

DOCUMENTS SPIRITUELS

13

SRĪ AUROBINDO

LE SECRET DU VÉDA

INTRODUCTION DE
JACQUES MASUI



FAYARD

Table des matières

Introduction.....	IV
Note de l'Editeur	IX
1. Le problème et sa solution	1
2. L'histoire des Védas	9
I. LES DONNÉES ANCIENNES	9
II LES ÉRUDITS.....	17
3. Les théories modernes.....	25
4. Les fondements de la théorie psychologique	37
5. La méthode philologique.....	52
6. Agni et la vérité.....	63
7. L'aurore et la vérité	76
I.....	76
II	83
8. Le soleil perdu et les vaches perdues	94
9. Les pères humains	105
10. La victoire des pères	118

Introduction

La transformation profonde qui s'est opérée dans notre manière de comprendre le mythe nous permet aujourd'hui d'aborder les religions étrangères au christianisme, ainsi que la mentalité des «primitifs», avec la quasi-certitude d'atteindre leurs fondements¹.

Bien des choses demeurent encore obscures, il est vrai, mais dans l'ensemble, grâce aux travaux récents de l'ethnologie, de l'histoire des religions et l'étude de la structure des mythes et des symboles, un grand pas a été accompli. Des ébauches de synthèse ont d'ailleurs déjà été esquissées pour certaines traditions, et, dans cette voie, la contribution du grand penseur indien (il se défendait d'être un philosophe) : Sri Aurobindo comptera pour beaucoup.

Le Secret du Véda que nous réimprimons aujourd'hui est l'une de ses œuvres la moins connue. Elle a paru il y a soixante ans dans une revue maintenant introuvable. Son auteur ne la considérait guère plus qu'un essai qu'il se proposait de revoir et de compléter, mais d'autres tâches plus urgentes lui firent abandonner ce projet. Tel qu'il est il n'en constitue pas moins une ébauche remarquable pour comprendre l'un des plus anciens textes de l'humanité : le *Rig*

¹ «On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartient à la substance de la vie spirituelle...» (Mircea Eliade : *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 12-13).

Véda.

Depuis toujours, la tradition indienne a assigné au Véda une autorité absolue. Il est, sans conteste, l'Écriture, c'est-à-dire la révélation de la vérité apportée aux ancêtres.

Auréolé de ce prestige, le *Rig Véda*, ou science sacrée, forme la toile de fond de la sagesse et de la pensée de l'Inde. Aussi n'est-il point d'étudiant ou de curieux de la culture indienne qui n'ait tenté un jour de s'approcher de ces hymnes des Maîtres (*rishis* : sages ou voyants) dans l'espoir d'y découvrir le secret de cette sagesse et de cette pensée. Hélas ! hormis le dixième recueil, que les spécialistes s'accordent à considérer comme tardif et qui semble d'une interprétation plus aisée, le reste de l'œuvre, sauf quelques exceptions, demeure fort décevant — tout au moins lorsque nous nous efforçons d'y pénétrer à la lumière de l'exégèse classique (ritualiste) ou moderne (naturaliste et structuraliste). Depuis un siècle, l'érudition occidentale a échafaudé théories sur théories pour tenter de donner un sens à cet ouvrage fleuve. Peine perdue, semble-t-il... rien de bien cohérent ne se dégage de l'amas des hypothèses¹.

Les recherches de Sri Aurobindo sont établies sur des bases différentes, qu'il expose en détail dans les cinq premiers chapitres. A la méthode philologique, à la critique historique, il superpose une autre méthode qui s'est imposée à lui spontanément et qu'il nomme : «psychologique». Seul un hindou pouvait l'appliquer, l'Inde ayant préservé vivante une tradition dont une grande partie plonge dans le Véda. Il n'était donc pour lui que de se remettre dans les conditions de sympathie voulues pour réveiller les archétypes originels. Alors les racines verbales reprennent vie, le symbolisme archaïque des «Pères humains» livre ses secrets, et les mythes de la tradition primordiale sont encore capables d'opérer les transmutations désirées. En un mot les hiérophanies regagnent leur prestige. Seuls, quelques individus prédestinés peuvent remonter ainsi le cours de la mémoire humaine et réveiller l'imagination primitive. C'est par cette méthode,

¹ René Daumal avait tenté de traduire sur trois niveaux (métaphysique, cosmologique et psychologique), le fameux *Hymne de l'Homme*, du *Rig Véda*. Cf. *Hermès*, cahier 5, Minard, Paris, 1967.

uniquement, que nous pouvons espérer découvrir le secret de la connaissance des Anciens à jamais scellée à la seule raison discursive.

Il y a tout lieu de croire que si Sri Aurobindo ne résout pas tous les problèmes posés par l'exégèse védique, il nous propose une interprétation valable par sa cohérence. Elle permet en outre d'effectuer une liaison avec les œuvres philosophiques ultérieures, principalement les *Upanishads*¹ et ouvre une porte dérobée pour accéder au monde archaïque.

Grâce à la clef que nous propose Sri Aurobindo pour comprendre le sens interne du Véda, nous pouvons apprécier dans son intégralité l'une des plus importantes et des plus anciennes traditions de l'humanité. Rarement il nous avait été donné de sentir vibrer une telle succession de conquêtes spirituelles. Et, chose bouleversante, la connaissance à laquelle parvinrent les *rishis* est loin de ressembler à un amas de divagations enfantines ni à un système arbitraire — nous voulons dire : à une approximation hypothétique de la réalité. Ce qu'ils perçurent est une vérité impersonnelle et sans âge à la fois concrète et «bien pensée» suivant les paroles de C. Lévi-Strauss, songeant à d'autres traditions.

Il en est un peu comme si la Grèce ancienne vivait encore, fatiguée peut-être, ayant subi le joug de plusieurs conquêtes étrangères mais s'inspirant toujours jusque dans les moindres actes de la vie quotidienne, des intuitions des présocratiques. Une Grèce ayant gardé intacts ses plus anciens mythes, ceux qui alimentèrent les Mystères et dont le sens viendrait tout à coup à nous être restitué.

Mais la Grèce socratique fit place à la raison et à la dialectique... tandis que l'Inde élaborait une technique particulière, capable de préserver un contact existentiel avec une réalité perçue par les *rishis* originels. Il n'est que de considérer leurs extraordinaires intuitions pour comprendre le développement du *yoga* qui permit le renouvellement du prodige. Grâce à lui l'Inde antique a pu se perpétuer jusqu'à nos jours, un peu léthargique peut-être, mais encore fertile. L'œuvre de Sri Aurobindo en fait foi.

¹ Les plus anciennes datent vraisemblablement du VI^e siècle avant l'ère chrétienne.

Le Secret du Véda est une œuvre importante à plus d'un titre. Elle n'intéresse pas seulement tous ceux qui étudient l'histoire des religions ou la pensée indienne en général. L'explication que nous propose Sri Aurobindo est capitale pour la compréhension du processus de transformation des mythes, c'est-à-dire du passage de la vie mythique et symbolique à la vie intellectuelle ultérieure. En un mot, le passage de l'image concrète, génératrice d'action intérieure et d'efficacité ontique, pourrait-on dire, à l'idée. Première prise de conscience — début de réflexion ? — d'une pensée qui ne connaissait rien d'autre que le symbole pour exprimer et favoriser le retour des conquêtes spirituelles. Ici la connaissance allume ses premiers feux et nous la trouvons déjà aux prises avec une langue en pleine élaboration, quoique ne contenant encore aucun terme abstrait. Mais quelle force illuminative dans les images utilisées !

