

ACTA ORIENTALIA BELGICA

EDITED BY — UITGEGEVEN DOOR — ÉDITÉS PAR

Christian CANNUYER

(éditeur en chef)

Daniel DE SMET

René LEBRUN

XXX

DIEUX, GÉNIES, ANGES ET DÉMONS DANS LES CULTURES ORIENTALES & FLORILEGIUM INDIAE ORIENTALIS

Jean-Marie VERPOORTEN *in honorem*

volume édité par

Christophe VIELLE, Christian CANNUYER

et Dylan ESLER

avec la collaboration du

**Groupe de Recherche sur les Traditions Religieuses
du Proche-Orient – Faculté de Théologie de Lille**

avec le soutien

du Conseil des Recherches de l'Université Catholique de Lille,
du Centre d'études orientales - Institut Orientaliste de Louvain (CIOL),
de Rencontres des Cultures d'Orient et d'Occident (Tournai)
et de Solidarité-Orient/Werk voor het Oosten (Bruxelles)



BRUXELLES

2017

EXTRAIT

LE NOM DE YAYĀTI

Philippe SWENNEN
Université de Liège

Plus que tout autre, l'indianiste francophone est soustrait au poids des civilités le contraignant à présenter Yayāti. Les chapitres de sa geste ont été rassemblés, résumés et commentés¹ après que certains épisodes essentiels aient été projetés sur le plan de la dimension comparatiste². Par ailleurs, ils ont été récemment rendus accessibles en langue française³.

Ces travaux n'empêchent pourtant pas que le nom même de Yayāti reste mystérieux. Comment l'analyser ? L'incertitude est telle qu'on ignore s'il doit être exclu de l'aire indo-européenne⁴ ou s'il reste raisonnable de plaider une dérivation quelconque, par exemple au départ de la racine *YAT*⁵. Dans les deux cas, il est interdit de faire l'économie du constat de départ que Yayāti est assez ancien pour être connu, sinon des cycles familiaux du Rīgvéda, du moins du premier et du dernier de cette collection. Comme tel, le nom *Yayāti* n'y apparaît qu'une seule fois.

RV X 63, 1:

*parāvāto yé didhiṣanta āpyam
mānuprītāso jānimā vivāsvataḥ |
yayāter yé nahuṣyāsya barhiṣi
devā āsate té ādhi bruvantu naḥ ||*

« Ceux qui, depuis le lointain, désirent installer dans la qualité de contractant amical la descendance de Vivasvant, en sorte d'être réjouis par les hommes, ces dieux qui s'assoient sur la jonchée de Yayāti fils de Nahuṣa, qu'ils s'adressent donc à nous. »

Nous apprenons dans cette strophe la seule chose que le Rīgvéda nous dira de Yayāti : il est le descendant d'un personnage nommé Nahuṣa. Rien ne permet d'affirmer le caractère véritable de l'existence de ce dernier. Du reste, l'art

¹ Michel DEFOURNY, *Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et purānique* (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 221), Liège-Paris, 1978.

² Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, 1971, en particulier pp. 251-300.

³ Gilles SCHAUFELBERGER et Guy VINCENT, *La chute de Yayāti. Extraits du Mahābhārata*, Paris, 1992.

⁴ Frank KUIPER, *Aryans in the Rīgveda* (Leiden Studies in Indo-European, 1), Amsterdam-Atlanta, 1991, p. 92.

⁵ Manfred MAYRHOFER, *Dier Personennamen in der Rgveda-Samhitā. Sicheres und Zweifelhafes*, München, 2003, p. 74.

du poète consiste ici davantage à rapprocher Yayāti de Vivasvant que de Nahuša. L'habileté du chantré culmine dans la finesse du tour rhétorique permettant que les deux noms étroitement mis en équation se succèdent immédiatement l'un à l'autre, qui plus est fléchis au même cas : l'aire sacrificielle depuis laquelle s'élève l'hymne répond à un archétype mythologique, c'est la même que celle de l'inventeur du sacrifice. Nous trouvons une idée analogue développée dans l'autre passage où apparaît le nom de Yayāti, ici dérivé par l'adjonction d'un suffixe de possession *-vant-/-vat-*.

