » (1.118.9c et 4.38.1d). Certains thèmes ou métaphores réapparaissent systématiquement, comme le fait de soulever les nuages de poussière (voir §28-30) ou celui de se déplacer aussi aisément qu'un aigle dans le ciel. Trois éléments rendent palpable l'unité conceptuelle sous-jacente aux multiples chevaux sacrés.

§13. Le premier ne concerne que le cheval sacrificiel (1.162 et 163) et Dadhikrāvaṇ (4.38-40 et 7.44). Dans le premier et le quatrième *maṇḍala*, les hymnes aux chevaux suivent la série de ceux dédiés aux Ṛbhu. Les Ṛbhu ont d'excellentes compétences en la matière : ils sont précisément les créateurs des deux chevaux alezans tirant le char d'Indra.

RV 1.20.2 :      *yá índrāya vacoyújā |*  
                          *tataḥśúr mánasā hárī |*  
                          *śamībhir yajñám āśata ||*

« (Les Ṛbhu), ceux qui ont taillé par la pensée les deux alezans attelés à la parole au profit d'Indra, ont atteint le sacrifice grâce à leurs œuvres. »  
 Les textes ajoutent que le procédé des Ṛbhu a consisté à tailler ou sculpter un cheval à partir d'un autre.

RV 1.161.7c :      *śaúadhanvanā áśvād áśvam atakṣata |*

« Fils de Sudhanvan, vous avez sculpté le cheval hors d'un (autre) cheval. »

Ce vers attribué à Dīrghatamas Aucathya a pour écho l'extrait suivant de l'*áśvastuti* composé, selon la tradition, par le même auteur.

RV 1.163.2d :      *śúrād áśvaṃ vasavo nír ataṣṭa |*

« Vasu, vous avez sculpté le cheval hors du soleil. »

Dans ce passage, *vasavo*, même au pluriel, est une synecdoque du nom des Ṛbhū, comme en 1.110.7 et 7.48.4. Le cheval sacrificiel est identifié aux chevaux d'Indra, façonnés à partir de la matière solaire. Dadhikrāvaṇ était sans doute perçu lui aussi comme membre de l'attelage d'Indra. Notons que l'hymne 7.44 ne doit pas être appréhendé comme hymne à Dadhikrāvaṇ : ce dernier y fait simplement partie d'une énumération à la première strophe, puis disparaît. Il n'est pas la divinité dédicataire de ce *sūkta*.

Le parallélisme classificatoire unissant 1.161-163 et 4.38-40 est-il un hasard ou trahit-il une unité conceptuelle ? Dans le premier livre, l'ordre d'apparition des hymnes est impeccable jusqu'à 162, qui inaugure une série de trois hymnes rangés eux-mêmes correctement (deux hymnes au cheval du sacrifice où le plus long vient en premier lieu, suivis de l'hymne unique aux énigmes). La mini-collection attribuée à Dīrghatamas Aucathya s'achève donc par un bref corpus de trois hymnes qui ne cherche pas à masquer le caractère secondaire de son adjonction. C'est l'un des nombreux arguments plaidant pour l'hypothèse de l'aspect innovant de l'*āsvamedha* de type *śrauta sūtra*, intégré tardivement à la RV, mais en réalité inconnu d'elle sous la forme liturgique raffinée décrite par les textes en prose. En revanche, les hymnes à Dadhikrāvaṇ font réellement l'objet d'une erreur de classement. Ils suivent trois hymnes aux Ṛbhū dont le premier est plus court que 4.38 : c'est donc la série des hymnes à Dadhikrāvaṇ qui devrait venir en premier (Bergaigne 1886, 226 sq.). L'interprétation de ces données pose problème. Il paraît vraiment très difficile de croire que le livre 4 copie maladroitement le 1, apparemment plus récent que lui. L'inverse est peut-être possible, mais soulève certaines difficultés. Si l'ordre d'apparition des hymnes RV 1.162-164 prouve qu'on ne cherche pas à masquer leur ajout tardif, il n'est pas sûr qu'il copie l'ordre d'apparition des hymnes du livre 4. Le supposer revient en tout cas à affirmer que l'auteur de cet arrangement ne connaît plus l'ordre de classement des hymnes de la RV. Ceci suppose une perte de compréhension très ancienne de cet ordre. Hypothèse plausible ? Je l'ignore moi-même. Comme d'habitude, nous souffrons de ne pouvoir nous raccrocher qu'à une chronologie relative incertaine et élastique.

§14. Un autre point de ralliement, plus large, est la naissance océane du cheval. De nombreux passages disent explicitement que le cheval sacré naît comme le soleil au point du jour en jaillissant d'une masse aqueuse. Il accompagne son apparition d'un puissant hennissement. Ce mythe fondamental apparaît dès la strophe inaugurale du deuxième *āsvastuti*.

RV 1.163.1 :            *yád ākrandaḥ prathamām jāyamānaḥ |*

*udyán samudrād utá vā púrīṣāt |  
 śyenásya pakṣá hariṇásya bāhū |  
 upastútyam máhi jātám te arvan ||*

« Lorsque tu as henni, venant juste de naître, t'élevant dors de l'océan ou du *purīṣa*, (ce fut) ta haute naissance digne d'être louée, ô Arvan, (naissance) d'aigle quant aux ailes, d'antilope quant aux membres antérieurs. »<sup>1</sup>

Le fait n'est pas propre à l'étalon sacrificiel. Il est également dit d'un cheval mythique présent dans la poésie épique, Uccaiḥśravas. Ce dernier est apparu dans des conditions analogues, même si plusieurs textes doivent être recoupés pour que le fait soit établi. Comme souvent dans le MBh, c'est au cours d'une discussion qu'un interrogateur demande une information.

MBh1.15.1-4 :

*sūta uvāca  
 etasminn eva kāle tu bhaginyau te tapodhana |  
 apaśyatām samāyāntam uccaiḥśravasam antikāt ||1||  
 yaṃ taṃ devagaṇāḥ sarve hṛṣṭarūpā apūjayan |  
 mathyamāneṣmṛte jātam aśvaratnam anuttamam ||2||  
 mahaughabalam aśvānām uttamam javatām varam |  
 śrīmantam ajaram divyaṃ sarvalakṣaṇalakṣitam ||3||  
 śaunaka uvāca |  
 katham tad amṛtam devair mathitam kva ca śaṃsa me |  
 yatra jajñe mahāvīryaḥ soṛṣvarājo mahādyutiḥ ||4||*

« Le cocher dit:

- À ce moment-là, ô Ascète, les deux sœurs virent venir Uccaiḥśravas, qu'adorèrent toutes les troupes des dieux frissonnants de joie. C'était un superbe joyau de cheval, né dans le breuvage d'immortalité au moment de son barattage. Il avait la vigueur d'un cours d'eau au fort courant, lui le plus prestigieux des chevaux, le meilleur des coursiers. Il était beau, inaccessible à la vieillesse, céleste, marqué de tous les signes auspicious.

Śaunaka dit:

- Comment et où le breuvage d'immortalité fut-il baratté par les dieux? Raconte-le-moi. Où est né le très énergique et très glorieux roi des chevaux ? »

La réponse ne tarde pas, nous permettant de vérifier que Uccaiḥśravas est né en jaillissant de la mer de lait que barattaient les dieux.

MBh 1.16.32-36 :

<sup>1</sup> Sur le commentaire et la traduction de cette strophe, Swennen (à paraître dans ANNALI).



*sūta uvāca |  
nārāyaṇavacaḥ śrutvā balinas te mahodadheḥ |  
tat payaḥ sahitā bhūyaś cakrire bhṛśam ākulam ||32||  
tataḥ śatasahasrāṃśuḥ samāna eva sāgarāt |  
prasannabhāḥ samutpannaḥ somaḥ śītāṃśur ujjvalaḥ ||33||  
śrīr anantaram utpannā gṛtāt pāṇḍuravāsini |  
surā devī samutpannā turagaḥ pāṇḍuras tathā ||34||  
kaustubhaś ca maṇir divya utpannoṃṛtasambhavaḥ |  
marīcivikacaḥ śrīmān nārāyaṇa urogataḥ ||35||  
śrīḥ surā caiva somaś ca turagaś ca manojavaḥ |  
yato devās tato jagmur ādityapatham āśritāḥ ||36||*

« Le cocher dit :

En entendant l'ordre de Nārāyaṇa, les vigoureux tous ensemble mélangèrent plus fort encore le lait de la mer. Alors naquit de l'océan son égal, le soleil aux cent mille rayons, à l'aimable lumière, puis la lune claire aux froids rayons. Du beurre sortit ensuite Śrī, vêtue de blancs atours, puis la déesse Surā ainsi que le coursier blanc. Le beau Kaustubha, ce radieux joyau céleste que Nārāyaṇa porte sur sa poitrine, sortit de l'ambrosie. Śrī, Surā, la lune et le cheval rapide comme la pensée prirent ensuite le chemin d'Āditya, vers là où habitent les dieux. »

Ces deux extraits ne disent cependant rien du hennissement. Il faut passer par la légende du héros Aśvatthāman pour retrouver la pièce manquant au puzzle.

MBh 1.121.11-14 :

*tataḥ pitṛniyuktātmā putralobhān mahāyaśāḥ |  
śāradvatīṃ tato droṇaḥ kṛpīṃ bhāryām avindat ||11||  
agnihotre ca dharme ca dame ca satataṃ ratā |  
alabhat gautamī putram aśvatthāmānam eva ca ||12||  
sa jātamātro vyanadad yathavoccaiḥśravā hayaḥ |  
tac chrutvāntarhītaṃ bhūtam antarikṣastham abravīt ||13||  
aśvasyevāśya yat sthāma nadataḥ pradiśo gatam |  
aśvatthāmaiva bālo yaṃ tasmān nāmno bhaviṣyati || 14||*

« Le glorieux Droṇa, conscient de son devoir envers les ancêtres, voulut alors avoir un fils et prit pour épouse Kṛpī Gautamī, la fille de Śāradvat. Celle-ci, perpétuellement vouée aux oblations à Agni, au *dharma* et à la maîtrise de soi eut un fils nommé Aśvatthāman. Dès sa naissance, celui-ci se mit à hennir comme le cheval Uccaiḥśravas. En entendant cela, un être invisible

qui se tenait dans les airs déclara: ‘Puisque cet enfant, hennissant (*sthāma*) comme un cheval (*aśva*) a empli de son cri tout l’espace, il se nommera *Aśvatthāman*’ » (Péterfalvi 1985, 111).

Le *yathavocaiḥśravā hayāḥ* de la strophe 13 est décisif. Ce *yathā*, en affirmant qu’*Aśvatthāman* hurlant dès sa naissance se comporta comme *Uccaiḥśravas*, prouve que l’étalon hennissait bien lorsqu’il jaillit de la mer de lait. En outre, par un effet de ricochet, *yathā* permet de relier *Uccaiḥśravas* au cheval sacrificiel invoqué par le vocatif *arvan* : tous les deux ont la même origine et la même réaction première. L’archétype mythologique du cheval d’*aśvamedha* est donc un étalon blanc né durant le barattage de la mer de lait, c’est-à-dire dans un contexte cosmogonique (apparition du soleil et de la lune, préparation du premier breuvage sacrificiel).

### 3. Dénomination

§15. La question se pose alors de savoir si cette identité conceptuelle n’est pas sanctionnée par une dénomination particulière. Dans la RV, on observe que, parmi les nombreux mots nommant le cheval, deux seulement sont attestés au vocatif, *vājín-* et *arvant-*, mais pas le mot le plus usuel et le plus ancien : *aśva-*. Le premier, *vājín-*, ne présente aucune difficulté morphologique. Il va de soi que c’est un dérivé secondaire à suffixe possessif bâti sur masc. *vāja-*, que Renou avait l’habitude de traduire par « prix-de-victoire ». Étymologiquement, il s’agit donc du « possesseur de *vāja-* ». Cette évidence a sans doute privé ce mot de tout attrait pour les linguistes et, partant, l’examen philologique de son contenu sémantique a été délaissé. L’enquête s’avère pourtant riche d’enseignements. Les certitudes morphologiques sur lesquelles s’appuient les linguistes masquent l’ambiguïté du mot. En effet, *vāja-* désigne fondamentalement deux choses dans la RV. C’est d’une part ce « prix-de-victoire » monnayant à l’évidence l’échange sacrificiel, et d’autre part le nom de l’un des trois *Ṛbhu*, auxquels nous avons vu que le cheval est connecté.

§16. Le premier sens est le plus proche du contenu sémantique induit par la morphologie. S’agissant d’un cheval d’attelage, il est hors de doute que le mot *vājín-* signifie en réalité « celui qui transporte du *vāja-* ». Revêtu de cette signification, *vājín-* est donc à peu de choses près synonyme du composé *vājambhará-* « porteur de *vāja-* », attesté trois fois dans la RV (1.60.5, 4.11.4, 10.80.1). Le poète s’amuse à juxtaposer les mots dans l’attestation du quatrième livre.

RV 4.11.4 a-b : *tvád vājī vājambharó víhāyāḥ |  
abhiṣṭikīj jāyate satyásuṣmaḥ |*

« De toi (= le feu) naît le cheval porteur des prix-de-victoire, immense, faiseur de domination, de qui la fougue est réelle » (Renou, EVP XIII 15).

Les trois attestations de *vājambhará-* apparaissent toutes dans des hymnes à Agni. C'est que le feu contribue à la stimulation du cheval, comme on le voit dans le distique qui suit :

RV 4.7.11 c-d : *vátasya meḷīm sacate nijúrvan |  
āśúm ná vājayate hinvé árvā ||*

« Consumant (les aliments), il accompagne le mugissement du vent (et le) stimule comme un cheval. Arvan est impulsé. »

§17. Le composé *vājambhará-* repose sur un syntagme, *BHAR + vājam*, attesté huit fois dans la RV (1.63.9 et 64.13, 2.24.9 et 26.3, 4.17.9, 8.60.18, 9.52.1, 10.147.4). L'examen de ce relevé permet d'établir que les hommes sont toujours les bénéficiaires de l'opération décrite par ce syntagme. Voici un passage éclairant :

RV 1.63.9 a-c : *ákāri ta indra gótamebhiḥ |  
bráhmāny óktā námasā háribhyām |  
supésasaṃ vājam á bharaṇaḥ |*

« (L'hymne) a été fait pour toi, ô Indra, par les Gotama, les formules ont été dites avec l'hommage-oral pour les deux alezans. / Apporte nous un prix-de-victoire bien orné! » (Renou, EVP XVII 27).