Nous ne sommes plus en face de pures «sensations» cognitives immédiates, mais en présence d'une pensée qui, bientôt, fera retour sur elle-même et brisera l'unité du sujet-objet. Tout en cherchant l'identité, elle inaugure l'œuvre de séparation et de mentalisation qui ira son chemin à travers tous les obstacles...

Il y a dans son effort pour pénétrer la pensée symbolique du Véda une réhabilitation (s'il en fallait une) de l'imagination, ou plutôt, une justification, une explication en profondeur, de son rôle éminent et même souverain dans la constitution psychologique de l'homme et la naissance de la culture.

La pensée symbolique n'est plus, depuis longtemps, qu'une fonction déformée, le plus souvent incomplète et impure, d'une autre activité beaucoup plus haute dont l'essence se révèle à la fois dans ces vieux textes de notre race ainsi que dans toute grande et vraie poésie où, pour un instant, le poète authentique retrouve la voix des dieux.

Le Secret du Véda nous fait mieux comprendre également l'efficacité de la *parole*, de la chose dite correctement, ainsi que l'extraordinaire potentiel d'énergie contenu dans certaines images et symboles archaïques.

Le langage discursif intellectuel, on se l'imagine

aisément, perd beaucoup de son efficacité incantatoire pour permettre à notre être de ressentir l'essence des choses et, du même coup, la Totalité, cette Totalité qui, suivant la conception indienne, est Existence-Conscience-Félicité (*Sat-Chit-Ananda*). Une alchimie compliquée est devenue nécessaire pour que l'idée se dépouille de ses alluvions mentales et révèle, dans sa nudité, la Réalité prisonnière que l'image et le symbole offraient d'une manière directe à l'auditeur des temps védiques.

L'immémoriale conception de la création du monde par le Verbe et l'association du nom et de la forme qui domine toute la pensée indienne, se trouve ici complètement illustrée. Il en découle une passionnante théorie du son.

Nombreuses sont les voies de connaissance et de recherches ouvertes par cet essai d'élucidation du Véda. Il en est bien d'autres encore, notamment sur la nature de l'expérience intérieure et sur la notion d'immortalité, mais nous avons voulu nous borner à l'essentiel. Au terme, nous réaliserons que les mythes et les symboles peuvent encore nous éveiller et nous mettre dans une disposition voulue pour percevoir une réalité irréductible à la raison et au langage. Certains symboles ont d'ailleurs le pouvoir de nous mettre sur la voie ; d'autres, au contraire, peuvent brouiller notre raison.

Le sacrifice védique, la lutte des «Pères humains» pour reconquérir les Vaches de la lumière, etc., toute cette épopée où l'on ne voyait jadis que des guerres ou uniquement des récits de vie pastorale, recèle un sens beaucoup plus profond et l'on s'étonne que nous n'ayons pas compris plus tôt que, pour parler des premiers phénomènes de la vie intérieure, les anciens chantres n'avaient à leur disposition qu'un vocabulaire d'agriculteurs-guerriers, vocabulaire riche et nuancé, mais infiniment éloigné de notre univers mental actuel. Il fallait un grand penseur et un yogi, comme Sri Aurobindo, pour percer le mystère et rendre accessible à notre intelligence le vénérable langage symbolique dont certaines images traînent encore au fond de la psyché de l'homme moderne.

Jacques Masui.

Note de l'Editeur

Le texte du Secret du Véda que nous réimprimons fut publié pour la première fois dans Arya, entre 1914 et 1916, Cette revue, éditée à Pondichéry, à très petit nombre d'exemplaires, est aujourd'hui introuvable. A l'origine elle parut conjointement en anglais et en français. Les six premiers chapitres que nous donnons reproduisent textuellement la traduction française parue dans Arya.

Outre ceux-ci, nous en avons ajouté cinq autres sur les vingt-deux qui parurent dans Arya. Ils ont été traduits par M. René Allar, dont la connaissance du sanskrit a permis une mise au point des citations. Nous n'avons pas cru nécessaire de publier l'original in-extenso, nous contentant d'extraire ce qui nous paraissait indispensable à l'illustration de la thèse si brillamment soutenue par Sri Aurobindo. Tel quel, le livre que nous publions forme un tout, les grands symboles essentiels du Véda y sont passés en revue et une tentative d'élucidation leur est apportée.

Nous remercions le Sri Aurobindo ashram de nous avoir permis de réimprimer Le Secret du Véda sous sa forme actuelle.

1. Le problème et sa solution

Existe-t-il encore un problème védique, ou bien les Védas n'ont-ils plus de secret pour nous ?

Si l'on en croit l'opinion courante, le fond mystérieux de ces hymnes anciens a été mis au jour et exposé à la vue de tous, où plutôt il n'eut jamais rien de secret.

Ces hymnes adressés aux forces personnifiées de la nature et remplis de mythes confus et niai ébauchés, d'allégories astronomiques informes et frustes, sont des productions liturgiques réglant les sacrifices cérémoniels et les rites propitiatoires d'une race à demi barbare.

Dans les quelques derniers seulement, commencent à se faire jour des idées plus profondes, morales et psychologiques, empruntées, pense-t-on, aux Dravidiens hostiles, «voleurs» et «haïssant le Véda», que les hymnes eux-mêmes maudissent expressément. Ces idées, quelle que soit d'ailleurs leur provenance, constitueraient le germe originel des spéculations védantiques postérieures. Cette théorie moderne s'accorde avec la croyance commune d'une évolution rapide de l'homme, échappé depuis une époque tout à fait récente à l'état sauvage ; elle est étayée par un appareil imposant de recherches critiques et fondée sur les résultats de nombreuses sciences : philologie et mythologie comparées, science des religions comparées (malheureusement bien jeunes encore, et livrées aux résultats incertains de leurs méthodes conjecturales).

Mon objet dans ces chapitres est de suggérer une

nouvelle manière d'aborder cet ancien problème. Je ne me propose pas d'employer contre les solutions reçues le procédé tout négatif d'une critique destructive, mais simplement de présenter, de façon positive et constructive, une hypothèse complémentaire aux fondements plus larges, aux données plus compréhensives, susceptible, au surplus, d'éclairer un ou deux points importants de l'histoire du culte et de la pensée, dont les théories ordinaires ne peuvent rendre compte qu'imparfaitement.

Le Rig-Véda, que les érudits européens regardent comme le seul original, forme tout un système d'hymnes du sacrifice, composés en une langue très ancienne, présentant de nombreuses et presque insurmontables difficultés d'interprétation.

Les mots et les images archaïques y abondent, qu'ignorent les écrits postérieurs, et dont on est, le plus souvent, obligé de fixer le sens de façon douteuse, par quelque adroite conjecture. Il s'y trouve même des groupes de mots, familiers au sanskrit classique, mais comportant ou supportant pour le moins une acception différente de celle qu'ils prennent dans la langue littéraire postérieure.