RV I 31, 17:

*manuṣvād agne āṅgirasvād āṅgiro
yayātivāt sādane pūrvavác chuce |
ācha yāhy ā vahā daivyaṃ jānam
ā sādaya barhiṣi yāksi ca priyām ||*

« Comme tu le fis autrefois chez Manu, ô Feu, chez Anṅiras, ô Anṅiras, chez Yayāti, ô clair, sur le siège (sacrificiel), viens ici ! Convoie le cher peuple céleste ! Fais-le asseoir sur la jonchée, sacrifie-lui ! »

Ici aussi, il est bien difficile de poser la réalité d'un personnage placé sur le même plan que Manu et Anṅiras. Aucun de ces deux passages ne nous apprend quoi que ce soit sur le futur héros épique et purāṇique. En revanche, il est un troisième passage du Rigvéda qui n'a jamais été pris en compte. Il présente pourtant beaucoup d'intérêt pour notre propos.

RV VIII 42, 3:

*imāṃ dhīyaṃ śikṣamāṇasya deva
krātuṃ dākṣaṃ varuṇa sām śisādhi |
yáyāti víśvā duritá tárema
sutármāṇam ádhi návaṃ ruhema ||*

« Ô Dieu Varuṇa, aiguise la faculté et l'efficacité de celui qui tente de réussir ce poème. Puisse-nous monter sur le navire de bonne traversée, grâce auquel nous pourrions traverser tous les mauvais passages. »

L'usage liturgique traditionnel réservé à cette strophe est connu⁶. C'est le sacrifiant qui la récite lui-même au moment de sa *dīkṣā*⁷. Ce mot védique est habituellement traduit par « consécration », ce qui exprime mal le contenu dramaturgique de la séquence liturgique en question. Dans un contexte dont toute la doctrine brahmanique nous dit de façon constante qu'il représente une vie

⁶ Pour le répertoire des citations de cette strophe, cf. Maurice BLOOMFIELD, *A Vedic Concordance* (Harvard Oriental Series, 10), Cambridge, 1906, p. 767.

⁷ Willem CALAND et Victor HENRY, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma*, t. 1, Paris, 1906, p. 18.

intra-utérine⁸, nous nous trouvons au moment précis où le sacrificiant, rampant précautionneusement pour s'installer sur la peau d'antilope noire qui figure l'enveloppe fœtale, mime l'embryon qui s'implante dans la matrice d'Aditi. Cette strophe revient à demander une gestation paisible puis une naissance heureuse. C'est ce que l'on peut constater, par exemple, au début de Baudhāyana Śrautasūtra VI 5 :

*atha yajamānāyatane kṛṣṇājinaṃ prācīnagrīvam uttaralomopastṛṇāti |
tasya śuklakṛṣṇe sammr̥śati śukle 'ṅguṣṭho bhavati kṛṣṇe 'ṅgulir ṛksāmayoḥ
śilpe sthas te vām ārabhe te mā pātam āsya yajñasyodṛca iti | atha dakṣinaṃ
jānv ācyābhisarpati... |*

« Ensuite, sur l'emplacement du sacrificiant, (l'adhvaryu) étend la peau d'antilope noire, nuque vers l'est et poils vers le haut. (Le sacrificiant) en caresse le noir et le blanc. Le pouce est sur le blanc, l'index sur le noir. Il dit : "Vous êtes les ornements de la strophe et du chant. Je m'appuie sur vous deux. Protégez-moi jusqu'à la fin de ce sacrifice". Puis, après avoir replié le genou droit, il rampe vers la peau en disant : (...) »

C'est à ce moment qu'il récite RV VIII 42, 3.