Cet extrait illustre parfaitement le contenu sémantique du composé. On attend d'Indra se déplaçant dans son char attelé de deux chevaux alezans qu'il apporte à ses laudateurs un *vāja-*. Indirectement, le passage cité met aussi en lumière un autre aspect du problème : le *vāja-* est une contrepartie. C'est la valeur en circulation durant l'échange rituel. En le percevant comme une rétribution, Renou ne prend en compte que le deuxième terme de l'échange, ce qui constitue une erreur d'appréciation. Ceci ressort autant du substantif *vāja-* que de la racine verbale dont il dérive, *VAJ*.

§18. Le verbe *vājáya-* « exciter, éveiller, mettre en mouvement » apparaît une vingtaine de fois dans la RV, au part.prés.A dans la majorité des cas. Il représente le thème causatif transitif hérité de la racine *VAJ*, et non un

dénominateur de *vāja-*, à la différence du part. *vājayá-* (Watkins 1973, 195 sqq. ; Jamison 1983, 51 et 89). Il a pour équivalent le latin *uegeō*. L'examen des attestations du verbe *VAJ* prouve qu'il nomme un acte que l'on accomplit au profit d'autrui, étant entendu qu'on espère ensuite bénéficier d'une contrepartie.

RV 1.4.9 :           *tám tvā vājeṣu vājīnam |*  
                           *vājáyāmaḥ śatakrato |*  
                           *dhánānām indra sātáye ||*

« O Indra aux cent facultés, nous t'animons pour que tu deviennes le détenteur de *vāja* lors des compétitions pour le *vāja* (et dès lors) pour le gain des prix (à notre profit)<sup>2</sup>. »

RV 7.32.11 a-b :   *gámad vājaṃ vājáyann indra mārtyaḥ |*  
                           *yásya tvám avitá bhúvaḥ |*

« O Indra, le mortel va vers la vigueur, (t') animant, lui dont tu deviens le secours. »

RV 4.17.16 a-b :   *gavyánta índraṃ sakhyáya víprāḥ |*  
                           *aśváyánto vṛṣaṇaṃ vājáyantaḥ |*

« Désireux de vaches et de chevaux, les prêtres sont en train d'exciter le taureau Indra pour obtenir son amitié. »

Même si, dans ce contexte d'échange sacrificiel, le sujet est généralement le prêtre et le destinataire un dieu, la tournure contraire apparaît clairement au moins une fois : voici une strophe où Indra est sujet et le chantre prononçant une louange le complément.

RV 3.60.7 :           *indra ṛbhúbhir vājībhir vājáyann ihá |*  
                           *stómaṃ jaritúr úpa yāhi yajñtyam |*  
                           *śatám kétebhir iṣirébhir āyáve |*  
                           *sahásraṇītho adhvarásya hómani ||*

« O Indra qui avec les Ṛbhu, (à savoir) les Vāja, donnes force aux hommes, viens par ici vers le corps-de-louange sacrificiel du chantre, / avec cent intentions vivaces pour l'Homme, toi qui (connais) mille cheminements, quand il s'agit d'offrir le sacrifice ! » (Renou, EVP XV 86 sq.).

<sup>2</sup> Je comprends donc *vājīnam* comme le résultatif de *vājáyāmaḥ* et *vājeṣu* comme locatif d'enjeu du même verbe. L'infinif *sātáye* est porteur d'une valeur consécutive.

En outre, Indra paraît parfaitement conscient d'être par excellence le dieu que l'on éveille dans le contexte d'une compétition dont la nature rituelle est avérée. C'est en effet ce qu'il affirme lui-même dans un hymne décisif pour la compréhension du rājasūya (Schmidt 1982, 328).

RV 4.42.5 :           *mām nárah svásvā vājáyantaḥ |*  
                               *mām vṛtāḥ samáraṇe havante |*  
                               *kṛṇómy ājím maghāvāhám índrah |*  
                               *íyarmi reṇúm abhíbhūtyojāḥ ||*

« C'est moi que les hommes aux bons chevaux invigorent, c'est moi qu'ils invoquent, encerclés dans la bataille. Je fais la course, moi, Indra, le munificent. Je soulève la poussière, moi dont la force est dominance. »

§19. Ces passages illustrent la signification particulière que revêt *VAJ* dans le contexte propre au sacrifice. Il s'agit de l'un des verbes chargés d'énoncer la relation d'entraide, le principe de réciprocité sur lesquels repose la cérémonie religieuse. Désireux d'obtenir un avantage, les hommes éveillent ou invigorent les dieux par des chants, des hymnes, des offrandes. C'est cette phase de l'échange que nomme le plus fréquemment *vājáyā-*. En retour, les dieux en général, et Indra en particulier, convoient jusqu'à l'aire sacrificielle une récompense nommée *vāja-* : c'est dans cette partie de l'arrangement sacrificiel que la traduction « prix-de-victoire » est appropriée. Le verbe *vājáyā-* est moins fréquent durant le récit de la deuxième phase parce qu'il ne correspond plus au point de vue des mortels mais à celui des dieux : c'est ainsi qu'il a pour sujet Indra en 3.60.7. Du point de vue humain, l'obtention de cette rétribution est perçue comme un succès, une conquête : elle s'exprime par le verbe *SAN* « conquérir ». Cette dialectique apparaît clairement en 1.4.9 (voir § 17). On la retrouve dans le passage que voici :

RV 1.10.10 :           *vidmā hí tvā vṛṣantamam |*  
                               *vājeṣu havanaśrútam |*  
                               *vṛṣantamasya hūmahe |*  
                               *ūtīm sahasrasátamām ||*

« Car nous te savons (comme étant) le plus mâle (des dieux) ; écoutant l'appel pour les prix-de-victoire ; / nous invoquons du (dieu) très mâle l'aide qui fait gagner mille (biens) par excellence » (Renou, EVP XVII 7).

La relation bilatérale constitutive de tout sacrifice s'exprime donc de la manière suivante si l'on adopte constamment le point de vue humain.

a) hommes (nom.) + *VAJ* + dieux (acc.) + louanges / libations (instr.).

b) hommes (nom.) + SAN + richesses (acc. : chevaux, troupeaux, or, joyaux, mais aussi eaux courantes et soleil).

Dans le même ordre d'idées, le datif *vājasataye* « pour la conquête de vigueur / de prix-de-victoire », attesté 34 fois dans la RV, exprime toujours implicitement ou explicitement que les bénéficiaires de la conquête sont les hommes pieux réalisant le rituel. Dans cette configuration, *vājín-* désigne surtout les chevaux alezans d'Indra, sujets de *vājáyā-* dans ce distique :

RV 2.11.7 a-b : *hárī nú ta indra vājáyantā |*  
*ghṛtaścútam svārám asvārṣṭām |*

« Tes deux alezans, ô Indra, qui cherchent les prix, ont fait résonner un son dégouttant de beurre-fondu » (Renou, EVP XVII 55).

§20. La sémantique de *vājín-* n'est cependant pas épuisée par ce premier ensemble de réflexions. Le mot ne saurait être étranger à l'intervention du groupe des Ṛbhu : en effet, l'un d'entre eux se nomme Vāja- « Vigueur ». Leur intervention est non seulement celle qui met en mouvement les chevaux d'Indra, mais aussi celle qui permet de rendre leur jeunesse aux vieillards.

RV 4.35.5 : *sácyākarta pitárā yúvānā |*  
*sácyākarta camasám devapānam |*  
*sácyā hárī dhánutarāv ataṣṭa |*  
*indravāhāv ṛbhavo vājaratnāḥ ||*

« Avec votre pouvoir vous avez rendu jeunes les deux parents, avec votre pouvoir vous avez fabriqué la coupe servant pour la boisson des dieux ; / avec votre pouvoir vous avez façonné les deux alezans, (ces) coureurs montés par Indra, ô Ṛbhuṣ, ô (dieux) qui avez les prix-de-victoire pour trésor » (Renou, EVP XV 92).

Le caractère eschatologique de cette intervention doit être mesuré à sa juste valeur. Par *vāja-* « vigueur », on peut vouloir désigner les forces vitales, notamment celles qui se régénèrent de façon cyclique. C'est sur la racine du latin *uegeō* que se développe le mot *uegetatio* : les plantes jouissent de cette énergie vitale, qui leur permet de renaître d'année en année. De même en védique peut-on opposer *vāja-* à la mort (*mṛtyú-*) : tous deux sont englobés par Prajāpati, le dieu de l'année qui renouvelle et transcende tous les cycles.

AS 11.7.3 a-b : *sánn úcchiṣṭe ásañś cobháu |*  
*mṛtyúr vājāḥ prajāpatih |*

« Dans ce qui reste, l'être et le non-être sont tous deux, mort et vigueur, Prajāpati. »

Cet aspect eschatologique de *vāja*- donne un sens tout particulier au distique suivant, où les Ṛbhu sont nommés par le vocatif *vājā* :

RV 4.35.3 c-d : *áthaita vājā amṛtasya pánthām |  
gaṇám devánām ṛbhavaḥ suhastāḥ ||*

« Alors vous êtes allés, ô Vāja's, dans le chemin de l'immortalité, vers la troupe des dieux, ô Ṛbhu's, ô (dieux) à la main habile » (Renou, EVP XV 92).

Indépendamment des impératifs métriques qui peuvent toujours motiver tel ou tel choix, il semble que la désignation de ceux qui empruntent le chemin d'immortalité par le terme *vājā* soit particulièrement riche de sens.

§21. Le double sens du mot *vājín*- se révèle désormais plus clairement. Il désigne à la fois les chevaux célestes qui apportent pour prix du sacrifice les récompenses accordées par Indra et, plus généralement, tous les chevaux sacrés qui renouvellent les forces de vie et annoncent l'au-delà en pratiquant les chemins d'immortalité cycliquement accessibles aux hommes pieux. Il se trouve que cette définition correspond très exactement à l'emploi du mot dans les textes rituels en prose, notamment ceux relatifs au *vājapeya*. En ŚB 5.1.4, on prépare l'attelage rituel en consacrant d'abord le sacrificant, en offrant ensuite une libation à Indra, puis en amenant le char de course. Les chevaux qui y seront attelés sont eux aussi amenés et consacrés par aspersion. Voici ce que dit alors le texte :

*átháśvān adbhir abhy ũkṣati | snápanāyābhyavanīyámānānt snapitān  
vodānūtān adbhyó ha vá' ágré' śvaḥ sám babhūva sò' dbhyáḥ sambhāvann  
ásarvaḥ sám abhavad ásarvo hí vaí samābhavat tásmān ná sárvaiḥ padbhíḥ  
práti tiṣṭhaty ékaikam evá pádam udacya tiṣṭhati tád yád evāsyátrāpsv áhīyata  
ténaivainam etát sám ardhayati kṛtsnám karoti tásmād áśvān adbhir abhy  
ũkṣati snápanāyābhyavanīyámānānt snapitān vodānūtān ||5||*

« Ensuite il asperge d'eau les chevaux, soit lorsqu'ils sont amenés (dans l'eau) pour y être baignés, soit lorsque (déjà) baignés ils sont conduits hors (d'elle). En effet le cheval au départ provient de l'eau. Provenant de l'eau il est né incomplet

car incomplet il a été engendré. Voilà pourquoi il ne se tient pas sur ses quatre pattes mais se tient (debout) en levant chaque pied l'un après l'autre. Ce qui de ce (cheval) était abandonné dans l'eau, grâce à cela (l'officiant) parachève (ce) cheval (et le) rend complet. Voilà pourquoi il asperge d'eau les chevaux, soit lorsqu'ils sont amenés (dans l'eau) pour y être baignés, soit lorsque (déjà) baignés ils sont conduits hors (d'elle). »

*sò' bhy ùkṣati | apsv àntár amṛtam apsu bheṣajám apám utá práśastiṣv áśvā bhāvata vājína ity anénāpi dévīr āpo yó va ūrmīḥ práturīḥ kakúnmán vājasās ténāyám vājaṃ séd ity ánnaṃ vaí vājas ténāyám ánnaṃ új jayatv ity evaitād āha ||6||*

« Il asperge (les chevaux en récitant) : 'Dans les eaux (est) l'ambrosie, et dans les eaux le remède ; Devenez vigoureux, ô chevaux, lors des éloges des eaux!' ainsi que : 'Eaux divines, cette vague qui est vôtre, rapide et élevée, conquérante de la course, puisse (le sacrifiant) emporter la course grâce à elle!' En effet, la course est nourriture. De cette manière, il dit en réalité : 'Qu'il gagne de la nourriture grâce à toi' » (cfr. VS 9.6).

Le vers décisif est *áśvā bhāvata vājinaḥ* « Chevaux, devenez vigoureux », qui situe très précisément l'appropriation de la qualité de *vājín-* par un cheval ordinaire au moment de sa consécration par aspersion. La course n'ayant pas encore eu lieu, il est impossible de reconnaître à *vājinaḥ* une valeur résultative : ce n'est pas parce qu'ils ont gagné la compétition que les chevaux méritent cette qualification. Dans l'état du rituel attesté par la littérature védique en prose, la course est certes symbolique. Mais l'association des eaux et de l'aspersion aux cérémonies introductives est une constante de la liturgie védique : il n'y a pas de paradoxe dans l'apparition précoce d'une telle strophe. La qualité de *vājín-* n'est pas la conséquence d'un succès, mais la condition préalable de la participation à la compétition.

§22. Le contenu sémantique de *vājín-* est ainsi précisé. Le recours à ce mot implique plusieurs choses. Le cheval qui mérite ce titre est investi de *vāja-*, cette vigueur opposée à la mort et associée à la naissance hors d'une masse aqueuse. C'est la forme d'énergie vitale que l'on espère voir favoriser les bonnes récoltes : aspergés par la pluie, les végétaux (re)trouveront leur *vāja-*. La principale conséquence de sa détention est une compétence indispensable à l'échange rituel entre les hommes et les dieux. Tout comme le sacrifiant, le cheval consacré devient apte à convoyer valablement jusqu'aux dieux une offrande de chants et de libations. Il rapporte pour récompense une nouvelle forme de *vāja-* : c'est le deuxième sens possible de *vājín-*, celui correspondant au statut de vainqueur du cheval qui, parti pour le *vājasataye*, revient avec



pour trophées des troupeaux, des récoltes, des bijoux, de l'or.