Un très grand nombre de ces termes, les plus communs en particulier, partant les plus essentiels, se prêtent à une étonnante variété de significations dissemblables qui, selon le choix qu'on en fait, peuvent donner des aspects tout à fait divers à des passages entiers, à des hymnes entiers, et même à la pensée entière du Véda.

Trois tentatives au moins, aussi considérables que différentes dans leurs méthodes et leurs résultats, ont été faites au cours de quelques milliers d'années, pour fixer le sens de ces antiques litanies. De l'une d'elles, qui remonte à la préhistoire, il ne nous reste que quelques fragments conservés dans les Upanishads et les Brâhmanas ; mais nous possédons intégralement l'interprétation traditionnelle de l'érudite hindou Sayana, à laquelle s'ajoute aujourd'hui celle que nous donne, après un immense travail d'analogie et d'hypothèse, l'érudition européenne. Toutes les deux ont un caractère commun et un résultat identique : c'est le peu de sens, ou plutôt l'incohérence extraordinaire attribuée aux hymnes anciens. Sans doute, de

leur point de vue, quelques vers peuvent, ça et là, soit naturellement soit par artifice, recevoir un sens vraisemblable et satisfaisant ; et bien que maniéré, surchargé d'épithètes somptueuses et vaines, apportant au service d'une insignifiante pensée l'étonnante accumulation et le faux brillant des images, le style, selon de telles versions, peut former malgré tout d'intelligibles phrases; mais en lisant ainsi chaque hymne comme un tout, nous ne pouvons nous empêcher de considérer leurs auteurs comme des hommes incapables, au contraire de ce que furent les plus anciens des autres races, d'une pensée suivie et d'une expression cohérente. C'est pourquoi, sauf peut-être dans les hymnes les plus simples et les plus brefs, le traducteur, en présence de termes dont le sens obscurcit ou fausse la pensée, se voit obligé soit de les laisser inintelligibles, soit de leur faire violence pour les assembler. Et l'érudit aux prises avec ces textes se trouve presque réduit à substituer à son travail d'interprétation des procédés de fabrication véritable. On s'aperçoit sans cesse qu'il s'est attaché moins à mettre en lumière l'esprit, qu'à forger et à marteler la matière rebelle des mots pour lui donner un minimum de force et de consistance.

Et pourtant quelle splendide bonne fortune ont eue dans l'histoire ces obscures et barbares compositions ! N'ont-elles point été les sources réputées non seulement des religions les plus profondes et les plus puissantes du monde, mais aussi des philosophies, des métaphysiques les plus subtiles ? Au cours de milliers d'années, une tradition constante a regardé en elles la source vénérée et le plus haut critère de tout ce que pouvaient contenir d'autorité et de vérité le Brâhmana et l'Upanishad, le Tantra et le Purana, ainsi que les doctrines des plus grandes écoles philosophiques et les enseignements des sages et des saints les plus renommés. Leur nom était «Véda», Connaissance ; le nom reconnu de la plus haute vérité spirituelle dont l'esprit humain soit capable. Si nous admettons les théories courantes, celles de Sayana ou de la critique moderne, toute cette réputation sublime et sacrée n'est plus qu'une fiction colossale. Les hymnes du Véda deviennent les fantaisies naïves et superstitieuses de barbares frustes et matériels, occupés à leurs gains et à leurs jouissances, et

n'ayant guère dans leur ignorance complète que des rudiments de notions morales et d'aspirations religieuses. Et ce ne sont point quelques passages rencontrés au hasard dans les hymnes védiques, et peu en harmonie d'ailleurs avec leur esprit général, qui pourraient à eux seuls changer cette impression d'ensemble. La véritable base, le point de départ des religions et des philosophies subséquentes seraient donc les Upanishads, apparus comme une révolte de l'intelligence spéculative contre le matérialisme rituelique des Védas.

A la vérité, une telle conception, fondée sur de fausses analogies d'histoire européenne, ne peut rien expliquer ici. Des pensées profondes et définitives, des systèmes étudiés de subtile psychologie, tels qu'en contiennent les Upanishads, ne sortent point tout faits du vide antérieur. L'esprit humain, dans son progrès, marche de connaissance en connaissance, renouvelant et élargissant celle qui se trouve obscurcie, ou reprenant les anciens filons délaissés pour y faire des découvertes nouvelles. La pensée des Upanishads suppose de grandes origines intellectuelles. C'est là ce qui met en défaut les théories ordinaires. Car l'hypothèse inventée pour combler le vide, et consistant à regarder cette pensée comme empruntée par les Aryens barbares et envahisseurs aux Dravidiens civilisés, ne repose que sur des bases conjecturales. Et la question se pose même aujourd'hui de savoir si toute l'histoire d'une invasion aryenne par le Punjab n'est pas un mythe de philologues.

S'il est des analogies qui nous trompent, il en est aussi d'instructives.

Dans l'ancienne Europe, ce furent les doctrines secrètes des mystiques qui donnèrent naissance aux mouvements intellectuels et aux écoles de philosophie. Ce furent, en Grèce, les mystères orphiques et éleusiens qui préparèrent la terre féconde d'où surgirent un jour Pythagore et Platon. Il est tout au moins vraisemblable que l'évolution des idées eut, dans l'Inde, un point de départ analogue.

Certaines formes de pensée, certains symboles particuliers aux Upanishads, ainsi qu'une partie du contenu des Brâhmanas supposent l'existence, à une époque antérieure, d'un enseignement ésotérique semblable à celui des mystères

grecs.

Les théories courantes présentent un autre hiatus au sujet des rapports reconnus par elles et qui devaient exister entre le culte védique des forces extérieures de la nature et les formes développées de la religion grecque, entre la pensée toute matérielle des hymnes et la façon toute psychologique et spirituelle dont sont conçues les fonctions des dieux dans les Upanishads et les Puranas. Admettons pour le moment que la première forme intelligible de la religion soit, en effet, pour l'homme dont la connaissance va de l'extérieur à l'intérieur, l'adoration des forces extérieures de la nature personnifiées et douées de conscience, comme elles le sont en lui-même. Ainsi, dans le Véda, Agni signifie seulement le feu, Surya le Soleil, Parjanya le nuage de pluie, Usha l'aurore ; et si le rôle et l'origine matérielle de quelques autres dieux se trouvent moins fixés et moins bien définis, quelque habile induction philologique ne suffit-elle pas à éclairer tous les points obscurs ?

Mais si maintenant nous passons au culte des Grecs, postérieur de peu à la date que la chronologie moderne assigne au Véda, voilà que tout change, et de façon qui ne laisse pas d'être significative. Les attributs physiques des dieux ont disparu ou sont éclipsés par des concepts psychologiques ; l'impétueux dieu du Feu s'est transformé en un dieu boiteux du Travail, Vulcain ; le Soleil préside aux inspirations poétiques ou prophétiques ; Athénée, qui fut probablement à l'origine la déesse Aurore, a perdu tout vestige de ses fonctions matérielles et se trouve être désormais la sage, forte et pure déesse de la Science. D'autres dieux encore, dieux de la Guerre, de l'Amour ou de la Beauté, se trouvent dépourvus de toutes attributions physiques, si tant est cependant qu'ils en aient eu jamais. Et rien ne sert de dire qu'un tel changement est inévitable, qu'il est dû au progrès naturel de la civilisation. Il faut rendre compte du processus même de ce changement, de cette révolution. Elle s'effectue identiquement dans les Puranas, soit par la substitution de noms et de symboles divins nouveaux, soit par le même mystérieux procédé que nous constatons dans l'évolution de la mythologie grecque.