La prose védique porte sur cette séquence rituelle deux éclairages distincts. Le premier, qui est le plus proche du passage précité, est celui énoncé par les prêtres exerçant la fonction d'adhvaryu qui ont produit Taittirīya Saṃhitā VI 1,3 :

*imāṃ dhīyaṃ śikṣamāṇasya devéty āha yathāyajūr evaitād gārbho vā eṣā
yād dīkṣitā ūlbaṃ vāsaḥ prornute tasmāt gārbhāḥ prāvṛtā jāyante nā purā
somasya krayād āporṇvīta yāt purā somasya krayād āporṇvītā gārbhāḥ
prajānām parāpātukāḥ syuḥ kṛtē sómé 'porṇute jāyata evā tād.*

« Il dit : "Ô Dieu, de celui qui tente de réussir ce poème". Le sens est conforme à la formule. En effet, c'est un embryon que le consacré. Le vêtement est l'amnion. Il s'en recouvre. Voilà pourquoi les embryons naissent recouverts (de leur amnion). Qu'il ne se découvre pas avant l'achat de soma. S'il se découvrait avant l'achat de soma, les embryons de ses progénitures seraient mort-nés. Une fois le soma acheté, il se découvre : ainsi naît-il alors. »

Ce passage illustre une constante très bien attestée de la doctrine brahmanique, énoncée autant par les brāhmaṇas du Rīgvēda que par ceux du Yajurvéda. Elle repose sur l'affirmation du fait que la *dīkṣā* du sacrificiant qui entame une offrande de type *agniṣṭoma* consiste en la simulation d'une vie intra-utérine. Le message délivré dans ce passage est très clair : si le sacrificiant ne joue

⁸ Voir déjà Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, pp. 103-105.

pas le jeu jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au début du rite d'achat de soma, il sera privé de descendance en ce que sa progéniture ne consistera qu'en avortons.

Dans la littérature en prose relevant du Rigvéda, la clé interprétative est différente. La strophe RV VIII 42, 3 est récitée à un moment où l'achat de soma a déjà commencé. C'est dans ce contexte qu'intervient le commentaire d'Aitareya Brāhmaṇa I 13, 26-30 :

imāṃ dhiyaṃ śikṣamāṇasya deveti vārūnyā paridadhāti (26) varuṇadevatyō vā eṣa tāvad yāvad upanaddho yāvat pariśritāni prapadyate svayaivainam tad devatyā svena chandasā samardhayati (27) śikṣamāṇasya deveti śikṣate vā eṣa yo yajate (28) kratuṃ dakṣaṃ varuṇa saṃ śiśādhīti vīryam prajñānaṃ varuṇa saṃ śiśādhīty eva tad āha (29) yayāti viśvā duritā tarena sutarmānam adhi nāvam ruhemeti yajño vai sutarmā nauḥ kṛṣṇājinaṃ vai sutarmā naur vāg vai sutarmā naur vācam eva tad āruhya tayā svargaṃ lokam abhi saṃtarati (30)

« Il conclut (sa récitation) par la strophe à Varuṇa (qui commence par) “Ô Dieu, de celui qui tente de réussir ce poème”. Il a Varuṇa pour divinité aussi longtemps qu'il est lié, aussi longtemps qu'il trouve refuge auprès des lieux clos. Ainsi le fait-il réussir grâce à sa propre divinité, grâce à son propre vers. Il dit “Ô Dieu, de celui qui tente de réussir ce poème”, car celui qui sacrifie tente de réussir. Il dit “Ô Varuṇa, aiguise la faculté et l'efficacité”, ce qui signifie “Ô Varuṇa, aiguise la vigueur et l'intelligence”. Il dit “Puissons-nous monter sur le navire de bonne traversée, grâce auquel nous pourrions traverser tous les mauvais passages”. C'est en effet un navire de bonne traversée que le sacrifice, un navire de bonne traversée que la peau d'antilope noire, un bateau de bonne traversée que la parole. Ainsi, après être monté sur la parole, c'est grâce à elle qu'il accomplit la traversée jusqu'au ciel. »⁹