§23. La deuxième forme de vocatif récurrente dans les strophes aux chevaux sacrés est *arvan*. Son emploi est précis. Elle apparaît six fois dans la RV, dont cinq dans le deuxième *ásvastuti* du premier *maṇḍala* (1.163.1d, 3a, 4c, 8a et 11a), toujours à la finale d'un vers. En vertu des conventions de la poésie védique, ce vocatif désigne la divinité dédicataire du poème : 1.163 est l'hymne au dieu Arvan. La sixième attestation de *arvan*, en 6.12.6a, n'est pas soulignée par un rejet emphatique en finale de *pāda*. C'est qu'il ne s'agit pas cette fois de cheval mythique, mais seulement d'une désignation du feu.

§24. Apparemment, deux mots coexistent en védique : *árvant-* d'une part, *árvan-* de l'autre. La différence entre les deux n'est pas totalement établie dans les ouvrages de référence. Le lexique indo-iranien indique que la forme héritée est *árvant-*, qui a pour équivalents iraniens av. *auruuant-* et m.p. *arwand*<sup>3</sup>, tandis que *árvan-* apparaît tout simplement comme une forme secondaire de *árvant-*, le suffixe *-van-* trahissant une personnalisation plus poussée (« *-van-* persönlich, *-vant-* sachlich » AIG II/2 904, § 721a). La nuance est cependant très faible et pour tout dire superficielle. Seul le mot ancien, fléchi sur le type *mahánt-*, possède une déclinaison complète. En revanche, *árvan-* (type *yúvan-*) n'est connu qu'à de très rares attestations des cas forts. Comme déjà signalé, la forme la mieux attestée est le voc.sing. *arvan*. Ceci n'a rien de surprenant si le suffixe *-van-* n'a d'autre mission que de souligner la personnalisation. Elle n'est pas concurrencée par d'autre forme de voc. Il en va de même pour le voc.plur. *arvānas*, hapax absolu postérieur à la RV (AS 18.3.19). Ce n'est en revanche pas le cas d'acc. sing. *árvānam*, forme exceptionnelle et précieuse appartenant à une strate linguistique très proche de celle d'AS, en un passage (RV 10.46.5d) où elle n'est que le substitut évident de l'habituel *árvantam*. C'est au nom.sing. que la superficialité de la différence morphologique opposant *árvan-* à *árvant-* apparaît le plus nettement. Comme l'observe parfaitement Grassmann (1874, 117), la forme innovante *árvā*, qui est la plus fréquente dans la RV, n'apparaît qu'en finale de vers ou, en position interne, devant une consonne. Toutefois, on recourt à la forme traditionnelle *árvān* les deux seules fois où le mot précède une voyelle (1.163.13, 10.97.25). Dans le même ordre d'idée, on note que le deuxième *ásvastuti* (RV 1.163) recourt indifféremment aux

<sup>3</sup> Ce dernier traduit toujours, dans les version pehlevi du Yasna, l'énigmatique av. *auruu-*, apparemment synonyme de *auruuant-*, malgré une formation différente (Josephson 1997, 47, 83 et 192).

deux mots, attestant le voc. *arvan* (str.1, 3, 4, 8 et 11), les deux nom. *árvā* (12) et *árvān* (13) et l'acc. *árvantam* (9).

§25. S'il existe un cheval sacré nommé Arvan, on ne peut donc y reconnaître une divinité fortement affirmée. C'est tout au plus une sorte d'entité en cours d'affirmation durant la composition des différentes strates d'hymnes, dont l'identification est aussi malaisée que la prise d'autonomie de *árvan-* par rapport à *árvant-* reste caduque. A priori, ce cheval peut être nommé par toute attestation au sing. de *árvant-*, mais il l'est à coup sûr lorsque nous rencontrons une forme de *árvan-*, surtout si elle côtoie la même forme de *vājín-* : c'est en effet le syntagme *vājín- árvan-* qui rend le plus sûrement identifiable la présence du cheval sacré archétypique.

§26. Quant à l'étymologie, toute la question est de savoir laquelle des racines *AR* produit le dérivé *árvan(t)-*. Les dérivés verbaux et nominaux sur les différentes racines *AR* sont si nombreux en indo-iranien qu'il est permis de douter que les locuteurs des idiomes concernés arrivaient eux-mêmes à trier le matériel. Cette incertitude suscite actuellement la plus grande prudence chez les spécialistes, ce qui explique que Kellens refuse d'identifier formellement la racine sur laquelle est bâti le nom de la divinité avestique *Aži* (1999, 463 sq.). Toutefois, dans le cas qui nous occupe, il n'est pas imprudent d'affirmer que *árvan(t)-* est construit sur <sup>1</sup>*AR*, étymologiquement *\*h<sub>3</sub>er*, scr. *íyarti*, gr. *-ńĩōié*, lat. *orior* (Mayrhofer 1987 105 sq., 121 sq.). Plaide en faveur de cette hypothèse le parallèle flagrant entre lat. *orior*, qui désigne le fait de se lever pour le soleil, et le composé av. *auruuaf.aspa-* « aux chevaux rapides », précisément attribué à l'astre du jour.

§27. J'ai tenté de montrer sur quoi reposait l'importance de la racine *VAJ*, du nom *vāja* et de son dérivé, *vājín-*. La même question se pose à nouveau : pourquoi *árvant-* revêt-il une importance particulière ? Que désigne le formulaire poétique bâti sur ce mot ou sur la racine *AR* ? La réponse est plus difficile à établir que dans le premier cas. Dans la RV, il est exceptionnel qu'un cheval soit sujet de la racine <sup>1</sup>*AR*. Cela n'arrive en fait qu'une seule fois :

RV 3.1.4 : *ávardhayan subhágam saptá yahvī́t |*  
*śvetám jajñānám aruśám mahitvā́ |*  
*śísuṃ ná jātám abhy àrur áśvāḥ |*  
*devāso agnīm jániman vapuṣyan ||*

« Les sept (rivières) juvéniles ont élevé (Agni, ce dieu) à la belle chance, né

(à la fois) blanc (et) fauve, (élevé) par la puissance; / elles se sont élancées vers (lui) comme des cavales vers le poulain (nouveau-) né. Les dieux ont admiré Agni lors de sa naissance » (Renou, EVP XII 48).

Comme souvent, la traduction minimale de Renou est grammaticalement correcte tout en exigeant des développements que ce dernier ne fournit pas. La strophe repose sur diverses images paradoxales. On note que ce sont les juments qui se meuvent en direction du poulain, alors que dans la nature se lever pour suivre sa mère est le réflexe du poulain nouveau-né. Le rapport entre jeunesse et vieillesse n'est pas rendu, de même que la dimension érotique du passage, suggérée par *subhāga-*. On pourrait tout aussi bien traduire les premiers vers comme ceci : « Les sept jeunes filles ont fait grandir (= ont fait vieillir) par la grandeur le (feu) mignon (= à la jolie partie, au joli sexe) né rouge éclatant. Les juments ont accouru comme pour un poulain nouveau-né. »

L'allusion érotique est d'autant plus justifiée qu'il s'agit d'un processus d'engendrement. Elle réapparaît notamment à travers le verbe *vavrāja* deux vers plus loin.

RV 3.1.6 :                    *vavrāja sīm ānadaṭīr ādabdhāḥ |*  
                                   *divó yāhvīr āvasānā ānagnāḥ |*  
                                   *sānā yāhvīr ātra yuvatāyaḥ sāyonīḥ |*  
                                   *ékam gārbham dadhire saptā vāñṭīḥ ||*

« Il a cheminé vers (= il s'est accouplé à) celles qui, (quoique) ne mangeant pas, sont intactes, les jeunes filles du ciel qui, (quoique) n'étant pas vêtues, ne sont pas nues. Là où les vieilles et les jeunes ont la même matrice, les sept poésies ont établi l'unique nouveau-né. »

L'allumage du feu nouveau, objet de ces strophes, est présenté comme un fait cyclique abolissant les limites du temps en le renouvelant. Il devient impossible de savoir qui est l'étalon ou le poulain, les vieilles mères ou les jeunes amantes : le nouveau-né voit le jour là où le virent ses devanciers, à savoir sur l'aire sacrificielle et dans l'eau que contiennent les bûchettes. Cette naissance cyclique et aquatique est toutefois un thème connu de la naissance du cheval sacré, ainsi qu'il a été montré au §14. Une même référence à la naissance aquatique du cheval unit les allusions à l'allumage du feu et celles au lever du soleil.

§28. Ce passage marginal n'épuise pas le sujet. En effet, la mise en parallèle de diverses strophes permet d'affirmer que le cheval *árvan(t)-* est l'acteur principal d'une course ou d'un combat au cours desquels le coursier projette (*AR*) de la

poussière (*reṇú-*) sur la piste. Le syntagme « cheval (nom.) + AR + *reṇúm* » n'est pas attesté. Il s'en faut cependant de peu, car on le trouve avec Indra pour sujet dans deux passages frappants. Le premier est RV 4.42.5, déjà cité au §18. Voici le second :

RV 1.56.4:           *devī yádi táviṣī tvāvṛdhotáye |*  
                           *índraṃ siṣakty uśásaṃ ná sūryaḥ |*  
                           *yó dhṛṣṇúnā sávasā bádhate támaḥ |*  
                           *íyarti reṇúm bṛhád arhariṣváṇiḥ ||*

« Lorsque la divine puissance, accrue par toi (= soma), suit Indra pour l'aider, ainsi que le soleil suit l'aurore, celui qui dissipe les ténèbres grâce à sa courageuse énergie soulève haut la poussière avec des cris de joie. »

Or, le fait de chasser, mordre ou soulever les poussières fait partie des métaphores communes aux différents chevaux mythologiques. En termes chronologiques, cette image apparaît d'abord dans les strophes à Dadhikrāvaṇ, c'est-à-dire dans la strate la plus ancienne de la RV. Elle fait donc partie du patrimoine poétique indien le plus archaïque.

RV 4.38.6-7:           *utá smāsu prathamāḥ sariṣyán |*  
                           *ní veveti śréṇibhī ráthānām |*  
                           *srájaṃ kṛṇvānó jányo ná súbhvā |*  
                           *reṇúṃ rérihat kirāṇaṃ dadaśvān ||6||*  
                           *utá syá vājī sáhurir ṛtāvā |*  
                           *súśrūsamāṇas tanvā samaryé |*  
                           *túraṃ yatīṣu turáyann ṛjipyáḥ |*  
                           *adhi bhruvóḥ kirate reṇúm ṛñján ||7||*

« En outre, désireux de se couler le premier parmi elles (= les eaux), il démarre avec les rangées de chars, léchant la poussière pour, tel un jeune homme élégant, s'en faire une guirlande, donnant des coups de dents à la poussière. / En outre, l'énergique vainqueur partisan de l'Ordre, prêtant attention de tout son corps dans la compétition, aigle se hâtant parmi celles qui vont rapidement, soulève jusqu'aux sourcils la poussière, fonçant droit devant. »

On retrouve une évocation rapide de ce thème dans le deuxième *aśvastuti*, l'hymne par excellence dédié à Arvan.

RV 1.163.6 c-d:       *śíro apaśyam pathíbhiḥ sugébhīḥ |*  
                           *areṇúbhir jéhamānam patatrī ||*

« J'ai vu ta tête pourvue de plumes, haletant (bouche ouverte) de par les chemins

faciles à parcourir, au point de les rendre purs de toute poussière. »

De tous ces passages se dégage une assez nette unité. Lorsqu'Indra se vante de soulever la poussière, comme en 4.42.5, on voit qu'il le fait en participant à une course (*kr̥ṇómy ājím*). Il fait preuve d'une énergie qui est aussi volonté de dominance (*abhíbhūtyojāḥ*). Il se comporte de la sorte en étalon. C'est ce qui ressort de l'attribution du même adjectif à Paidva (1.118.9c) et Dadhikrāvaṇ (4.38.1d, voir §5). C'est plus évident encore dans l'Avesta, où le même matériel lexical caractérise le comportement des étalons Tištrya et Apaoša (*bauuaiti aiβi aojý*, Yt 8.22 et 28, §58). Or, le fait de soulever et chasser la poussière est aussi imputé au cheval (RV 4.38.6-7 et 1.163.6), même si cela ne passe pas par l'emploi de la racine *AR*. Ce cheval étant celui dont se sert Indra (1.163.2), il est permis de dire que tous deux sont auteurs de l'acte qui consiste à chasser la poussière (*iyarti reṇúm*). Dès lors le vocable *árvant-* appliqué au cheval peut être considéré comme une allusion à ce fait.

§29. Bien entendu, ce n'est pas là le cœur du problème. L'image assez banale du nuage de poussière soulevé par les convois n'a pas de valeur propre, mais n'est qu'une métaphore devant être interprétée pour être comprise. RV 1.163.6 nous met sur la piste en évoquant les « chemins faciles à parcourir » (*sugá- pathí-*) que nous retrouverons plus loin. Le détail exclusivement indien des poussières renvoie en réalité aux chemins de l'ordre, thème hérité de l'époque indo-iraniennne commune. Ce sont eux qui permettent le contact entre hommes et dieux, ce qui revient à dire qu'ils sont célestes. Les poussières sont donc la métaphore d'obstacles plus importants, dont le franchissement exige peut-être une attitude belliqueuse.

RV 1.63.1:                    *tvám mahān indra yó ha śuṣmaiḥ |*  
                                   *dyāvā jajñānāḥ pṛthiví áme dhāḥ |*  
                                   *yád dha te víśvā giráyaś cid ábhvāḥ |*  
                                   *bhiyá dṛḷhásah kirāṇā naíjan ||*

« Toi, tu (es) grand, ô Indra, qui (es ainsi) grâce à tes exploits-fougueux; tu as, (sitôt) né, jeté dans le trouble le ciel (et) la terre, / quand tous les monstres, même les montagnes solidement fixées, se sont mues par crainte comme des grains-de-poussière » (Renou, EVP XVII 26 sq.).