Dans ces Puranas, la rivière Sarasvatî s'est changée en

muse, en déesse de la Science ; le Vishnu et le Rudra des Védas y sont devenus de suprêmes divinités, membres d'une triade dans laquelle ils représentent respectivement les principes de construction et de destruction du Cosmos. Dans l'Isba Upanishad se trouve une prière à Surya, le dieu Soleil, devenu le dieu de la science révélatrice par qui l'homme parvient à la vérité la plus haute. Il possède aussi cette attribution dans la formule védique sacrée du Gayatri que répètent les Brahmanes depuis des milliers d'années dans leur méditation quotidienne. Il convient de remarquer d'ailleurs que cette formule est un vers du Rig-Véda, emprunté à l'hymne du rishi Visvamitra. Dans cette même Upanishad, Agni est invoqué comme purificateur du péché, conducteur de l'âme dans le droit sentier vers la béatitude divine, toutes fonctions purement morales, et semble être identifié au principe même de la Volonté et tenu pour responsable des actes humains. En d'autres Upanishads, ce sont les fonctions des sens en l'homme que symbolisent clairement les dieux. Sonia, la plante qui produit le vin mystique du sacrifice védique, non seulement s'y mue en dieu lunaire, mais encore y devient le principe mental en l'homme. De telles transformations impliqueraient l'existence d'une période intermédiaire qui fût postérieure au culte matériel primitif, au panthéisme animiste que l'on attribue aux Védas, et antérieure à la mythologie perfectionnée des Puranas qui a revêtu les dieux védiques d'attributs psychologiques profonds ; période qui pour l'Inde eût été ce que fut pour la Grèce l'âge des Mystères.

Les théories courantes se trouvent donc en présence d'une lacune, à moins qu'elles ne la créent elles-mêmes par leur aperçu exclusif du symbole naturaliste dans la religion des Rishis védiques.

Il faut opter pour la seconde des alternatives. Une telle lacune n'existe pas réellement. L'hypothèse que je propose est que le Rig-Véda est l'unique document qui nous reste de ces âges lointains de la pensée humaine, dont les mystères orphiques et éléusiens représentent les derniers vestiges historiques, et au cours desquels la connaissance psychologique et spirituelle de la race fut, pour des raisons difficiles à déterminer, voilée sous un symbolisme concret,

dérobant aux profanes son sens caché et le révélant aux initiés.

Un des points essentiels de l'enseignement des mystes était le caractère sacré et secret de la connaissance de soi et de la vraie science des dieux. Cette connaissance, pensaient-ils, convenait mal à la mentalité humaine ordinaire et pouvait même ne pas être sans danger pour elle ; elle risquait, en tout cas, d'être pervertie et de perdre toute vertu en se révélant aux esprits vulgaires et impurs qui pourraient en faire un mauvais usage. Ils encourageaient donc l'existence simultanée d'un culte extérieur, imparfait mais utile, pour les profanes et d'une discipline intérieure réservée aux initiés. C'est pourquoi, ils recouvraient leurs enseignements de mots et d'images ayant, à 3a fois, un sens spirituel pour l'élite, et un sens concret pour la masse des adorateurs ordinaires.

C'est sur ce principe que furent conçus et construits les hymnes védiques. Leurs formulaires cérémoniels règlent explicitement, dans tous leurs détails, les rites extérieurs du culte panthéiste de la nature qui était alors celui de la religion populaire, mais secrètement ils contiennent aussi les formules sacrées et les symboles effectifs d'une connaissance et d'une expérience spirituelle, ainsi que d'une méthode psychologique de développement intérieur, qui constituaient alors l'acquis suprême de la race.

Avec Sayana on peut donc admettre le fait extérieur d'un système rituelique ; on peut accepter dans ses grandes lignes l'interprétation naturaliste des érudits européens ; mais derrière le sens apparent demeure encore caché le véritable secret du Véda, *Ninyâ Vachânsi*, «le secret des mots» prononcés pour ceux dont l'âme est pure et la connaissance éveillée.

Mettre en lumière ce sens moins visible mais plus important, en déterminant la portée des termes, la signification des symboles, et les fonctions psychologiques des dieux, est le travail difficile mais nécessaire que prépareront ces chapitres et les traductions qui les accompagnent.

Si notre hypothèse se trouve fondée, elle aura un triple avantage. Elle élucidera d'abord, de façon aussi utile que simple, tout ce qui dans les Upanishads reste mal compris ou même inintelligible, ainsi que plusieurs points obscurs de

l'origine des Puranas. Elle expliquera et justifiera rationnellement l'ancienne tradition hindoue tout entière, en établissant le fait pur et simple que le Vedanta, le Purana, le Tantra, les grandes écoles philosophiques et les grandes religions de l'Inde, ont leur origine dans les Védas, C'est à cette source commune que nous retrouverons en effet le principe même, les formes anciennes et parfois originelles, des conceptions essentielles de la pensée hindoue consécutive.

Une étude profonde des religions comparées de l'Inde trouvera là son point de départ naturel. Il n'y aura donc plus lieu de se perdre en de douteuses spéculations au sujet de transitions manquantes et de transformations impossibles. Nous aurons trouvé le fil conducteur permettant à l'esprit de suivre le développement naturel et progressif des idées. Quelques lumières, au surplus, pourront être jetés sur les brumes du mythe et du culte de certains autres peuples anciens. Un dernier résultat, enfin, sera l'explication facile ainsi que la disparition des incohérences du texte védique. Ces incohérences ne sont qu'apparentes : la véritable clef du Véda se trouve dans l'intelligence d'un sens plus intérieur. Pour qui la découvre, les hymnes deviennent logiques et organiques dans leur ensemble, et, bien que différant de nos actuelles façons de penser et de dire, leur mode d'expression apparaît dans son genre comme juste et précis, péchant plutôt par économie que par surabondance de termes, et plutôt par excès que par défaut de pensée.

Dès lors, le Véda cesse d'être une intéressante relique des temps barbares ; il prend rang parmi les plus considérables des anciennes Écritures saintes du monde.

2. L'histoire des Védas

I. LES DONNÉES ANCIENNES

Donc, le Véda est la création d'une époque antérieure à celle de nos philosophies intellectuelles. En cet âge lointain, la pensée se développait selon d'autres modes que celui du raisonnement logique, et le discours selon des règles que n'accepterait plus le langage moderne. Car les sages, alors, fondaient sur une expérience interne, sur les données de l'intuition, la connaissance de tout ce qui dépasse le champ des perceptions et des activités ordinaires de l'homme. Ils se proposaient comme but non de convaincre mais d'illuminer, comme idéal non l'exactitude du dialecticien mais l'inspiration du voyant.

La tradition de l'Inde a fidèlement conservé, au sujet du Véda originel, ce qui suit : Le Rishi n'était pas un simple auteur composant des hymnes : il était le voyant (*drashtâ*) d'une vérité éternelle, objet d'impersonnelle connaissance. La lettre même du Véda est «*Sruti*», le rythme perçu plus que conçu par l'intelligence, la vibration du Verbe divin venue de l'infini jusqu'à l'oreille interne de l'homme qui a su se plier à cette impersonnalité de la connaissance. Les mots mêmes de «vision», d'«audition» (*drishti*, *sruti*) sont des mots proprement védiques, employés, ainsi que d'autres semblables, par la terminologie ésotérique des hymnes, pour signifier la connaissance révélée, le contenu de l'inspiration.