Le paradoxe apparent de cette divergence d'écoles ne paraît pas insurmontable. De toute manière, la *dīkṣā* et l'achat de soma sont deux séquences successives. La tradition des hotars et celle des adhvaryus ne placent pas au même endroit la ligne qui sépare les deux étapes, cela est vrai, mais elles sont d'accord sur leur ordre d'exécution et en donnent fondamentalement la même analyse symbolique : la *dīkṣā* représente une gestation, la naissance se produit au moment où commence l'achat du soma. La récitation de la strophe RV VIII 42,3 correspondait peut-être originellement au moment où se jouait la naissance, et c'est bien là la raison d'être de la métaphore d'une traversée en bateau.

⁹ Cf. aussi pour les traductions de (26) et (29), Jean-Marie VERPOORTEN, *L'ordre des mots dans l'Aitareya-Brāhmaṇa* (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 216), Liège-Paris, 1977, pp. 210 § 343 (29) et 315 § 542 (26).

Au moment de sa naissance symbolique, le sacrificiant qui quitte la vie intra-utérine entreprend son voyage décisif, celui qui doit finalement le conduire au ciel, ce dont on se souvient parfaitement dans l'école sacerdotale qui produit Ait.Br. I 13, 26-30. Ainsi la strophe RV VIII 42,3 est-elle par excellence une strophe du passage, énonçant sur un mode symbolique la sortie d'une vie matricielle qui correspond à la vie physique et à l'entrée dans la vie céleste idéale qui commence avec la renaissance du sacrifice sur l'espace sacré de la *mahāvedi*.

Cet aspect central et fondamental de l'étape liturgique jouant, sur un mode éminemment dramatique, l'entrée dans la vie définitive est associé à la récitation de la strophe VIII 42,3. C'est la raison de la popularité de cette dernière, et c'est aussi la raison pour laquelle ses syllabes initiales sont entrées dans l'onomastique. Le nom de Yayāti n'est en aucune manière la dérivation, avec ou sans redoublement, de quelque racine que ce soit. C'est tout simplement une citation de l'initiale du deuxième distique de RV VIII 42,3. Se contenter du pronom relatif aurait engendré la confusion, tandis que la réutilisation de la séquence phonique *yáyāti* interdisait toute hésitation : elle n'a aucun équivalent, non seulement dans le Rigvéda, mais même dans l'ensemble de la littérature védique métrique.

Cette hypothèse est accréditée par plusieurs strophes du Mahābhārata insérées dans le récit de la geste de Yayāti¹⁰. Ce long récit narre d'abord comment ce héros obtint une descendance, puis comment il repoussa la vieillesse avec l'aide de son plus jeune fils, avant de conquérir le ciel par sa sagesse et ses austérités. Toutefois, arrivé au ciel, Yayāti a l'impudence de s'égalier aux dieux en se vantant de pouvoir se livrer à une ascèse d'une qualité supérieure à la leur, qui lui permettrait de supplanter Indra en personne. C'est la raison pour laquelle il est exclu de la société des dieux. Condamné à la vieillesse immédiate, il avait déjà montré beaucoup de présence d'esprit. Il n'a pas changé. Quitte à déchoir et à retourner dans le monde des humains, que ce soit tout de même parmi des gens de bien. Cela lui est octroyé, et voilà Yayāti, en plein vol plané, fondant vers des terres que parfument les libations de beurre et les fumées des foyers sacrificiels. Il arrive en vue d'un sage nommé Aṣṭaka. Ils ne