Soulever les poussières, c'est donc mettre en déroute les adversaires ou les obstacles qui se dressent sur le parcours lorsqu'il s'agit d'ouvrir les chemins de l'ordre grâce auxquels hommes et dieux pourront se mettre en contact. De la même façon, *kirāṇam dadaśvān* (RV 4.38.6) évoque l'attitude querrelleuse de l'étalon qui cherche à mordre son rival.

§30. L'enjeu d'un tel combat est l'apparition du soleil. La strophe 1.56.4 le disait implicitement à travers le syntagme *bád̥hate támaḥ* (§28). Elle est suivie d'un vers explicite :

RV 1.56.5 c-d : *svàrmīl̥he yán máda indra hársyā |*  
*áhan vṛtrám nír apám aubjo arṇavám ||*

« Dans la compétition pour le soleil, lorsque dans l'ivresse et par effet de l'excitation, ô Indra, tu abattis l'obstacle, alors tu forças le cours des eaux. »

C'est ainsi que la réalisation culturelle de la projection de poussière a pour support la danse rythmique qui fait se lever le soleil.

RV 10.72.6-7: *yád devā adáḥ salilé |*  
*súsaṃrabdhā átiṣṭhata |*  
*átrā vo nṛtyatām iva |*  
*tīvró reṇúr ápāyata ||6||*  
*yád devā yátayo yáthā |*  
*bhúvanāny ápinvata |*  
*átrā samudrá á gūḥám |*  
*á súryam ajabhartana ||7||*

« Quand vous vous trouviez en ce temps dans l'onde, dieux, serrés l'un contre l'autre, une poussière violente jaillit de vous comme (celle qui émane) de danseurs. / Quand, tels des magiciens, dieux, vous gonfliez les mondes, vous ramenâtes (au jour) le soleil qui était caché dans les mers » (RENOU 1985, 76).

On voit que la projection de poussière est perçue comme une façon d'amener le soleil à paraître, peut-être en lui indiquant de la sorte quel est le bon chemin (à moins que ce ne soit une autre façon de faire de la fumée). En outre, tant à propos du cheval que des danseurs, la métaphore s'enrichit du paradoxe qui voit l'acteur faire de la poussière en s'agitant dans un point d'eau.

§31. Le sens profond du mot *árvant-* apparaît cependant. Il s'agit bien d'intervenir en sorte de faire se lever l'astre du jour. Ceci nous ramène au fonds textuel indo-iranien, où *ud/uz + AR* est le verbe par lequel on exprime que le soleil paraît, aidé de chevaux *árvant-/auruuant-*. À cet égard, les textes les plus explicites se trouvent d'ailleurs dans l'Avesta, les subtiles métaphores de la RV représentant plutôt les ornements et les dorures d'un cadre que la structure d'un tableau.

V 21.5: *uziara uzīra huuarə.xšaēta auruuat.aspa tarasca harəm bərəzaitīm*

*raoxšnəm kərənauuāhi dāmahuua.*

« Lève-toi, monte, soleil aux chevaux rapides, que tu fasses la lumière sur les créations » (KELLENS 1984, 266 et 193 n.l sur la thématisation).

Dans ce passage, le caractère presque explicatif de *auruuat.aspa* montre bien que l'action attendue de *árvant-* est de faire monter le soleil dans le ciel. Le raccourci est particulièrement évocateur, mais il ne faut pas trop chercher dans la RV les passages qui permettent de reconstituer la même image. Le nommé Arvan est le cheval qu'Indra le premier attela à son char, avant de partir à la conquête du soleil en dispersant les obstacles comme des poussières. Il va de soi que le mérite de cette intervention revient autant au cheval qui tire le char qu'au dieu qui s'y tient debout.

§32. Ces longs développements ont au moins permis de mieux cerner le rôle du cheval sacré dans la RV. L'usage de ne recourir au voc. du nom du cheval que par le truchement des deux formes *vājin* et *arvan* présente d'abord l'avantage de permettre l'identification aisée des passages où le poète insiste sur la référence au modèle archétypal du cheval sacré védique. En privilégiant pour ce faire *vājín-* et *árvant-* plutôt que d'autres mots, comme *ásva-*, les auteurs des strophes rig-védiques semblent avoir délibérément préféré mettre en valeur les dérivés de deux racines verbales d'une importance centrale, *VAJ* d'une part, *AR* de l'autre. Ce choix a pour première vertu de rendre clairement discernables les fonctions non seulement mythologique, mais surtout rituelle de l'étalon sacré. En tant que *vājín-*, il est un acteur fondamental de cette sorte d'échange d'énergie entre hommes et dieux qui constitue le prétexte idéologique aux cérémonies cultuelles. En tant que *árvant-*, il est dans la littérature védique ancienne l'auxiliaire du dieu Indra parti à la conquête du soleil et des eaux, comme le prouve la lecture attentive des strophes un peu précieuses évoquant les nuages de poussière. Pour le reste, il est temps de passer à l'examen de la réalisation rituelle de ces représentations, ce qui est la seule façon d'élucider les autres notions complexes relatives à la naissance du cheval et à sa fonction fécondatrice.

#### 4. Emplois rituels

§33. Il est impossible d'envisager en détail les nombreuses apparitions de chevaux sacrés dans les cérémonies rituelles védiques. L'examen attentif de toutes les cérémonies concernées suppose la prise en compte d'une littérature si abondante qu'elle constituerait la matière non pas d'une mais de plusieurs autres études. Une recherche portant sur l'unicité conceptuelle définissant un cheval sacré dans la religion védique ne peut toutefois ignorer le problème des pratiques rituelles,

car ce sont elles qui nous enseignent comment on sollicitait les figures de la littérature poétique en langue versifiée au cours de cérémonies liturgiques. C'est donc l'unique voie permettant de sortir du confinement des *samhitās*, ici la RV avant tout, pour vérifier la validité d'une hypothèse philologique.

§34. En supposant que la RV conceptualise et nomme un cheval sacré, j'ai dit dès le début que je m'inscris dans la continuité d'une tradition érudite allant d'Alfred Hillebrandt à Hertha Krick en passant par F.B.J. Kuiper. Le premier a désigné le chemin à suivre en ramenant les divers chevaux de la RV à un modèle archétypique : la victime sacrificielle de l'*aśvamedha* (Hillebrandt 1929, 391 sq.). Il a surtout fondé l'analyse de la mythologie rig-védique actuellement la plus répandue en reconnaissant en Uṣās la déesse Aurore dont l'arrivée coïncide avec le premier jour de l'année nouvelle, et non avec le lever du soleil quotidien (1927, 1 sqq.). Cette hypothèse fut reprise, considérablement développée puis placée dans une perspective comparatiste par F.B.J. Kuiper (parmi l'abondante bibliographie relative à cette question, on retiendra surtout 1960, 217-281 et 1964, 95-129). C'est aussi avec Kuiper que la théorie de Hillebrandt s'inscrit pleinement dans une perspective rituelle. L'ensemble des hymnes appartenant aux livres familiaux de la RV furent composés pour orner une cérémonie annuelle, au cours de laquelle le dieu Indra impulsait à la fois un nouveau cycle de vie et une nouvelle année solaire en réitérant l'exploit cosmogonique originel par lequel il avait abattu le serpent qui obstruait la caverne contenant la lumière, le soleil, les eaux courantes. La célébration rituelle qui accompagnait cet événement, identifié par hypothèse au solstice d'hiver, avait pour but de soutenir le grand dieu dans son effort, ce qui explique le caractère orienté et la récurrence des thèmes dans les hymnes de la RV. Le soutien humain apporté à Indra consistait en effet en poésies, joutes verbales, libations ou autres compétitions, telles que des courses de chevaux. Les recherches de Kuiper furent partiellement confirmées par l'ouvrage de Hans-Peter Schmidt dédié à l'évolution du portrait d'Indra dans la RV et à son rôle dans le mythe du Vala (1968, 242 sqq. pour le résumé des implications rituelles).

§35. S'inspirant de ces conclusions, Hertha Krick chercha entre autres choses à définir le rôle joué par le cheval durant l'*agnyādheya*. Sans prendre en compte tous les textes attestant la présence de chevaux sacrés dans la littérature védique (à l'impossible nul n'est tenu), Hertha Krick insiste surtout sur les parallélismes nombreux entre la figure centrale de l'*aśvamedha* et le cheval qui, durant l'*agnyādheya*, tire le char dans lequel sont transportés d'un foyer à l'autre les brandons qui permettent d'allumer le feu *āhavanīya*. Elle en conclut que les deux rites n'en formaient initialement qu'un seul, dont s'est détaché et développé l'impressionnant ensemble sacrificiel que constitue l'*aśvamedha* tel qu'il appa-



raît dans les śrauta sūtras et dans la littérature épique.

« Wenngleich sich das Denken der Brāhmaṇas und des klassischen Rituals vom Geist dieser Hymne weit entfernt hat, ist doch der frühvedische Roßkult die Ursache dafür, daß in späterer Zeit gerade der Aśvamedha zum bedeutendsten Opfer überhaupt ausgebaut wird. Daß das neue Feuer zwischen Roß und Ziegenbock gerieben wird, weist darauf hin, daß ursprünglich Roßopfer (in einem Soma-Fest für Indra vom Yajamāna/Indra) und Feuerneuweihe einen einzigen Opferkomplex gebildet haben, aus dem sich dann die Einzelopfer in verschiedene Richtungen auseinanderentwickelten. Die Grundfunktion des Rosses im Agnyādheya war wohl die, künftig den Wagen mit dem neuen Feuer zu ziehen – daher bildet ein Zugstier die Alternative zum Roß -, doch hat es im Ritual auch den Wert des Aśvamedha-Opferrosses übernommen, so daß es als Dakṣiṇā verschenkt wird » (1982, 311 sq.).

Ces conclusions seront si possible confortées et amplifiées dans les pages qui suivent.

§36. Les cérémonies religieuses védiques attestent fondamentalement trois emplois de chevaux. Le premier est la course de chars, pratique vraisemblablement héritée de la culture indo-européenne, compte tenu de sa présence dans toutes les aires anciennes connues: mondes romain, grec, hittite, iranien et indien. Sa forme védique est le vājapeya, qui suffit à illustrer l'archaïsme de la coutume. Toute la poésie de la RV clame l'existence de courses de chars, et même leur rôle crucial. Cependant, le mot vājapeya lui-même n'y apparaît pas. Ce n'est pas un paradoxe : le vājapeya des śrauta sūtras mérite à peine le titre de course de chars. Avant même le début de la compétition, le vainqueur est connu : ce sera le patron du sacrifice (*yajamāna*). Dans les versions les plus tardives, la course est carrément escamotée, sa simulation par la brève montée du sacrifiant dans le char étant jugée suffisante. Il apparaît donc que le vājapeya a connu de profondes transformations entre l'époque de la RV et celle de la littérature rituelle tardive.

§37. C'est d'ailleurs ce que Marcus Sparreboom a confirmé par une lecture très attentive des textes. Il a montré que l'attelage indo-aryen originel des rites est un bige et non un quadrigé, comme dans le veda tardif et la littérature épique (Sparreboom 1985, 125 ; Hopkins 1889, 250). La course de chars constitue un cas particulier. Elle présente une difficulté technique périlleuse : le virage que les

attelages en compétition doivent négocier. En effet, en Inde comme sur d'autres aires culturelles indo-européennes, la course rituelle consiste en un aller-retour. En ces circonstances, le bige de compétition est enrichi d'un cheval supplémentaire. Le troisième cheval était placé à la corde. Ainsi, dans le virage, les deux chevaux qui se trouvaient côté corde par rapport au timon avaient plus de poids que celui faisant l'extérieur, ce qui permettait au char de tourner plus court. La direction du virage pouvait varier : on virait à gauche dans BSS mais à droite dans KātSS (Sparreboom 1985, 33).

§38. De ces informations, de celles collectées dans les hymnes à Dadhikrāvaṇ ou au cheval sacrificiel et des textes rituels relatifs à l'exécution de l'āsvamedha, il est possible de dégager une unité de représentations et de pratiques. Tout d'abord, les chevaux qui participent à la course symbolique de la littérature tardive sont identifiées à Dadhikrāvaṇ, comme en témoignent ces strophes auspicieuses prononcées avant le début de la course selon ŚB 5.1.5.19-20 :

*sá juhōti | eṣā syá vājī kṣipāṇīm turāṇyati grīvāyām baddhó' apikakṣá' āsáni  
| krátuṃ dadhikrá' ánu saṃsániṣyadat páthām (= pathām) áṅkāṃsy ánv  
āpānīphaṇat svāhā ||19||*

« Il fait oblation (en récitant) : 'Ce coursier vainqueur devance le coup de fouet ; (il est) attaché au cou, sous le ventre, à la gueule. Que Dadhikrā fasse la conquête du sacrifice, lui qui fait un grand galop le long des courbures des chemins. Hourrah ! » (VS 9.14, d'après RV 4.40.4)

*utá sma | asya drāvatas turāṇyatāḥ paṇām ná vér ánu vāti pragardhīnaḥ |  
śyenásyeva dhrājato' aṅkasām pári dadhikrávṇaḥ saḥòrjā táritrataḥ svāhēti  
||20||*

« Et encore : 'derrière (ce cheval) qui court, qui fonce en avant, (le vent) souffle comme (derrière) l'aile d'un oiseau courant avec avidité, quand Dadhikrāvaṇ, prenant son élan comme un aigle, dépasse grâce à sa force la marche sinueuse (du concurrent). Hourrah !' » (VS 9.15 = RV 4.40.3).

Il est donc certain que Dadhikrāvaṇ est le cheval qui, en remportant une course de chars préfigurant le vājapeya, permet à son propriétaire, le roi Trasadasyu, de conquérir le pouvoir royal. Des points communs entre chevaux de course et cheval sacrificiel se laissent déceler. Le cheval sacrificiel et Dadhikrāvaṇ partagent le titre *vājín- árvant-*. En outre, les textes en prose précisent que le cheval sacrificiel doit être sans rival en vitesse lorsqu'il est placé du côté droit de l'attelage. Ceci laisse entendre que l'étalon sacré était originellement issu d'un attelage

ayant remporté la course. Il y était le cheval d'appoint, celui que l'on avait ajouté côté corde. C'est à n'en pas douter l'un des éléments fondant la mythologie du cheval habile à pratiquer les chemins les plus sinueux (RV 4.40.3 et 4).