Et dans le Véda, l'idée de révélation n'implique rien de miraculeux, de surnaturel ; les facultés d'inspiration utilisées par le Rishi étaient le résultat d'une progressive culture de soi. La connaissance elle-même évoquait l'idée d'un voyage, d'une ascension ou d'une découverte, d'une conquête ; la révélation ne se produisait qu'à la fin, et la lumière était le prix d'une victoire définitive. Partout se trouve l'image, dans le Véda, de ce voyage, de cette marche laborieuse de l'âme sur le chemin de la Vérité. Sur ce chemin elle n'avance qu'en gravissant. Son aspiration ouvre devant elle des horizons nouveaux de force et de lumière. Ce n'est que par un effort héroïque qu'elle conquiert sa plus large part de richesses spirituelles.

Au point de vue historique, on peut regarder le Rig-Véda comme un monument marquant la grande étape accomplie par l'humanité grâce aux moyens de progrès propres à cette phase de l'évolution collective. Dans son sens caché comme dans sa forme apparente, il est le Livre des Travaux, des sacrifices intérieurs et extérieurs, l'hymne des batailles et des victoires de l'esprit, découvrant, dans son ascension, des hauteurs de pensée ainsi que d'expérience inaccessibles à l'homme ordinaire, c'est-à-dire à l'homme animal ; c'est le cantique à la Lumière, à la Force et à la Grâce divines accomplissant leur œuvre dans les mortels.

Le Rig-Véda est donc bien loin de n'être que le simple produit d'un essai d'assemblage de spéculations intellectuelles ou de rêveries Imaginatives. Il n'est pas non plus le recueil des dogmes d'une religion primitive. S'il s'y trouve un corps de doctrines formulées avec persistance, ainsi qu'un ensemble de symboles invariables, c'est essentiellement par l'effet d'une expérience unanime et d'une connaissance anonyme. Ces symboles étaient sans doute la seule forme qui, par son caractère concret joint à son pouvoir suggestif, permît à cette langue antique d'exprimer ce que l'ordinaire mentalité eût tenu pour inexprimable.

Quoi qu'il en soit, nous constatons que, d'un hymne à l'autre, les mêmes notions se retrouvent, les mêmes images, les mêmes expressions se répètent, parfois dans la même phrase, avec une parfaite dé-préoccupation d'originalité poétique, de nouveauté dans la pensée, de variété dans le style. Nul souci

de richesse ou de grâce esthétique n'incline les auteurs de ces chants mystiques à diversifier la forme consacrée, devenue pour eux une sorte d'algèbre divine, capable de transmettre à la suite ininterrompue des initiés les formules éternelles de la Sagesse.

Certes, les hymnes se distinguent par une forme métrique achevée, une technique constamment adroite et subtile, une grande fluidité de style et une poésie pleine de caractère. Ils ne sont point l'œuvre d'artisans grossiers, barbares et primitifs. Un souffle vivant les empreint qui est celui d'un art suprêmement conscient, produisant ses créations par le puissant et sûr mouvement d'une inspiration qui se discipline elle-même.

Mais c'est à dessein que s'exercent sur des matériaux uniformes et dans un cadre invariable ces qualités supérieures. Car l'art d'exprimer, pour le Rishi, était non pas un but mais un moyen ; sa préoccupation principale était d'ordre essentiellement pratique, presque utilitaire au sens le plus élevé de ce mot. L'hymne qu'il composait était un moyen de progrès spirituel pour lui-même comme pour les autres. Jailli de son âme, il devenait une force pour son esprit ; il exprimait quelque'une des phases importantes et parfois critiques de son histoire intérieure. Intervention parlée du dieu intérieur, il lui servait à détruire le «destructeur», par qui l'intervention du mal se produit. Entre ses mains d'Aryen, d'aspirant à la perfection, il devenait l'épée illuminée des éclairs d'Indra contre les «Borneurs» sur les chemins de l'ascension, contre le «Loup sur les sentiers» ou le «Voleur auprès des sources».

Le caractère uniforme de la pensée védique, d'autre part si profonde, si riche et si subtile, peut suggérer d'intéressantes observations. On peut mettre en doute qu'une telle constance de forme et de fond puisse être le fait d'une pensée, d'une expérience psychologique naissante, ou même parvenues aux premiers stades de leur progrès.

Il est donc permis d'avancer que le *Sanhita*¹, tel qu'il est, représente non le commencement ou même le milieu, mais la fin d'une période. Il est même possible que ses hymnes les plus

¹ Collection ou compilation dont Vyasa serait l'auteur.

anciens ne soient que la version très postérieure d'un évangile lyrique ancestral, rédigé dans une langue primitive, aux formes plus libres et souples. Ou encore, que le volumineux ensemble de ces litanies ne soit qu'une anthologie empruntée par Védavyasa aux traditions orales, plus riches, du passé Aryen. Selon la croyance reçue, l'auteur de cette compilation (Vyasa) aurait été le Krishna de l'île, le grand sage de la tradition, colosse à la face tournée vers la venue de l'Ère de fer, vers les siècles de crépuscule s'obscurcissant jusqu'aux ténèbres.

Le Véda actuel serait donc le dernier testament légué par les Ages de l'Intuition et par les grands Ancêtres des Aubes lumineuses, à la race de leurs descendants orientés déjà vers les choses d'en bas, vers les spéculations plus faciles de l'intelligence logique et vers les gains plus sûrs, du moins en apparence, de la vie physique.

Ce ne sont là que des conjectures. Mais ce qui est certain c'est que la vieille tradition, regardant comme conforme à la loi des cycles humains l'obscurcissement progressif de la connaissance, la perte du Véda, a reçu de l'événement sa complète justification. Cet obscurcissement était déjà grand quand s'ouvrit l'ère spirituelle où le Vedanta s'efforça de conserver ou de retrouver tout ce qui se pouvait de la vieille sagesse.

Comment aurait-il pu en être autrement ? La mystique védique était fondée sur des expériences difficilement accessibles à l'humanité ordinaire. Elle exigeait l'emploi de facultés qui, chez la plupart d'entre nous, sont rudimentaires, insuffisamment développées, et ne s'exercent, lors qu'elles entrent en activité, que d'une façon inconstante et adultérée. Après la première ardeur de recherche de la vérité, devait survenir une période de fatigue, de relâchement, entraînant la perte partielle des anciennes vérités. Celles-ci, une fois perdues, ne pouvaient être retrouvées sans peine. Comment découvrir le vrai sens d'anciens hymnes écrits dans une langue volontairement ambiguë ? Une langue inconnue et d'abord inintelligible peut être comprise correctement dès que la clef en est trouvée. Mais un style volontairement équivoque garde plus obstinément et avec plus de succès son secret, étant semé de pièges trompeurs et de formules déroutantes.