¹⁰ J'ai pris conscience de l'existence d'un prolongement du raisonnement védique dans l'épopée grâce à l'un de mes étudiants, Philip Rigo. Tandis que nous lisions ensemble des textes relatifs à la *dīkṣā* au séminaire de master, il étudiait différents passages, principalement épiques, illustrant les variations brahmaniques sur le sens du mot *putra-*, thème de son travail de fin d'études. Lorsque nous lûmes RV VIII 42,3 et que je lui proposai mon interprétation, c'est lui qui attira mon attention sur l'existence des passages épiques et m'aida à les sélectionner, ce dont je le remercie. Ainsi cette publication reflète-t-elle aussi les agréables séances de travail de ce séminaire.

se connaissent pas, et pourtant ils sont étroitement apparentés. En effet, Aṣṭaka est le fils de Mādhavī, qui est elle-même fille de Yayāti, sans que le récit précise par laquelle de ses épouses il a eu cette descendance, semble-t-il sa seule fille. Aṣṭaka est évidemment stupéfait par le spectacle auquel il assiste. Quelle divinité voit-il ainsi flotter en plein ciel ? Quelques mots d'explication et de présentation sont nécessaires, aussi Yayāti expose-t-il sa situation. Aṣṭaka décide aussitôt de secourir ce noble personnage, que plus rien ne devrait condamner ainsi à un exil terrestre. Il lui offre la jouissance des mérites que lui ont acquis ses sacrifices et ses austérités, afin de le renvoyer vers le paradis d'Indra. Yayāti estime ne pas pouvoir accepter une si grande générosité, car cela ne serait pas conforme à sa qualité de kṣatriya. Voici pourtant que trois autres sacrifiants se présentent, offrant à Yayāti les mêmes moyens pour retourner au ciel. Ils se nomment Pratardana, Vasumant et Śibi. Ce sont eux aussi des petits-fils de Yayāti, les autres fils de Mādhavī. Pareille piété ne peut laisser le ciel insensible. Voyez tous ces sages renonçant à la vie divine pour secourir Yayāti ! Et ce dernier, repoussant l'offre la plus généreuse qui soit pour ne pas manquer au dharma spécifique à sa caste ! Cinq chars d'or apparaissent soudain dans l'atmosphère. Yayāti et ses quatre petits-fils n'ont plus qu'à y monter pour gagner de concert la vie céleste. Le chapitre 88 de l'Ādiparvan énonce ainsi la conclusion de cet édifiant épisode :

MBh I 88, 16 :

*evam rājā sa mahātmā hy atīva
svair dauhitrais tārīto 'mitrasāhaḥ |
tyaktvā mahīm paramodārakarmā
svargaṃ gataḥ karmabhir vyāpya pṛthvīm ||*

« Ainsi ce roi très magnanime, résistant à ses ennemis, fut-il sauvé grâce aux fils de sa propre fille : auteur des actes les plus nobles, il partit vers le ciel, après avoir quitté la vaste terre qu'il avait comblée de ses bienfaits. »

Dans le seul Mahābhārata, l'épisode du salut de Yayāti par les fils de Mādhavī apparaît deux fois. En effet, il est à nouveau narré au cinquième livre, l'Udyogaparvan. Le narrateur énonce dans les termes suivants l'heureux dénouement de cette atypique aventure :

MBh V 120, 16 :

*evam sarve samastās te
rājānaḥ sukṛtais tadā |
yayātiṃ svargato bhraṣṭaṃ
tārayām āsur añjasā ||*

« Ainsi, grâce à leurs bonnes actions, tous ces rois réunis firent-ils traverser tout droit Yayāti qui avait été déchu du ciel. »

En MBh I 88, 16, nous rencontrons la forme d'adjectif verbal *tāritas*. En V 120, 16, nous relevons le recours à la tournure de parfait périphrastique *tārayām āsur* pour fléchir la même racine. Yayāti est celui qui doit à sa descendance la traversée définitive, celle qui lui vaut un salut éternel. Le texte le confirme à nouveau quelques strophes plus loin. Au chapitre 121 du cinquième livre, Yayāti, à peine arrivé au ciel sous les acclamations de la société divine, reçoit quelques mots de bienvenue de Brahmā en personne. Nous lisons à nouveau un passage proche des deux précédents.