§39. Au-delà de ces détails techniques, on ne peut manquer de relever à quel point vājapeya et aśvamedha sont liés au culte du cycle solaire et, partant, à celui de l'année. La course de chars a pour but de faire tourner la roue du temps. Les préparatifs sont dominés par la référence constante au nombre 17, symbolisant à la fois Prajāpati et l'année (Weber 1892, 776 sq.). La course se déroule notamment sur une distance équivalant à 17 jets de flèche. Durant la compétition, le brahman, installé sur une roue en bois d'udumbara plantée à l'horizontale, récite des strophes en l'honneur des chevaux. À l'issue de la course, le vainqueur, c'est-à-dire le sacrifiant, monte à une échelle pour toucher une représentation du soleil fixée au sommet d'un poteau. Voici comment Heesterman interprète ces données :

« In the pole surmounted by the wheel, may be recognized the axis mundi crowned by the sun, that rises out of the Ocean and goes down in it. While the wheel is turned, the chariot race takes place beginning and ending at a point behind the cātvalā, representing the Ocean. The meta is identified with the heaven or the sun. The sacrificer goes by the chariot course from the Ocean to heaven and back to the Ocean again, as does the sun. (...) Thus the course of the chariot corresponds to that of the sun, encompassing in its march the whole world » (1957, 134 sq.).

La cohérence et la clarté de ces conclusions les rendent bien entendu indiscutables. Le parallélisme thématique de l'aśvamedha avec le vājapeya repose sur l'activation de symboles différents. La spéculation du culte sur le cycle annuel s'exprime avant tout par la mise en liberté supposée de l'étalon consacré : l'animal est réputé libre de ses mouvements durant un an. Il est en réalité mené sous bonne escorte à travers les territoires politiques voisins de celui du sacrifiant selon un itinéraire d'est en ouest qui évoque évidemment le trajet du soleil dans le ciel. Un grand nombre d'interdits pèse sur ce parcours faussement libre : le cheval ne peut rebrousser chemin (car le soleil ne le fait jamais non plus), ne peut se baigner (ceci reviendrait à traverser avant terme la dernière nuit de l'année) ni s'accoupler (il est crucial qu'il réserve ses ressources fécondatrices pour le jour de l'immolation). Revenu sur l'aire sacrificielle un an jour pour jour après son « lâcher », le cheval est à nouveau oint pour participer à un agniṣṭoma au deuxième jour duquel il sera immolé, à l'heure de midi. Le matin même de

sa mise à mort, il aura accueilli l'aurore par un puissant hennissement rendant inutile le chant de l'udgātar, puis aura ouvert la voie d'une procession solennelle particulièrement prestigieuse au cours de laquelle le sacrifiant représente visiblement Indra, le cheval lui-même figurant le soleil d'un nouveau premier matin du monde.

§40. Si donc le vainqueur du vājapeya et la victime de l'aśvamedha semblent bien issus d'une même source, il nous reste à vérifier la validité du parallélisme entre aśvamedha et agnyādheya établi par Hertha Krick (cfr. §35). Du point de vue des textes relatifs à l'installation des feux sacrés, le travail a été parfaitement accompli par la brillante chercheuse autrichienne trop tôt disparue. Il se trouve que les textes relatifs à l'aśvamedha vont dans le même sens. La confirmation la plus éclatante est inscrite en ŚB 13.5.4. Ce passionnant chapitre présente une sorte d'historique de l'aśvamedha. C'est d'ailleurs le genre de texte qu'il est d'usage de ne pas lire : sans doute vaut-il mieux spéculer sur l'histoire des rituels que de rechercher les informations à la source. Il s'agit pourtant en l'occurrence d'un texte très riche d'enseignements. Nous découvrons que l'appellation aśvamedha désigne des pratiques cérémonielles très variées, s'éloignant parfois considérablement du contenu des śrauta sūtra. La coutume consistant à offrir d'énormes rétributions sacrificielles serait ainsi tardive. L'usage même de n'offrir qu'un seul cheval tacheté apparaît comme secondaire. Trois cérémonies s'imposent par leur importance historique. Il semble d'abord que l'initiative de greffer l'aśvamedha sur un agniṣṭoma de trois jours revienne à Dhvasan Dvaitavana, roi des Matsya. La fête comporta cependant l'immolation de plusieurs chevaux (exactement quatorze) et non d'un seul. Elle eut lieu au bord d'un lac qui fut rebaptisé Dvaitavana en souvenir de ce grand événement (13.5.4.9). Bharata Dauṣanti offrit pour sa part cent trente trois chevaux en sacrifice. On nous précise que les immolations eurent lieu en partie sur les rives de la Yamunā et en partie sur celles de la Gaṅgā (13.5.4.11-14).

§41. Le dernier aśvamedha évoqué en ŚB 13.5.4 est celui de Śātānīka Sātrājīta. Son aśvamedha consista à sacrifier le cheval mis en liberté par Dhṛtarāṣṭra, roi des Kāśi. La conséquence de ce rapt est précisée par le texte. Les Kāśi se trouvèrent désormais dans l'incapacité d'installer les feux rituels. Ils disaient aussi que leurs libations de soma leur avaient été prises.

*góvinatena śatānīkaḥ | sātrājīta īje kāśyasyāśvam ādāya tāto haitād arvāk  
kāśāyo' grññ nādadhata' āttam somapīthāḥ sma iti vādantaḥ ||19||*

« C'est le Govinata qu'offrit Śātānīka Sātrājīta après avoir enlevé le cheval du (roi) Kāśi. Puis par la suite les Kāśi n'ont plus installé les feux rituels,

disant : ‘Les boissons sômiques nous ont été prises’. »

*tád etád gāthayābhīgūtam | śatānīkaḥ śamantāsu médhyaṃ sātrājito háyam á datta yajñāṃ kāśīnāṃ bharatāḥ satvátām ivéti ||21||*

« C’est ce qui est chanté dans la gāthā suivante : ‘Śatānīka Sātrājita a pris dans les alentours un cheval propre au sacrifice, c’est-à-dire le sacrifice des Kāśī, comme Bharata (fit du sacrifice) des Satvat’, »

*átha dviṭṭyayā | śvetām śamantāsu vaśāṃ cārantam śatānīko dhṛtarāṣṭrasya médhyam ādāya sáhvā daśamāsyam áśvam śatānīko góvinatena heja ’ íti ||22||*

« dans cette deuxième (gāthā) : ‘Le puissant Śatānīka, après s’être approprié dans les alentours le cheval blanc de Dhṛtarāṣṭra, (cheval) qui errait à sa guise et, âgé de dix mois, était propre au sacrifice, offrit un sacrifice Govinata, lui Śatānīka’, »

*átha caturthyā | mahád adyá bharatānām ná pūrve nāpare jánāḥ dívam mártya iva pakṣābhyām nód āpuḥ saptá mānavā íti ||23||*

« et dans cette quatrième (sic) : ‘Ni les gens d’avant ni ceux d’après, ni même les sept Mānava ne pourront jamais atteindre la grandeur des Bharata, pas plus qu’un mortel ne peut atteindre le ciel avec des ailes’. »

En 19, le syntagme *agnīn nādadhata* est décisif. Il dit exactement que les Kāśī, après avoir perdu leur cheval à cause de Śatānīka, furent dans l’impossibilité de pratiquer l’agnyādheya. Hertha Krick avait bien raison : le cheval sacrificiel est une réinterprétation de l’ancien vainqueur des courses de chars, destiné à désigner le lieu où il convenait d’installer les foyers nouveaux. La mésaventure des Kāśī permet de supposer que le cheval devait rester un an en voyage sous le contrôle d’un groupe social qui, ce délai passé, installerait à nouveau ses foyers.

§42. Sur base de ces extraits comme des parallèles textuels et conceptuels unissant le vainqueur d’un vājapeya au cheval sacrificiel, nous pouvons imaginer un ensemble rituel dont le cycle annuel aurait pu s’articuler de la manière suivante. Au début de l’année, c’est-à-dire au moment où la roue d’un nouveau cycle s’apprêtait à tourner, une course de chars devait désigner celui qui gagnerait le soleil, c’est-à-dire exercerait le commandement d’un groupe social plus ou moins important, jouant alors dans celui-ci le rôle tenu par Indra chez les dieux. Pour la durée du cycle solaire, un an donc, le symbole

de son pouvoir et de l'autonomie du groupe était le cheval grâce auquel la course avait été gagnée, c'est-à-dire celui qui, ajouté côté corde au bige pour négocier la virage crucial de la course, avait favorisé la victoire de son aurige. L'année écoulée, on définissait une nouvelle aire sacrificielle et installait de nouveaux foyers. Une fois sa mission accomplie, le cheval était immolé et consommé, peut-être par les prêtres qui l'avaient reçu à titre de salaire, ou *dakṣiṇā* (Krick 1982, 448 sq.). On procédait ensuite à une nouvelle course ; un cycle nouveau était enclenché. Si par malheur le groupe social se faisait dérober son cheval, il était impossible d'installer de nouveaux feux ou de pressurer le soma. On peut supposer que le roi était démis de ses fonctions et que le ravisseur du cheval prenait le pouvoir, privant le groupe d'une partie de son autonomie. Ce montage est évidemment conjectural, mais il n'est pas interdit de l'utiliser afin de chercher à mieux comprendre le contenu des croyances des plus anciens Indo-aryens, sans oublier de regarder du côté iranien jusqu'à quel point ces opinions pouvaient être héritées.

## 5. Le rituel comme charme eschatologique

§43. Le syntagme *vājín- árvant-* permet donc d'identifier un acteur de différents rites védiques et de deviner à travers les brumes de l'histoire quel était son rôle originel. Il reste à interpréter la pièce, ou du moins l'un ou l'autre de ses actes. À l'apogée de la culture védique (tel qu'elle nous apparaît dans les textes), *vājín- árvant-* est avant tout la vedette du sacrifice du cheval, l'*aśvamedha*. Cette cérémonie prestigieuse, décrite en détail par Paul-Émile Dumont dès 1927, culmine le jour où le cheval est immolé. Sa mise à mort est suivie d'une séquence rituelle particulièrement troublante pour un esprit moderne : la reine, épouse principale du sacrifiant, disparaît sous une couverture tendue par-dessus le cadavre de l'étalon pour s'unir à lui sexuellement. Si la couverture garantit à la reine le secret des actes qu'elle pose une fois étendue le long du cheval, les vers très crus que s'échangent alors les prêtres et les dames d'honneur de la reine ne laissent planer aucune équivoque sur le caractère pornographique de l'épisode, surtout lorsqu'on les lit à la lumière des commentaires récents de Stéphanie Jamison (1996, 72 sq.). Ces derniers constituent par ailleurs une lecture novatrice de l'*aśvamedha* notamment parce que leur auteur insiste à bon droit sur l'importance cruciale de cette intervention de la reine pour le renouvellement de l'autorité royale. Il reste toutefois possible d'enrichir l'analyse de cet improbable accouplement en étendant l'enquête philologique à la recherche de parallèles iraniens. C'est qu'en effet les progrès considérables accomplis récemment dans la description des mythes avestiques ont permis de comprendre que la hiérogamie a pu se trouver au cœur des représentations symboliques indo-iraniennes

anciennes (Kellens-Pirart I 190 et III 265 sqq. ; Herrenschildt 1994, 113-125 ; Kellens 1995, 19-56). En ce qui concerne l’Avesta, cette conviction repose sur la compréhension nouvelle que nous avons du mythe de la *daēnā*.

§44. Emboîtant le pas à Kellens (1995), on peut résumer comme suit le scénario avestique du départ pour l’au-delà. L’âme de l’homme avestique comporte trois entités fondamentales. Ce sont l’*urvan*, la *daēnā* et la *fravaši*. L’*urvan* est la part de l’âme présente dans le corps périssable de l’individu. La *fravaši* est la parcelle d’âme qui n’a jamais quitté le paradis éternel de Mazda. La *daēnā* est l’âme itinérante qui permet aux deux premières fractions de se réunir après la mort d’un homme. Les choses se passent globalement de la façon suivante. À la mort d’un individu, l’*urvan* reste vivant, mais il est privé de toute mobilité et de toutes ses facultés sensorielles, qui ont disparu en même temps que le corps cessait de fonctionner. Il passe alors trois nuits à côté du cadavre qu’il habitait. Il ne lui reste que le fait d’être, c’est-à-dire de penser, ce qui lui permet de rester en contact avec le monde divin. Cette situation est particulièrement angoissante, surtout durant la nuit, puisque l’*urvan* ne dispose d’aucun moyen de se faire voir. Il manifeste alors sa piété en récitant une Gāthā, ce qui suppose qu’il peut faire entendre le contenu de sa pensée, même sans aucun support matériel. C’est ce qui conduit Kellens à se demander si *urvan* n’est pas un nom d’agent en *-an-bāti* sur la racine *RU* « faire du bruit ». L’*urvan* serait « celui qui bruit (dans la nuit) » (1995, 24 n.13). Pour l’âme séparée du corps, les événements décisifs commencent à l’aube de la troisième nuit. Au moment où luit la troisième aurore, l’*urvan* retrouve soudainement tout un ensemble de perceptions qui lui donnent l’impression de luire en même temps que l’aurore et d’être transporté parmi les plantes parfumées. C’est alors que la *daēnā* paraît, tantôt à l’est (V 19.28) tantôt au sud (HN 2.7) sous la forme d’une séduisante jeune fille. En réalité, la beauté de la *daēnā* est le reflet de la piété du défunt. À son aspect, Ahura Mazda comprendra immédiatement que l’âme du mort est digne d’entrer dans le paradis sur lequel il règne. C’est ce qu’expose un bref dialogue entre la *daēnā* et l’*urvan*. C’est parce que le mort a été un *ašavan-*, c’est-à-dire un partisan de la vérité, c’est parce qu’il a eu de pieuses pensées, a récité les bons textes et accompli les actes rituels corrects que sa *daēnā* est belle, désirable et aimée. Et c’est grâce à cette beauté que l’*urvan* franchira le gué qui lui permettra d’entrer dans les lumières infinies du paradis où il rejoindra sa propre *fravaši*.