Quand donc la pensée hindoue se remit à déchiffrer le sens du Véda, sa tâche devint difficile et son succès médiocre. Une source de clarté subsistait encore dans la connaissance traditionnelle que se transmettaient ceux qui, conservant dans leur mémoire les textes védiques, avaient la charge du rituel. Car ces deux choses à l'origine n'en faisaient qu'une ; le prêtre était aussi le maître et le voyant.

Mais déjà cette clarté se voilait. Même les Purohitas renommés n'avaient qu'une connaissance imparfaite du sens et de la force des mots sacrés qu'ils répétaient. Les formalités matérielles du culte védique enveloppaient d'une gangue épaisse la science des choses intérieures ; elles étouffaient ce qu'elles étaient faites pour protéger. Et déjà le Véda n'était plus qu'un amas de mythes et de rites. L'efficacité de la cérémonie symbolique s'affaiblissait. La lumière de l'allégorie disparue, il n'en restait plus que la naïve et parfois ridicule apparence.

Les Brâhmanas ainsi que les Upanishads marquent la forte renaissance, qui, sur la base du texte sacré et des formules rituelles, s'efforça de définir à nouveau la connaissance et l'expérience spirituelles. Elle apparaît sous deux aspects complémentaires : conservation des formes védiques, et révélation de l'âme même du Véda. C'est le premier que représentent les Brâhmanas et le second les Upanishads.

Les Brâhmanas s'efforcent de préciser, de fixer le détail des cérémonies, les conditions matérielles de leur efficacité, le sens symbolique de leurs éléments divers, mouvements et ustensiles, l'interprétation des textes importants de la liturgie, la portée de leurs obscures allusions et les souvenirs des anciens mythes traditionnels.

Les légendes contenues dans les Brâhmanas sont, en grande partie, visiblement postérieures aux hymnes, et destinées à en expliquer certains passages devenus inintelligibles. D'autres peuvent avoir été empruntées à l'attirail des mythes et des allégories en usage chez les symbolistes anciens. Elles peuvent être aussi des documents relatifs aux circonstances réelles dans lesquelles ces hymnes furent composés.

La tradition orale est comme une lumière dont l'éclat va s'affaiblissant. Les symboles nouveaux, travaillés d'après les anciens, à moitié perdus, les surchargent plus qu'ils ne les révèlent. Et c'est pourquoi, malgré leurs intéressants aperçus, les Brâhmanas ne peuvent nous aider beaucoup dans notre recherche. Ils ne peuvent non plus servir de guide sûr dans l'intelligence des textes dont ils tentent, en les isolants, l'interprétation littérale.

Les Rishis des Upanishads suivirent une autre méthode. Ils cherchèrent à retrouver par la méditation, par l'expérience spirituelle, la connaissance perdue ou voilée. Les textes des anciens mantras servaient à seconder, en les contrôlant, leurs intuitions propres. La lettre védique devenait pour eux le germe de la pensée, le point d'appui de la vision par laquelle ils recouvraient sous des formes nouvelles, les secrets anciens. Car c'est en des termes plus intelligibles pour leur époque qu'ils traduisaient les résultats de leur découverte.

Dans un certain sens, leur façon de traiter les textes n'était pas désintéressée. Ils ne se laissaient point dominer par le scrupuleux souci de saisir l'intention précise des mots et l'exacte pensée résultant du mode de construction de la phrase. Chercheurs d'une plus haute vérité que celle de l'exactitude verbale, ils regardaient les mots comme un moyen de suggestion illuminatrice des réalités qu'ils voulaient atteindre. Ils ignoraient, ou négligeaient du moins, leur sens étymologique et employaient souvent des procédés d'interprétation phonétique dans lesquels on ne peut les suivre.

Voilà pourquoi les Upanishads, si précieuses par la façon dont elles éclairent les idées essentielles et les théories psychologiques des anciens Rishis, ne peuvent nous aider plus que les Brâhmanas à déterminer le sens véritable des textes auxquels ils se réfèrent. Leur œuvre principale consiste à avoir fondé le Vedanta plutôt qu'à avoir élucidé le Véda.

De ce grand mouvement naquit un renouveau puissant et durable de pensée et de vie spirituelle. Et le Véda trouva sa fin dans le Vedanta. Car ce mouvement portait en lui deux fortes tendances qui concoururent l'une et l'autre à désintégrer la culture védique traditionnelle.

La première était la tendance à subordonner de façon toujours plus complète le rituel extérieur, la pratique matérielle des mantras et des sacrifices, à des intentions et des fins uniquement spirituelles. L'équilibre de synthèse que maintenaient les anciens mystiques entre la vie extérieure et la vie intérieure, entre les choses matérielles et spirituelles, se trouva rompu et désorganisé. L'ordre de choses qui suivit, aboutissant finalement au renoncement ascétique, se perpétua jusqu'au jour-où il fut à son tour désagrégé par l'exagération de ses propres tendances dans le bouddhisme. Le rituel symbolique, le sacrifice parurent de plus en plus n'être qu'une survivance inutile et même encombrante. Et cependant, ainsi que cela se produit souvent, plus les formes extérieures devenaient mécaniques et inefficaces, plus aussi la fraction de l'esprit national qui s'y attachait en exagérait l'importance, en compliquait, au mépris de toute raison, les détails. Il s'ensuivit pratiquement une scission fort nette, bien que niée théoriquement, entre le Véda et le Vedanta.

La seconde tendance du Védantisme consistait à rejeter toujours plus la forme allégorique, le voile de symboles concrets et de figures poétiques dans lequel les mystiques avaient enveloppé leur pensée, et d'y substituer l'expression plus claire d'un langage plus philosophique. Cette seconde tendance aboutit à laisser tomber en désuétude non seulement la pratique du rituel, mais encore celle du texte védique.

Les Upanishads, écrites dans un style toujours plus ouvert, devinrent la source de la plus haute pensée indienne et remplacèrent peu à peu les vers inspirés de Vasistha et de Visvamitra.

Les Védas n'étant plus, dès lors, la base indispensable de l'éducation, cessèrent d'être étudiés avec autant de zèle et d'intelligence ; la langue symbolique n'ayant plus d'emploi, elle perdit le reste de son sens caché pour les générations nouvelles, étrangères du tout au tout à la manière de penser des ancêtres du temps védique. C'est ainsi que l'Age de l'Intuition se perdit dans les aubes naissantes d'un Age de la Raison.

Le bouddhisme compléta la révolution. Il ne laissa subsister des vestiges du monde ancien que quelques pompes

vénérables jointes à des pratiques toutes machinales. Il tenta d'abolir le sacrifice védique et s'employa à substituer à la langue littéraire la langue vulgaire. L'accomplissement de son œuvre fut, il est vrai, retardé pendant plusieurs siècles par le réveil de l'hindouisme dans les religions pouraniques ; mais ce répit fut pour le Véda de peu de profit.

Pour combattre la popularité acquise par la religion nouvelle, il était indispensable, en effet, de présenter non des Écritures aussi vénérables qu'inintelligibles, mais les textes faciles d'un sanscrit plus récent. Aux yeux du peuple, les Pouranas abrogeaient les Védas ; les nouvelles formes de la religion abolissaient les anciennes cérémonies.

Après être passé des mains du sage à celles du prêtre, le Véda passait maintenant des mains du prêtre à celles de l'érudit. De là une dernière mutilation pour son sens, une dernière diminution de sa dignité, de sa sainteté véritables.