MBh V 121, 9 :

prītyaiva cāsi dauhitrais
tāritas tvam ihāgataḥ |
sthānam ca pratipanno 'si
karmaṇā svena nirjitam |
acalaṃ śāśvataṃ puṇyam
uttamaṃ dhruvam avyayam ||

« Heureusement, tu as été sauvé grâce aux fils de ta fille et tu es revenu ici. Grâce à leur action propre, tu as atteint ce séjour acquis (pour de bon, séjour qui est) stable, éternel, saint, ultime, solide et inaltérable. »

Yayāti profite de cette circonstance pour avoir un bref échange de vues avec Brahmā. Surpris d'être resté si peu de temps au paradis malgré tous les mérites qu'il s'était acquis sur terre par la gestion parfaitement dharmique qu'il avait appliquée à son royaume, il voudrait s'assurer que, cette fois, il est au ciel pour y rester. Brahmā lui prodigue des apaisements, et termine sa réponse par une remarquable promesse.

MBh V 121, 17 :

patanārohaṇam idaṃ
kathayiṣyanti ye narāḥ |
viṣamāṇy api te prāptās
tariṣyanti na saṃśayaḥ ||

« Les hommes qui raconteront ce récit d'une remontée consécutive à une chute, même s'ils sont plongés dans les difficultés, traverseront (la mort/les épreuves), il n'y a pas de doute. »

La conclusion de Brahmā frappe par sa solennité : c'est le récit même des aventures de Yayāti qui est revêtu d'une force propre, d'une efficacité magique d'ordre eschatologique. Le fruit de la récitation du récit est à nouveau exprimé par une forme de la racine *TAR*, cette fois au futur. L'épisode lui-même est nommé par la somme de ses deux volets : la chute, *patana-*, et surtout la remontée, *ārohaṇa-*. Pourquoi les racines *TAR* et *RUH* devraient-elles être d'une particulière importance ?

Que le nom propre de Yayāti repose sur une citation de RV VIII 42, 3, les différents extraits du Mahābhārata en affermissent la démonstration. En outre, l'interprétation du deuxième distique de la strophe était parfaitement clair en Ait. Br. : *vācam eva tad āruhya tayā svargaṃ lokam abhi saṃtarati* « Ainsi, après être monté sur la parole, c'est grâce à elle qu'il accomplit la traversée jusqu'au ciel. »

Dans ce que nous pouvons maintenant nommer le distique de Yayāti, nous trouvons tous les mots-clés utilisés une ou plusieurs fois dans les différentes strophes épiques que j'ai invoquées. C'est le recours à la racine *TAR* qui est le plus éloquent, au point qu'il serait probant à lui seul, car il est systématiquement utilisé : en I 88, 16 (*tāritas*), V 120, 16 (*tārayām āsur*), V 121, 9 (à nouveau *tāritas*), enfin en V 121, 17 (*tariṣyanti*).

La racine *RUH* est présente aussi, une seule fois, dans la *patanārohaṇam* en V 121, 17. Ces emplois des racines *TAR* et *RUH* sont des clins d'œil du poète qui, au moment de résumer la morale de la geste du héros Yayāti, fait allusion à la strophe du Rigvéda d'où provient son nom. Il y a plus : les mots *svargaṃ gataḥ* (I 88, 16) et *svargataḥ* (V 120, 16) suggèrent que le producteur de ces strophes épiques connaissait l'interprétation traditionnelle matérialisée pour nous par Ait.Br. I 13, 26-30. Le ou les auteurs de ces passages du Mahābhārata connaissaient parfaitement le corpus liturgique et textuel védique.