§45. En quoi cette rencontre de l’*urvan* et de sa *daēnā* relève-t-elle de l’érotisme et de l’union sexuelle ? Deux faits au moins aident à énoncer une réponse. Le premier se trouve en HN 2.9. Nous y apprenons que la *daēnā* apparaît à l’*urvan* sous la forme d’une jeune fille de quinze ans. Il s’agit de l’âge idéal où la beauté et la santé du corps sont à leur apogée, comme en témoignent de nombreux

passages parallèles, mais aussi de l'âge de la nubilité. Or le vocabulaire employé suppose que la *daēnā* passe le cap de la nubilité au moment même où elle rencontre l'*urvan*. En effet, elle est désignée par le mot *kainīn-* à l'instant de son apparition : elle est alors une jeune fille célibataire (HN 2.9). En revanche, quand commence le dialogue, l'*urvan* s'adresse à une *carāitī-*, c'est-à-dire une jeune femme qui n'est plus nécessairement célibataire et est capable d'engendrer des enfants (HN 2.10). De la même façon, la *daēnā* interpelle l'*urvan* par le vocatif *yum*, forme de *yuuān-* « jeune homme » (HN 2.11 et 12). Non seulement ce mot suppose que le défunt a reconquis la jeunesse et repris lui aussi l'apparence de ses quinze ans, mais il consiste également à affirmer qu'il est redevenu célibataire. Par les mots qu'ils choisissent, les deux interlocuteurs révèlent donc le caractère potentiellement matrimonial de leur rencontre.

§46. Un deuxième indice est contenu par le corpus ancien de l'Avesta, au Y 53. Ce texte est difficile, et reste à élucider complètement, mais il semble bien reposer sur l'idée que le bénéficiaire du rituel réussit à s'unir à sa *daēnā* d'une façon très charnelle, tandis que le *drəguuant-* ne parvient pas à assouvir son désir. L'union sexuelle envisagée est fondamentalement ancrée à des opinions eschatologiques. Elle préfigure la fusion spirituelle de l'âme individuelle du défunt avec son âme itinérante. L'échec des tenants de la *druj-* constitue en revanche une condamnation à mort. La vénusté de la *daēnā* repose sur un mélange de références explicites ou sous-jacentes. Par le moment qu'elle choisit pour paraître, elle se laisse identifier à cette aurore qui, dans la RV, figure la plus charmeuse et la plus anthropomorphique des divinités védiques. La beauté de la *daēnā* reflète aussi des vertus morales qui facilitent le voyage vers la paradis de Mazdā. Sa beauté est fonction de la piété du mortel, matérialisée du vivant de ce dernier à travers ses bons choix rituels. C'est par ceux-ci que le dévot de Mazdā s'assure l'union à la *daēnā* : l'impie de son côté reste frustré. Comment faire pour rapprocher le mythe avestique de l'union sexuelle mimée durant l'*aśvamedha* védique ? La *daēnā* cumule plusieurs aspects : eschatologique, matrimonial, auroral, érotique. En Inde, aucun tableau aussi cohérent ne se laisse immédiatement appréhender. Il faut commencer par identifier dans les strophes à Uṣās les représentations utilisables pour la comparaison. Il faut de même examiner les hymnes matrimoniaux et la description de la *mahiṣī*, épouse du sacrificiant de l'*aśvamedha*. Il faut enfin dégager une unité commune à l'Inde et à l'Iran dans ces diverses représentations, et voir comment elle est activée durant le sacrifice du cheval, tout en recherchant dans l'Avesta une présence équine en apparence absente des mythes eschatologiques.

§47. Dans le panthéon de la RV, l'aurore se trouve personnifiée. Uṣās y est en effet constamment présentée sous la forme d'une jeune femme, objet de descrip-



tions physiques détaillées. Cet anthropomorphisme insistant constitue la justification la plus légitime d'une mise en parallèle de la déesse védique avec la *daēnā* de l'Avesta. L'examen scrupuleux des textes ne fait rien pour décourager cette première impulsion, du moins si l'on a la patience de mettre momentanément entre parenthèses l'épineuse question de l'eschatologie. En premier lieu, le caractère itinérant de l'aurore védique apparaît tout aussi central que dans l'Avesta. Il a été rappelé plus haut que l'*urvan* doit attendre d'avoir la vision de sa *daēnā* pour pouvoir discerner et pratiquer le chemin qui le mènera vers l'au-delà. Uṣās joue pour l'homme pieux un rôle exactement semblable dans la RV. Elle parcourt et rend visibles les chemins aisés de l'ordre vrai.

RV 5.80.2 :           *eṣā jānaṃ darṣatā bodhāyantī |*  
                               *sugān pathāḥ kṛṇvatī yāty āgre |*  
                               *bṛhadrathā bṛhatī viśvaminvā |*  
                               *uṣā jyōtir yachaty āgre āhnām ||*

« La voici, plaisante à voir, qui éveille les hommes, rend les chemins faciles, elle va en avant : elle à la haute voiture, haute (elle-même), qui met tout en branle, l'Aurore tient la lumière à l'orée des jours. » (Renou, EVP III, 81).

RV 1.49.1-2 :        *úṣo bhadrébhīr ā gahi |*  
                               *divās cid rocanād ādhi |*  
                               *vāhantv aruṇāpsavaḥ |*  
                               *úpa tvā somīno grhām ||1||*  
                               *supésasaṃ sukhāṃ rátham |*  
                               *yām adhyāsthā uṣas tvám |*  
                               *tēnā suśrávasaṃ jānam |*  
                               *prāvādyā duhitar divaḥ ||2||*

« Aurore, viens avec les bonheurs du haut des lumières du ciel ! Que les (chevaux) à la rose écume te véhiculent jusqu'à la maison de celui qui a du soma. Aurore, le char sur lequel tu as pris place est confortable et bien orné. Par (ce char), promeus ce jeune homme pour qu'il soit de bonne renommée, ô Fille du Ciel ! »

§48. Ces trois strophes d'une particulière richesse méritent une lecture détaillée. Nous apprenons d'abord que l'aurore est agréable à regarder. Ceci n'est pas seulement une allusion naturaliste aux douces couleurs du point du jour. Uṣās est aussi plaisante à voir parce qu'elle est une très jolie jeune femme, quelque peu exhibitionniste.

RV 5.80.5 a-b : *eṣā śubhrā ná tanvò vidāná |  
ūrdhvéva snātí dṛṣāye no asthāt |*

« La voici, comme une belle qui a conscience de son corps, qui se baigne debout pour ainsi dire, pour que nous la voyions » (Renou, EVP III, 81).

RV 1.92.4 a-b : *ádhi písāṃsi vapate nṛtúr iva |  
áporṇute vákṣa usréva bárjaham |*

« Elle se pare d'ornements, comme une danseuse ; elle exhibe son sexe, comme une vache son pis. »

§49. Elle a pour effet d'éveiller la tribu (*jánam*, 5.80.2a). Il importe de noter que cet éveil est double. Si Uṣās éveille les créatures terrestres, fait se mouvoir les hommes et s'envoler les oiseaux, elle est elle-même éveillée par les chants qui lui sont adressés.

RV 3.61.6 a : *ṛtāvarī divó arkaír abodhi |*

« (La fille) du Ciel, détentrice de la vérité, vient d'être éveillée par les chants. »

Ce vers évoque HN2, 5-6. Si l'Aurore est attirée par les chants, c'est que ceux-ci sont exécutés avant sa venue, donc durant la nuit. La configuration védique est fort proche de celle où l'*urvan* chante une *gāthā* durant les trois premières nuits suivant sa mort. Le parallèle est d'autant plus fondé que Uṣās est *ṛtāvarī*. Il faut comprendre qu'elle vient au-devant des chants parce que ceux qui les exécutent sont eux-mêmes des *ṛtavan-*, de même que l'*urvan* avestique est *aṣavan-*.

§50. Les trois derniers vers de la strophe 5.80.2 évoquent les chemins faciles d'accès. Ils nous disent d'abord que l'Aurore, marchant en tête, rend les routes aisément praticables. Le caractère naturaliste de cette affirmation saute aux yeux : dès l'aurore, c'est-à-dire avant même l'apparition du soleil, il redevient possible de voir le chemin sur lequel on marche. Insistons toutefois sur le fait que cette évidence, en apparence banale, est assortie d'une métaphore cosmique. En effet, les chemins que l'aurore pratique et ouvre à ses laudateurs sont aussi ceux sur lesquels l'homme pieux doit toujours rester : les chemins de la vérité.

RV 5.80.4 c-d : *ṛtāsya pánthām ánv eti sādhub |  
prajānatīva ná díśo mināti ||*

« Elle suit régulièrement le chemin de la vérité. Comme si elle était presciente, elle ne confond pas les directions. »

Le thème des chemins de la vérité présente le double intérêt de nous rapprocher de la fonction du cheval et d'être commun au Véda et à l'Avesta. Les chemins de la vérité sont d'un parcours aisé et, dans le Véda, se trouvent placés sous l'autorité des grands Ādityas.

RV 8.31.13 :        *yáthā no mitró aryamā |*  
                           *váruṇaḥ sánti gopāḥ |*  
                           *sugā́ ṛtásya pánthāḥ ||*

« Ainsi Mitra, Aryamaṇ et Varuṇa sont-ils nos pères (et) les chemins aisés de la Vérité. »

Il va de soi que de tels chemins ne sont pas terrestres. Ils mènent en fait au monde divin.

RV 10.51.5 :        *éhi mánur devayúr yajñákāmaḥ |*  
                           *aramḁḁḁtyā támasi kṣeṣy agne |*  
                           *sugā́n pathāḥ kṛṇuhi devayánān |*  
                           *váha havyáni sumanasyámānaḥ ||*

« Viens, Agni, l'homme tourné vers les dieux est désireux de sacrifier, (mais) tu demeures dans les ténèbres, (bien que tout) soit correctement fait. Rends faciles d'accès les chemins qui vont chez les dieux. Convoie les offrandes, te montrant bien disposé. »

Pour pouvoir emprunter ces chemins célestes, l'oblateur a besoin de les voir : c'est bien entendu ici qu'intervient la lueur aurorale, d'où la nécessité de séduire Uṣās par des chants. La parole exerce donc une emprise sur l'aurore. Il en va de même dans l'Avesta, qui affirme dès les Gāthās que la *daēnā* garantit l'accès à ces mêmes chemins.

Y 51.13 :            *tā drəguuatō marədaitī, daēnā ərəzaoš haiθīm*  
                           *yehiiā uruuā xraodaitī, cinuuatō pərətāu āky*  
                           *Úaiš miiaoθanāiš hizuuascā, aṣahiiā nqsuuý*  
                           *paθō.*

« La *daēnā* du menteur néglige l'existence du (chemin) direct et son *urvan* le met en colère face au pont de l'entasseur, car par la faute de ses actes et de ses dires,

(cette *daēnā*) a perdu le chemin de la vérité. »

§51. L'aurore n'est pas seule à se charger de l'accès aux chemins aisés de la vérité. Dans la RV, le cheval joue à son tour un rôle crucial. Sa fonction s'exprime par l'image qui le dépeint chassant les poussières de ces routes, mais les principaux éléments du formulaire qui vient d'être évoqué réapparaissent. Nous retrouvons d'abord le cheval sacrificiel volant le long des routes qu'il nettoie. L'étalon sacré est identifié à un oiseau.

RV 1.163.6 :      *ātmānām te mānasārād ajānām |*  
                          *avó divā patáyantam patamgám |*  
                          *síro apaśyam pathíbhiḥ sugébhiḥ |*  
                          *areñúbhīr jēhamānam patatrī ||*

« En pensée, j'ai reconnu ton être, cet oiseau volant vers le bas de par le ciel. J'ai vu ta tête pourvue de plumes, haletant au long des chemins faciles à parcourir, au point qu'ils en deviennent propres de toute poussière. »

L'autre cheval mythique de la RV, Dadhikrāvaṇ, est lui aussi actif sur ces chemins.

RV 7.44.5 a-b :      *ā no dadhikrāḥ pathyām anaktu |*  
                          *ṛtāsya pánthām ánvetaṁ u |*

« Que Dadhikrā oigne notre route pour que nous puissions suivre le chemin de l'ordre. »

Cette onction consiste probablement à chasser les poussières, car nous retrouvons la description de cette opération aux strophes RV 4.38.6-7, décrivant la participation de Dadhikrāvaṇ à la course de chars. Je préfère cependant citer d'autres passages des hymnes dédiés à ce cheval, car ils ont l'intérêt de nous ramener au thème de l'aurore en illustrant une forte unité thématique avec les hymnes à Uṣās et, indirectement, avec la *daēnā*.