Et pourtant ce n'est point seulement le souvenir d'une diminution que nous laissent les travaux accomplis par l'érudition indienne depuis les siècles préchrétiens. C'est aux soins scrupuleux des Pandits, à leur esprit traditionaliste, que l'on doit la conservation du Véda dont les hymnes avaient cessé pratiquement d'être des Écritures vivantes, et dont le secret fut perdu, mais dont la lettre fut gardée.

Pour retrouver ce secret perdu, deux mille ans d'orthodoxie scolastique nous lèguent de précieux auxiliaires : un texte fixé scrupuleusement jusque dans ses moindres accentuations, un lexique important, celui d'Yaska ; ainsi que le grand commentaire de Sayana qui, malgré de multiples et souvent choquantes imperfections, reste encore pour l'érudit le premier et indispensable jalon d'une connaissance approfondie des Védas.

II LES ÉRUDITS

Le texte du Vêda que nous possédons s'est conservé intact pendant plus de deux mille ans. Il date, autant que nous puissions le savoir, de cette grande période d'activité intellectuelle hindoue, contemporaine de l'épanouissement grec, bien qu'antérieure par ses origines, qui fonda la culture et la civilisation dont témoigne toute la littérature classique de l'Inde. Nous ne pouvons dire à quelle antiquité peut remonter le texte actuel. Mais certaines considérations permettent de la supposer presque fabuleuse.

La possession d'un texte précis, précis jusque dans ses moindres syllabes, jusque dans ses accents, était d'une suprême importance pour les ritualistes védiques ; car de sa précision scrupuleuse dépendait l'efficacité même du sacrifice. On cite, dans le Brâhmana, le cas d'Iwashtri qui, dans un sacrifice destiné à venger son fils tué par Indra, prépara, par suite d'une erreur d'accent, la formation non d'un meurtrier d'Indra, mais d'un être dont Indra devait encore être le meurtrier.

La prodigieuse exactitude de l'ancienne mémoire hindoue, notoire elle aussi, et surtout le respect que la sainteté du texte inspirait, gardèrent celui-ci des interprétations, altérations et révisions modernisantes qui firent substituer, par exemple, à l'ancien poème épique des Kurus la forme actuelle du Mahâbhârata. Il n'est donc point du tout improbable que nous possédions en substance le «Sanhita» de Vyasa, tel que le construisit le grand compilateur. En substance, sinon dans sa forme écrite actuelle, car la prosodie védique différait sous bien des rapports de la prosodie du sanscrit classique. Elle usait, en particulier, d'une plus grande liberté dans l'emploi des combinaisons euphoniques de mots (*Sandhi*) qui caractérisent tout spécialement la langue littéraire.

Les écrivains védiques suivaient, dans leur vivant discours, ainsi qu'il était naturel, les indications de l'oreille plutôt que des préceptes fixes ; parfois ils combinaient les mots, parfois les laissaient séparés. Mais quand le Vêda fut écrit, les règles de la combinaison euphonique avaient pris déjà une autorité beaucoup plus despotique sur le langage, et

l'ancien texte fut soumis par les grammairiens à une rédaction aussi conforme que possible à ces règles.

Ils prirent soin, pourtant, d'adjoindre à ce premier texte un second, le *Padapatha*, où toutes les combinaisons euphoniques étaient remplacées par les mots originaux séparés, les parties constituantes des mots composés étant elles-mêmes indiquées.

Et ceci fait honneur à la fidélité des anciennes mémoires, que l'on puisse toujours avec la plus grande facilité, malgré toutes les chances de confusion auxquelles les transformations de la langue pouvaient donner lieu, convertir le texte actuel en les harmonies de la primitive prosodie védique. Les cas sont rares, en effet, où l'exactitude du *Padapatha* peut être mise en discussion.

Nous possédons ainsi, comme base d'étude, un texte digne de confiance et qui nous dispense, même si, par endroits, nous le tenons pour défectueux ou douteux, de cette besogne si souvent licencieuse de correction à laquelle sont soumis quelques anciens classiques européens. Ceci est, au point de départ, un avantage inappréciable dont nous ne pouvons être trop reconnaissants à la vieille érudition, si consciencieuse, de l'Inde.

A certains autres points de vue, en ce qui concerne, par exemple, l'attribution des poèmes à leurs Rishis respectifs, il peut être moins sûr de suivre aveuglément la tradition scolastique là où une tradition plus ancienne manquait de ferme solidité. Mais ce sont là des détails de peu d'importance. Je ne pense pas, non plus, que nous ayons aucune suffisante raison de douter que les hymnes soient, en majeure partie, complets et rédigés selon l'ordre véritable de leurs versets. Sur ce point, les exceptions, s'il en existe, sont négligeables. Quand les hymnes nous paraissent incohérents, c'est simplement que nous ne les comprenons pas. Il suffit d'en trouver la clé pour découvrir que chacun d'eux est un tout parfait, aussi admirable par la pensée que par le langage et le rythme.

C'est donc seulement en fait d'interprétation du Véda que nous devons faire les plus sérieuses réserves sur l'aide que peut nous fournir l'ancienne érudition hindoue. Car en elle, dès

les débuts de la période classique, s'affirmaient déjà les aperçus trop exclusifs du point de vue ritualiste. Depuis longtemps à cette époque était perdu ou obscurci le sens originel des mots, des vers, des allusions. Le fil conducteur de la pensée manquait, dès lors, à l'érudit, auquel faisait défaut par surcroît l'intuition ou l'expérience spirituelle indispensables pour redécouvrir, au moins en partie, le secret perdu. En pareille matière, le seul savoir, surtout s'il s'accompagne d'ingéniosité scolastique, est un piège plus souvent qu'un guide.

Dans le lexique de Yaska, qui nous est de grande ressource, nous devons distinguer entre deux éléments d'inégale valeur. Quand Yaska donne, en lexicographe, les divers sens des mots védiques, son autorité est entière et l'aide qu'il fournit est éminemment précieuse. Il ne paraît pas qu'il ait connu toutes les significations anciennes des mots, car beaucoup d'entre elles, déjà obliérées par le temps et les changements, ne pouvaient, en l'absence d'une philologie véritablement scientifique, être restaurées. Beaucoup d'autres, pourtant, avaient été conservées par la tradition. Chaque fois que Yaska a recours à elle plutôt qu'à son ingéniosité de grammairien, les sens qu'il assigne aux mots, bien que n'étant pas toujours ceux qu'exigerait le contexte, peuvent être admis comme sens possibles par une sérieuse philologie.

Mais Yaska l'étymologiste ne peut prendre rang auprès de Yaska le lexicographe. Car si la grammaire scientifique fut un produit ancien du savoir hindou, c'est à des recherches modernes que sont dus les débuts d'une philologie bien fondée. Rien n'est plus arbitraire et fantaisiste que la méthode de simple ingéniosité, pour ne pas dire ingénuité, employée par les vieux étymologistes d'Europe ou de l'Inde jusqu'au début du siècle dernier. Et quand Yaska suit leurs méthodes, nous sommes obligés de lui fausser compagnie. Ses interprétations de textes particuliers sont aussi peu valables que celles, plus récentes, de Sayana.