Le nom de Yayāti nous est devenu clair par le truchement de jeux de mots révélateurs identifiables dans le Mahābhārata, mais il nous faut maintenant revenir vers le Rigvéda. Est-ce bien le même nom que nous trouvons en I 31, 7 et X 63, 1 ? Je crois que oui, pour plusieurs raisons. La première est que la littérature épique fait elle-même le lien en se souvenant de Nahuṣa¹¹. La deuxième est qu'il n'y a pas d'obstacle interne au niveau du Rigvéda. Il n'est pas gênant de supposer que les maṇḍalas I et X fassent des emprunts ou des allusions au maṇḍala VIII, alors que, par exemple, l'hypothèse d'un emprunt fait au maṇḍala X par un maṇḍala familial serait problématique.

J'ajouterai un troisième argument, portant sur l'ancienneté de l'usage ainsi attesté. Qu'un nom propre du Mahābhārata soit créé sur un vers du Rigvéda serait surprenant : comment croire que, dans le corpus épique, un jeu de mots fondé sur une allusion à une strophe védique archaïque serait spontanément compris par l'auditoire en dépit du grand écart de temps séparant ces textes ? L'objection est levée s'il peut être démontré que la citation est ancienne, bien connue, et traditionnellement transmise de génération en génération parce qu'elle est d'un usage courant dans le cadre sacrificiel. C'est le cas lorsque le

¹¹ Voir par exemple la strophe I 70, 29 du Mahābhārata.

nom propre est bâti dès la période archaïque, et fondé sur une interprétation connue dès les brāhmaṇas. Le nom de Yayāti est, depuis toujours, c'est-à-dire, pour nous, depuis les maṇḍalas extrêmes du Rīgvēda, une réutilisation de RV VIII 42, 3 c-d, sur base d'une doctrine dont la nature védique est établie dès la Taittirīya Saṃhitā et l'Aitareya Brāhmaṇa, et qui donne tout leur sens aux allusions multiples transmises par la littérature épique.

Il reste à dire où tout ceci conduit. Qu'active la simple évocation du nom de Yayāti ? En dépit du caractère implicite des allusions qui vont de pair avec son apparition, il est perceptible que l'on ne suggère pas exactement la même chose dans le Rīgvēda et dans le Mahābhārata, Aitareya Brāhmaṇa faisant la jonction entre les deux.

En RV I 31, 7 et X 63, 1, le nom de Yayāti est prononcé dans une phase inaugurale de la cérémonie. Les deux fois, on en est toujours à invoquer les dieux pour qu'ils prennent place sur l'aire sacrificielle, le locatif *barhīsi* étant d'ailleurs commun aux deux strophes. La mention de Yayāti ne représente rien de plus que le nom étiquette d'un héros purement mythique dont le sacrifice archétypique aurait été couronné de succès. Son nom auspiceux, renvoyant déjà à RV VIII 42, 3, n'est qu'une simple métaphore du passage sacrificiel réussi. Énoncer l'ambition de reproduire le sacrifice de Yayāti revient, pour le sacrificiant, à exprimer l'espoir qu'il va réussir sa propre traversée.

Toute la geste du héros épique énonce un approfondissement de la réflexion. Yayāti n'est sûrement pas étranger aux pratiques sacrificielles. Au contraire, ces dernières manifestaient la perfection dharmique de sa gestion du royaume durant son millénaire de jeunesse inaltérable. La condition humaine ne consiste toutefois pas seulement à sacrifier, mais aussi à engendrer. C'est ce deuxième aspect, tout aussi essentiel, que l'épopée met en avant. Le véritable salut de Yayāti s'est trouvé dans sa descendance.

Abstract

Although Yayāti is a hero well known in the Sanskrit epics, there is no satisfying analysis of his name. In this article, it is shown that no etymological key exists because Yayāti's name is built on the basis of the beginning of the stanza RV VIII 42,3c. The main texts justifying this hypothesis are collected.