RV 4.39.3 :      *yó áśvasya dadhikrāvṇo ákārīt |*  
                          *sámiddhe agnā uśáso vyūṣtau |*  
                          *ánāgasam tám áditiḥ kṛṇotu |*  
                          *sá mitrēṇa váruṇenā sajóṣaḥ ||*

« Qu'Aditi rende innocent celui qui a célébré le cheval Dadhikrāvaṇ au moment où le feu était allumé, dans l'éclat de l'aurore. Il est d'accord avec

Mitra et Varuṇa. »

RV 7.44.2-4 : *dadhikrām u nāmasā bodháyantaḥ |  
udírāṇā yajñám upaprayántaḥ |  
īlām devīm barhīṣi sādáyantaḥ |  
asvínā víprā suhávā huvema ||2||  
dadhikrāvāṇam bubudhānó agnīm |  
úpa bruva uśásaṃ sūryaṃ gām |  
bradhnám māmścatór váruṇasya babhrúm |  
té víśvāsmád duritá yāvayantu ||3||  
dadhikrāvā prathamó vājy árvā |  
ágre ráthānām bhavati prajānán |  
saṃvidāná uśásā sūryeṇa |  
ādityébhír vásubhír áṅgirobhiḥ ||4||*

« Nous qui sommes tout excités, puissions-nous par notre appel aux deux Ásvin, prêtres qu'il est bon d'appeler, éveiller Dadhikrā par un hommage, entreprendre le sacrifice et faire asseoir l'invigoration divine sur la jonchée. M'éveillant, je m'adresse à Dadhikrāvaṇ, au Feu, à l'Aurore, au Soleil, à la Vache, au blond foncé de Varuṇa cacheur de lune (?). Qu'ils éloignent de nous tous les dangers. Dadhikrāvaṇ, le premier coursier vigoureux, est en tête des chars (car il est) prescient, de concert avec l'Aurore, le Soleil, les Āditya, les Vasu, les Āngiras. »

§52. Le premier élément permettant d'affirmer qu'il y a unité entre ces strophes et celles à l'Aurore relève du contexte temporel : nous sommes au point du jour, au moment où paraît l'aurore (*uśáso vyùṣtau*) et où l'on allume le feu (*sámiddhe agnáu*). Les strophes 7.44.2-3 utilisent la même dialectique de l'éveil déjà rencontrée dans le HN et dans les hymnes à Uśās. On commence par éveiller le cheval en chantant sa louange. C'est ensuite le prêtre qui s'éveille et demande que soient éloignés les dangers. Le char tiré par Dadhikrāvaṇ apparaît alors en tête de file. Cette position s'explique par la prescience du cheval (*prajānán*), qualité qu'il partage avec l'Aurore (*prajānatīva*, 5.80.4c) et qui induit l'aptitude à pratiquer les chemins de la vérité sans se tromper de direction. Si nous prenons en compte le fait que le poète commence par s'adresser aux Ásvin, les paranymphe de l'hymne nuptial RV 10.85, nous en venons à pouvoir émettre une hypothèse nouvelle. Le char qui ouvre les chemins de la vérité, et que tire le cheval sacré, amène l'Aurore à un rendez-vous nuptial. En effet, dans la religion védique, la cérémonie de mariage consiste fondamentalement en un voyage en char accompli par la jeune mariée jusqu'à la maison de son futur mari.



*uṣā hasréva ní riṅīte ápsaḥ ||*

« Comme (une fille) sans frère, elle va à l'encontre des mâles. Elle est comme celle qui monte sur le siège pour gagner de l'argent. Elle est comme une femme consentante pour l'époux. L'Aurore bien vêtue fait glisser sa poitrine comme une femme légère. »

L'hymne au cheval sacrificiel n'est pas exempt non plus d'allusions érotiques :

RV 1.163.8 a-c : *ánu tvā rátho ánu máryo arvan |*  
*ánu gāvó 'nu bhágaḥ kanínām |*  
*ánu vrátāsas táva sakhyám iyur |*

« O Coursier, le char te suit, puis le garçon, les vaches et l'intimité des jeunes filles. Les foules poursuivent ton amitié. »

Ce passage commence par être allusif, avant de devenir beaucoup plus explicite. Il faut d'abord comprendre que *ánu* + *I* nous ramène aux chemins de la vérité. C'est sur ceux-ci que les protagonistes se déplacent à la suite du cheval sacré. Les foules enthousiastes renvoient bien entendu à la population qui assiste à l'*aśvamedha*. Le syntagme *bhágaḥ kanínām* préfigure l'union sexuelle qui sera mimée après l'immolation de l'étalon. Le mot *bhága-* ne renvoie pas seulement à la passion amoureuse, mais aussi au sexe féminin (Gonda 1953, 23 sqq.). On aura déjà remarqué que *kanínām* est la contrepartie védique de la *kanīn-* avestique sous la forme de laquelle se présente la *daēnā* avant de rencontrer son *urvan-* époux. Le prétendant aux jeunes filles est d'une certaine façon le cheval, bien sûr, mais surtout le *marya-*, le jeune prétendant. Les aurores sont souvent appelées *kanyā-*. Elles portent de même souvent l'adjectif *subaghā-*, qu'il est possible d'interpréter par « qui a une jolie vulve » ou, plus prudemment, « dont la passion amoureuse est bonne ». Tout ce matériel nous autorise à conclure que les désirables jeunes filles qui accompagnent le cheval sacré sur les chemins de la vérité préfigurent les aurores à venir tout en représentant les épouses et dames de compagnie qui se mêleront à la cérémonie dès la mise à mort du cheval.

§54. Avant d'énoncer ma synthèse sur l'aurore indo-iranienne, il me faut une dernière fois revenir sur 5.80.2 et 1.49.1-2. Il m'est en effet interdit de passer sous silence deux faits de langue favorisant eux aussi la comparaison. Le premier est le mot *rocanāt* (1.49.1b) : l'aurore vient en char en descendant du ciel lumineux. Le second fait de langue est le syntagme *ágre áhnām*

« au début des jours » (5.80.2d). Il s'agit d'une expression qui pose un problème presque doctrinal aux indianistes. Je comprends ce syntagme de la même façon que Hillebrandt et Kuiper. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'aurore intervient au début de la journée. Tout au contraire, le rapport singulier (*ágre*) / pluriel (*áhnām*) prouve que la déesse Uṣās ouvre une nouvelle période : pour Kuiper (1960, 228 sqq.), c'est la première aurore de l'année nouvelle. La somme de faits rituels prouvant que le cheval sacré est investi pour une année complète m'incite à partager cette conclusion. Outre cette question d'école, *rocanāt* et *ágre* nous ramènent à nouveau vers le texte avestique. En effet, en HN 2, lorsque l'*urvan* se remet en marche, uni à sa *daēnā*, il accomplit quatre pas. Les trois premiers correspondent à la bonne parole, la bonne action et la bonne pensée qui, de son vivant, ont fait de lui un *ašavan-*, un homme pieux. Il fait enfin un quatrième pas :

HN 2.15 : *tūirīm gāmafrabarəṭ yō narš ašəonō uruua anayraēšuuā raocōhuuā nidadāṭ.*

« L'*urvan* du partisan de la Vérité fit un quatrième pas et posa (le pied) dans les lumières sans limite. »

Cet accès de l'*urvan* au monde lumineux correspond symétriquement au voyage d'Uṣās. Celle-ci descend du ciel à chaque début d'année. L'aurore eschatologique qu'est la *daēnā* iranienne fait remonter son *urvan* vers les lumières sans *ayra*, c'est-à-dire sans limite cyclique.

§55. Concluons sur l'aurore, le mariage et l'au-delà. À très haute époque, les rituels publics fondamentaux obéissent à un cycle annuel. La première aurore de l'année nouvelle constitue le pivot autour duquel se produit le passage d'un cycle révolu à un cycle nouveau. On allume un feu qui devra vivre un an, protégé par le roi, garant de la liberté de sa tribu. On pressure le soma. Un cheval blanc est mis en liberté, c'est-à-dire qu'il est intégré à l'attelage royal. Lorsque l'année est révolue et que l'on est arrivé à son terme sans encombre, c'est-à-dire lorsque le feu et le cheval sont intacts et qu'il reste permis d'organiser un pressurage de soma, on traverse la dernière nuit en appelant par des chants l'aurore nouvelle. Son arrivée est perçue comme une préfiguration du voyage dans l'au-delà. Le cheval ayant accompli son office durant un an est immolé. Il était descendu du ciel avec l'aurore un an auparavant. Sa mise à mort implique deux choses. La première est qu'il retourne d'où il vient, c'est-à-dire du ciel paradisiaque où séjournent les dieux. La deuxième est qu'une année prospère peut recommencer. Avant de partir, il féconde l'aurore nouvelle qu'est la reine. Il est possible que cette noce hiérogamique ait donné le signal de cérémonies de mariages pour tous



les fiancés de l'année. Il est en tout cas clair que le cheval prend la place du roi pour engrosser la reine d'une année aussi prospère que celle qui vient de passer.

§56. L'Avesta illustre l'application de cette logique aux idées matrimoniales et eschatologiques. L'aurore est perçue comme une épouse riche de fécondités. Au moment du dernier voyage, le défunt rencontre son âme-épouse, qui est aussi son âme-sœur. Cette *daēnā* sera pour lui l'aurore définitive, celle qui l'emmènera vers les cieux où plus aucune nuit ne survient. On aurait tort de croire que la doctrine matrimoniale qui sous-tend ces représentations eschatologiques est absente du Véda.

AS 12.3.1 c-d :     *yāvāntāv āgre prathamām sameyáthuḥ |*  
                           *tād vām váyo yamarájye samānām |*

« Votre âge dans le royaume de Yama est égal à celui que (vous aviez) tous deux au début, (c'est-à-dire) juste après que vous ayez échangé vos consentements. »

Voici un texte parfaitement compatible avec les idées de l'Avesta. On promet aux époux (car nous sommes dans un hymne nuptial) qu'ils se retrouveront dans l'au-delà sous l'apparence qu'ils avaient le jour de leur début à eux (*āgre*), lorsqu'ils décidèrent de partir ensemble (*sam + I*) sur des chemins qui sont sans nul doute ceux de la vérité. Ces opinions ont sans doute été balayées par la doctrine nouvelle de la réincarnation. Nous percevons toutefois que les métaphores poétiques et les drames joués durant le rituel sont porteurs d'une idée très proche de la définition romantique de l'amour : la recherche d'une âme sœur. C'est pourquoi l'épouse accompagne métaphoriquement son mari défunt sur le bûcher funéraire. C'est sans doute aussi cet aspect eschatologique du mariage qui justifie l'attitude spécifique de l'époux confronté au deuil. Tandis que les rites de funérailles semblent réussir efficacement à faire tourner la page au fils qui a perdu un père, le mari qui perd son épouse reste longuement tourmenté, au point qu'il peut en arriver à se suicider pour rejoindre dans l'au-delà la disparue (Malamoud 2002, 88 sq.).

§57. Quant au cheval, outre sa fonction régénératrice du cycle annuel, il est probable qu'il avait pour mission d'attendre le roi et la reine dans l'au-delà, pour venir les rechercher après la mort et les conduire chez les dieux, où il résidait déjà. Chaque année, un nouvel étalon blanc entrainé en service. C'est ce qui ressort d'une nouvelle strophe védique à Uṣās :

RV 7.77.3 a-c :     *devānāṃ cákṣuḥ subhágā váhantī* |  
                               *śvetám náyantī sudṣṭikam ásvam* |  
                               *uṣá adarṣi raśmíbhīr vyàktā* |

« Véhiculant le regard des dieux, pourvue d'une jolie vulve, conduisant le cheval blanc agréable à l'œil, Aurore vient d'être vue, teinte de rayons (solaires). »

Ce texte montre la déesse Uṣās apportant avec elle un nouveau cheval blanc attelé au char des dieux, dont le regard était peut-être symbolisé par le feu nouveau. Le passage n'est pas exempt d'allusions érotiques : l'aurore est qualifiée une nouvelle fois de *subhagā*, et *náyantī* peut suggérer une excitation sexuelle.

L'immolation cyclique et rituelle de chevaux jalonnait le temps d'une part, le chemin menant aux dieux de l'autre. Ces opinions avaient-elles une contrepartie iranienne ? Il faut bien reconnaître que nous manquons ici d'un parallélisme évident. La situation n'est toutefois pas désespérée pour la cause. Si nous ne trouvons aucun exemple précis de sacrifice de cheval dans l'Avesta, il reste un aspect de l'eschatologie dont rien n'a été dit. Il s'agit de la *fravaṣi*, cette parcelle de l'âme restée dans le royaume de Mazdā, et avec laquelle l'*urvan* et la *daēnā* doivent finalement fusionner. Un seul indice nous permet de créer un lien entre les *fravaṣi* et le cheval. On le trouve en Yt 13.29 :

*Vīdāraiaṣ spəntō mainiiuṣ yá ... rauuō.fraoθmanō dasaθauuaitīš frasrūtý upa.  
 dāraiaṣ asmanəm.*

« L'Esprit bénéfique maintient celles qui soutiennent le ciel, célèbres, riches en possessions, ronflant de façon brusque. »

§58. L'adjectif *rauūō.fraoθmanō*, comportant la racine *FRUΘ*, suppose un comportement équin : les *frauuāṣi* émettent le ronflement nerveux et impatient que les chevaux irrités produisent avec leurs lèvres. S'agissant des *frauuāṣi*, cette allusion ne saurait être considérée comme une simple métaphore. Il s'agit au contraire d'une évocation explicite du contexte de la saison des pluies. Le drame cosmogonique narré en Yt 13.29 se renouvelle chaque année : les forces démoniaques, responsables de la sécheresse, sont vaincues par le retour des pluies qui perpétueront l'abondance et la vie. Les *frauuāṣi* se trouvent alors auprès des réservoirs d'eau céleste. Chaque année,

lorsque les pluies approchent, elles s'efforcent d'en obtenir la meilleure part possible pour leur tribu terrestre. Pour ce faire, elles attendent que les eaux soient libérées par la conquête qu'en fait Tištrya, l'étoile Sirius, sous l'apparence d'un bel étalon blanc vainqueur du démon Apaoša, un laid canasson noir.

Yt 8. 26-34 : (26) *āaṭ paiti auuāiti spitama zaraθuštra tištriīō raēuuy x'arənaṅ'hý auui zraiīō vourukašəm aspape kəhrpa aurušahe srīrahe zairi.gaošahe zaraniiō. aiβiḍānahe.* (27) *ā.dim paiti.yaš nižduuaraiti daēuuō yō apaošō aspape kəhrpa sāmahe kauruuahē kauruuō.gaošahe kauruuahē kauruuō.barəšahe kauruuahē kauruuō.dūmahe daṅahe aiβiḍātō.tarštōiḥ.* (28) *haṃ tāciṭ bāzuš baratō spitama zaraθuštra tištriiasca raēuuy x'arənaṅ'hý daēuuasca yō apaošō tý yūidiiaθō zaraθuštra ā.rapiθβinəm zruuānəm ā.dim bauuaiti aiβi.aojý ā.dim bauuaiti aiβi.vaniīy tištriīō raēuuy x'arənaṅ'hý daēūm yim apaošəm.* (29) *apa.dim adāṭ viieiti zraiiaṅhaṭ haca vourukašāṭ hāθrō.masayḥəm adβanəm. uštātātəmca nimrauuaite tištriīō raēuuy x'arənaṅ'hý ušta mē ahura mazda ušta āpō uruuarýsca ušta daēne māzdaiiesne ušta ā.bauuaṭ \*daṅhauuō us vō apqṃ adauuō apaiti.əṛtý jasyṅti aš.dānunqṃca yauuanqṃ kasu.dānunqṃca vāstranqṃ gaēθanqṃca astuuaitinqṃ.* (30) *āaṭ paiti auuāiti spitama zaraθuštra tištriīō raēuuy x'arənaṅ'hý auui zraiīō vourukašəm aspape kəhrpa aurušahe srīrahe zairi.gaošahe zaraniiō.aiβiḍānahe.* (31) *hō zraiīō āiiaozaiieiti hō zraiīō \*viiāozaiieiti hō zraiīō āyžrādaieiti hō zraiīō vīyžrādaieiti hō zraiīō ayžāraiieiti hō zraiīō vīyžāraiieiti yaozəṅti vīspe karanō +zraiīō vourukašaiia ā vīspō maiḍiīō yaozaiti.* (32) *us paiti adāṭ hištaiti spitama zaraθuštra tištriīō raēuuy x'arənaṅ'hý zraiiaṅhaṭ haca vourukašāṭ. us adāṭ hištā' satauuāēsō raēuuy x'arənaṅ'hý zraiiaṅha' haca vourukašā'. āa' ta' dunmaqṃ haṃ. hištəṅti us.hindauua' paiti.garōi' yō hištaitē maiḍim zraiiaṅhō vourukašahe.* (33) *āa' ta' dunmaqṃ \*fraṃāuuaiieinṭi maēyō.kara ašauuanō frā pouruuō vātqṃ vazaiti yqṃ paθō āiti haomō frāšmiš frāda'.gaēθō. aθra pascaēta +vazaiti vātō daršiš mazdaḍātō +vārəmca maēyəmca fiaṅhumca auui asý auui šōiθrý auui karšuuqṃ yāiš hapta.* (34) *apqṃ napýsə tý āpō spitama zaraθuštra aṅ'he astuuacite šōiθrō.baxty vī.baxšaiti vātasca yō daršiš aβždātəmca x'arənō ašaonqṃca frauuašaiiō.*

« (26) Ensuite, ô Spitama Zaraθuštra, Tištrya qui dispense le richesse et la fortune retourne vers la mer aux larges baies sous la forme d'un beau cheval blanc aux oreilles jaunes et à la longe dorée. (27) Alors accourt face à lui le daeva Apaoša, sous la forme d'un cheval noir, aux oreilles chauves, chauve, à la crinière chauve, chauve, la queue chauve, rongé par la teigne, (cheval) auquel la peur est attelée. (28) O Spitama Zaraθuštra, tous deux unissent leurs membres antérieurs, Tištrya dispensateur de richesse et de fortune et le daeva Apaoša. Tous deux combattent, ô Zaraθuštra, jusqu'à l'heure de midi. Plus puissant, Tištrya, dispensateur de richesse et de fortune, domine le

daeva Apaoša ; plus conquérant, il le domine. (29) Il le pourchasse alors loin de la mer aux larges baies, jusqu'à une distance longue d'un hāθra. Tištrya, dispensateur de richesse et de fortune, s'écrie : 'Bonheur! Bonheur à moi, ô Ahura Mazdā! Bonheur, ô Eaux et Plantes! Bonheur, ô Religion mazdéenne! Ce sera bonheur, ô Nations! Les récoltes de vos eaux croîtront, inarrêtables, celles des céréales aux grandes eaux ainsi que celles des pâtures aux petites eaux et celles des troupeaux pourvus d'os'. (30) Ensuite, ô Spitama Zaraθuštra, Tištrya qui dispense la richesse et la fortune retourne vers la mer aux larges baies sous la forme d'un beau cheval blanc aux oreilles jaunes et à la longe dorée. (31) Comme il provoque de-ci de-là une houle sur la mer, fait bouillonner la mer de-ci de-là, fait s'écouler la mer de-ci de-là, tous les bords de la mer aux larges baies font des vagues, tout le milieu fait des vagues. (32) Alors, ô Spitama Zaraθuštra, Tištrya, dispensateur de richesse et de fortune, se lève de nouveau au-dessus de la mer aux larges baies, si bien que Satavēsa, dispensateur de richesse et de fortune, se lève à son tour au-dessus de la mer aux larges baies. Puis les nuées se rassemblent à l'écart de la montagne dotée de rivières qui sourdent faisant face (à Tištrya et Satavaēsa), (montagne) qui se tient au milieu de la mer aux larges baies. (33) Les Partisans de l'Ordre faiseurs de nuages mettent les nuées en mouvement. Le vent d'est pousse (ces nuées?) sur les chemins qu'emprunte le soma vespéral qui fait prospérer les troupeaux. Le vent audacieux instauré par Mazdā pousse alors là-bas la pluie, le brouillard et la grêle vers les places, vers les territoires tribaux, vers les sept continents. (34) O Spitama Zaraθuštra, Aṗam Napāt répartit ces eaux assignées aux territoires tribaux en faveur de l'état d'existence pourvu d'os, (et il le fait) ainsi que le vent audacieux, ainsi que la fortune installée dans les eaux célestes et que les Fravašis des partisans de l'Harmonie. »

Le combat victorieux de l'étalon blanc déclenche donc un nouveau cycle. Ce dernier n'est pas seulement impulsé par la défaite d'Apaoša, mais aussi par la descente de Tištrya dans les eaux de la mer aux larges baies, avec lesquelles il semble s'accoupler métaphoriquement (*paiti auuāiti*, commenté par Panaino 1990, 112 sqq.). C'est alors seulement que, fécondées, les eaux produisent ces pluies que les *frauuaši* récupèrent et orientent. L'adjectif *rauuō.fraoθmanō* qui les qualifie en Yt 13.29 est d'ailleurs attribué à l'étalon blanc en Yt 8.2 :

*tištrīm stārəm raēuuantəm \*x'arənaḡhuḡtəm yazamaide rāma. šaiianəm hušaiianəm aurušəm raoxšnəm frādərəsəm viiāuuantəm baēšazīm rauuō. fraoθmanəm bərəzantəm dūrā' viiāuuantəm bānubiiō raoxšnubiiō anāhitaēibiiō aṗəmca pərəθu.zraiaḡhəm vaḡ'hīmca dūrā' frasrutəm gōuška naḡma mazdadātəm uḡrəmca kauuaēm x'arənō frauuašīmca spītamahe ašaonō zaraθuštrahe.*

« Nous honorons l'étoile Tištrya, dispensatrice de richesse et de fortune, dont la demeure est paisible et bonne, blanche, claire, transparente, rayonnante, guérisseuse, ronflant dans l'espace, haute, rayonnant au loin de ses purs rayons lumineux, et (nous honorons) l'eau de large étendue, VaÊhî renommée au loin, le nom de la vache instauré par Mazdā, la forte Fortune des Kavis et la Fravaši du pieux Spitama Zaraθuštra. »

Les *frauuāši* apparaissent donc comme un troupeau de chevaux soutenant tantôt Spṛanta Manyu (au début des temps) tantôt l'étalon blanc sous la forme duquel s'incarne Sirius (chaque année, à la saison des pluies). On songe au troupeau de hongres entourant l'étalon sacré de l'aśvamedha durant son périple annuel, peut-être même aux Marut suivant Indra lors des campagnes militaires, mais il ne s'agit cette fois que d'un comparatisme incertain, dénué en tout cas de base textuelle indiscutable.

§59. D'autres parallèles sont plus sûrs. Il apparaît maintenant que nous ne pouvons restaurer tout le mythe indo-iranien, mais que certains éléments en sont identifiables. L'étalon blanc sacré est reconnaissable à l'intervention décisive qu'il mène au changement de cycle annuel que matérialisent, en Inde, le cycle solaire, en Iran, celui des pluies. Dans l'immolation de l'aśvamedha comme dans la prise de la mer Vouru.kaša, la connotation érotique est très forte. Il reste difficile d'en établir sûrement les connexions eschatologiques, mais le caractère hérité de celles-ci ressort désormais mieux sur le plan comparatif. Dès les poèmes āryas les plus archaïques, l'aurore, divinité féminine, était revêtue d'une évidente dimension érotique renvoyant autant à des hiérogamies rituelles qu'à la représentation fondamentale du mariage. Celui-ci consistait pour le fiancé à emporter en char celle qu'il emmènerait sur le long chemin de la vie, prenant chaque année rendez-vous avec cette dernière union post-mortem sur laquelle une ultime aurore se lèverait, indiquant à leur attelage nuptial le chemin des lumières éternelles.

#### Abbreviations

AS	Atharvaveda Saṁhitā
BŚS	Baudhāyana Śrautasūtra
HN	Hadost Nask
KātŚS	Kātyāyana Śrautasūtra
MBh	The Mahābhārata
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa Mādhyandina

RV	Ṛgveda Saṃhitā
V	Videvda
VS	Vājasaneyi Saṃhitā Mādhyandina
Y	Yasna.
Yt	Yašt.

## Bibliography

- BERGAIGNE 1886 Abel BERGAIGNE, «La Saṃhitā primitive du Ṛg-Veda», *Journal Asiatique* 193-287.
- DONIGER O'FLAHERTY 1980 WENDY DONIGER O'FLAHERTY, "Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts", The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980
- DUMÉZIL 1954 Georges DUMÉZIL, «Rituels Indo-Européens à Rome», Paris, librairie C. Klincksieck.
- DUMONT 1927 Paul-Émile DUMONT, «L'Asvamedha, Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc», Paris-Louvain.
- GONDA 1953 Jan GONDA, «sanskrit *bhaginī*- «sœur»», *Acta Orientalia* 21, 23-25.
- GRASSMANN 1874 Hermann GRASSMANN, «Wörterbuch zum Rig-Veda», Wiesbaden.
- HEESTERMAN 1957 J.C. HEESTERMAN, "The Ancient Indian Royal Consecration: the Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated", Mouton's-Gravenhage, 1957.
- Herrenschmidt 1994 Clarisse HERRENSCHMIDT, «Le *xwētôdâs* ou mariage 'incestueux' en Iran mazdéen», in P. Bonte (éd.) «Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions sociales et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée», 113-125, Paris.
- HILLEBRANDT 1929 Alfred HILLEBRANDT, „Vedische Mythologie“ (2 vol.), Breslau, Verlag von M & H. Marcus, 1927 (1), 1929 (2).
- HOPKINS 1889 Edward W. HOPKINS, "The Social and Military

- Position of the Ruling Caste in Ancient India”,  
Journal of the American Oriental Society 13,  
57-376.
- JAMISON 1983 Stephanie W. JAMISON, “Function and Form  
in the -áya- Formations of the Rig Veda and  
Atharva Veda”, Göttingen.
- Jamison1996 — “Sacrificed Wife/Sacrificer’s Wife : Wome,  
Ritual, and Hospitality in Ancient India”, New  
York-Oxford 1996.
- JOSEPHSON 1997 Judith JOSEPHSON, “The Pahlavi Translation  
Technique as Illustrated by *Hōm Yašt*”,  
Uppsala.
- Keith 1925 Arthur Berriedale KEITH, “The Religion and  
Philosophy of the Veda and Upanishads” (2  
vol.), Harvard Oriental Series 31 et 32, Harvard  
University Presse, Cambridge (Massachusetts)  
- London.
- KELLENS 1995 Jean KELLENS, «L’âme entre le cadavre et le  
paradis», Journal Asiatique 283.1, 19-56.
- KELLENS / PIRART Jean KELLENS et Éric PIRART, «Les textes vieil-  
avestiques» (3 vol.), Wiesbaden.
- KRICK 1982 Hertha KRICK, „Das Ritual der Feuergründung“,  
Österreichische Akademie der Wissenschaften,  
Wien.
- KUIPER 1960 F. B. J. KUIPER, „The Ancient Aryan Verbal  
Contest“, Indo-Iranian Journal 4, 217-281.
- Kuiper 1964 — “The Bliss of Aša», Indo-Iranian Journal 8,  
96-129.
- MALAMOUD 2002 Charles MALAMOUD, «Le jumeau solaire»,  
Paris.
- MAYRHOFER 1987 Manfred MAYRHOFER, „Etymologisches  
Wörterbuch des Altindo-arischen“, I.Band  
(1986-1992), II.Band (1992-1996), Heidelberg.
- OLDENBERG 1903 Hermann OLDENBERG, «La Religion du Véda»,  
traduit de l’allemand par Victor HENRY, Paris.
- PANAINO 1990 Antonio PANAINO, “Tištrya, part I: The Avestan  
Hymn to Sirius», Roma, I.S.M.E.O.

- PÉTERFALVI 1985 “Le Mahābhārata”, extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel PÉTERFALVI (2 vol). Commentaires, résumé et glossaire par Madeleine BIARDEAU, Paris, Garnier-Flammarion.
- PIRART 1990 Éric PIRART, «Pṛśni, Rudra et les Rudra», *Aula Orientalis* 8, 260-262.
- PISCHEL 1889 Richard PISCHEL, «Vedische Studien» (1).
- RENOU, EVP Louis RENOU, «Études védiques et pāṇinéennes», Paris, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne (Série in-8°), 17 vol., 1955-1969.
- RENOU 1985 — «Hymnes Spéculatifs du Véda», Paris, Gallimard / Unesco, collection «Connaissance de l’Orient», 1985 (1956).
- SCHMIDT 1992 Hans-Peter SCHMIDT, “The place of R̥gveda 4.42 in the ancient Indian royal ritual”, in “Ritual, State and History in South Asia : Essays in Honour of J.C. Heesterman”, 323-349, Leiden-New York- Köln.
- SCHMIDT 1968 — „Bṛhaspati und Indra: Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte“, Wiesbaden.
- SPARREBOOM 1985 M. SPARREBOOM, “Chariots in the Veda”, *Memoirs of the Kern Institute* n° 3, Brill.
- WATKINS 1973 Calvert WATKINS, “Etyma Enniana”, *Harvard studies in Classical Philology* 77, 195-206 [= *Selected Papers I*, 490 sqq.].
- WEBER 1892 Albercht WEBER, „Über den Vājapeya“, *Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wissenschaft*, 765 ff.

Philippe Swennen  
72, rue Hullos  
B-4000 Liège  
philippeswennen@mail.com