Le commentaire de Sayana clôt la période vivante et originale de la scolastique védique qu'ouvrit le «Nirukta» de Yaska. Le lexique de Yaska fut achevé au temps où la pensée hindoue, reprenant vigueur, assemblait ses gains ancestraux

comme les éléments d'un renouveau prochain. Le commentaire est, pour ainsi dire, la dernière grande œuvre du genre que nous ait laissée la tradition classique. Il fut aussi son dernier refuge dans l'Inde méridionale, avant que la vieille culture ne fût mise en pièces, réduite en fragments régionaux, sous le choc de la conquête musulmane. Depuis lors, ont eu lieu des projections puissantes d'effort original, des essais dispersés de nouvelle naissance, de constructions neuves, mais point d'œuvres aussi complètes et monumentales.

Les mérites de telles œuvres sont évidents. Celle de Sayana, achevée avec l'aide des érudits les plus savants de son temps, représente un labeur d'érudition énorme, excédant celui qu'aurait pu fournir, à cette époque, un seul cerveau ; ce qui ne l'empêche point de porter la marque d'une pensée coordonnée. Dans l'ensemble, son commentaire est fort conséquent, en dépit de ses multiples inconséquences de détail, d'un plan large quoique très simple, composé en un style lucide, élégant, et pourvu d'une sorte de grâce littéraire qui eût pu sembler inconciliable avec la forme traditionnelle du commentaire hindou. Nulle part on n'y trouve trace de pédanterie ; les luttes contre les difficultés du texte s'y dissimulent adroitement, et partout s'y répand un air de claire perspicacité, d'autorité sans prétention mais assurée qui en impose même aux dissidents. Les premiers Orientalistes d'Europe admirèrent surtout le rationalisme des interprétations du commentateur.

Il n'est cependant pas possible, même en ce qui concerne le sens le plus extérieur du Véda, de suivre la méthode de Sayana, ou d'adopter, sans les plus grandes réserves, ses résultats. La raison n'en est pas seulement dans le fait que cette méthode admet des licences de langage et de construction tout à fait inutiles et parfois même inconcevables, et que son interprétation des termes védiques les plus ordinaires et même de formules védiques déjà fixées soit pleine d'un étrange illogisme : ce sont là défauts de détail peut-être inévitables en l'état des matériaux auxquels il avait affaire. Son plus grave défaut vient d'une perpétuelle obsession de la formule rituelle qui le conduit à forcer sans cesse le sens du Véda pour l'adapter au moule étroit de sa conception. Ainsi se prive-t-il de nombre d'indications suggestives et importantes

pour fixer le sens extérieur des Écritures ; problème aussi intéressant que celui de leur sens caché. Le résultat auquel il aboutit consiste à donner des Rishis, de leurs pensées, de leur culture et de leurs aspirations, une conception si étroite, si pauvre, qu'elle rendrait, si on l'admettait, tout à fait incompréhensible la vénération dont le Véda fut toujours l'objet. Seule l'aveugle foi d'une tradition ayant une erreur pour point de départ pourrait expliquer sa réputation d'autorité divine et sacrée.

Le commentaire présente, sans doute, d'autres aspects, mais ils demeurent secondaires et subordonnés à l'idée majeure. Sayana et ses auxiliaires, en présence de la masse entière des spéculations du passé et de ses traditions souvent contradictoires, devaient choisir sans cesse entre tous ces matériaux pour accorder aux uns un moindre crédit, aux autres une adhésion plus formelle. Et la grande et durable autorité, que nul ne conteste, de l'œuvre de Sayana est due, sans doute, à l'habileté avec laquelle il a fait surgir de l'incertitude ou de la confusion antérieure la forme consistante d'une interprétation définie.

Parmi ces matériaux du passé auxquels Sayana eut affaire, les plus importants étaient représentés, selon nous, par ce qui restait des anciennes gloses spirituelles, philosophiques ou psychologiques auxquelles le «*Sruti*¹» doit sa réputation d'Écriture sainte. Sayana les admet pour autant qu'elles sont conformes aux conceptions courantes ou orthodoxes² de son époque. Mais elles ne prennent dans son ouvrage que la place et la valeur insignifiantes d'un élément exceptionnel et sans importance. C'est par une simple mention qu'il note, en passant, des traductions psychologiques moins usitées.

C'est ainsi que, sans l'admettre d'ailleurs, il cite une vieille interprétation représentant Vritra comme le «*Borneur*» qui éloigne de l'homme les objets de ses désirs et de ses aspirations. Pour Sayana, Vritra est soit un quelconque ennemi, soit le démon qui retient les eaux des nuages et doit

¹ *Sruti* : le Verbe inspiré. Nom par lequel on désigne habituellement le Véda.

² J'emploie le mot librement. Les termes orthodoxe et hétérodoxe, dans le sens sectaire qu'on leur attribue en Europe, n'auraient aucune application possible dans l'Inde, où toutes les opinions ont été, de tout temps, également libres et respectées.

être percé par le «Donneur de pluie».

L'élément mythologique, que l'on pourrait aussi bien nommer «pouranique», tient dans l'œuvre de Sayana la seconde place. Il se compose de récits allégoriques concernant les dieux, compris sous leur aspect le plus extérieur, à l'exclusion de ce sens profond du fait symbolique qui donne à tout «*Purana*¹» sa portée véritable et justificative.

Un troisième élément, d'histoire et de légende, comprend les récits, relatifs aux Rois et aux Rishis anciens, que fournissent les Brâhmanas et les traditions plus récentes pour élucider certaines allusions obscures du Vêda. A leur égard Sayana se montre hésitant. Tantôt il les accepte comme une explication exacte des hymnes ; tantôt il leur donne un sens ambigu plus conforme à ses préférences intellectuelles ; mais entre les deux il reste indécis.

Plus important est, dans son œuvre, l'élément d'interprétation naturaliste. On y retrouve non seulement les évidentes et traditionnelles déterminations d'Indra, des Maruts, de Surya, d'Usha et du triple Agni, mais on y voit encore les identifications plus inattendues de Mitra avec le jour, de Varmia avec la nuit, d'Aryaman et Bhaga avec le soleil, des Ribhus avec ses rayons. Et l'on peut là découvrir les germes de cette théorie purement physique d'interprétation du Vêda, à laquelle les érudits européens ont donné un si grand crédit.

Les anciens érudits de l'Inde usaient, dans leurs spéculations, de moins de minutie systématique et de liberté que les Orientalistes modernes. Ce qui n'empêche point le commentaire de Sayana de s'apparenter de très près à la science européenne des mythologies comparées.

Mais c'est surtout la conception ritualiste qui prévaut dans ce commentaire. Elle en constitue la note dominante dans laquelle viennent se perdre toutes les autres. Selon la formule classique des écoles philosophiques, c'est au *Karma-kanda*, aux œuvres, qu'avant tout s'appliquent les hymnes, même si leur autorité suprême en matière de connaissance n'est point

¹ Certaines raisons permettent de supposer que le *Purana* (légende et apologue) et l'*Itihasa* (tradition historique), avaient depuis longtemps disparu de la culture védique à l'époque où firent leur apparition les formes actuelles des Puranas et des grands poèmes épiques et historiques.

contestée. Et par «œuvres» s'entendent principalement les sacrifices védiques et la stricte observation de leurs rites. C'est à ce point de vue exclusif que se place toujours Sayana. C'est dans cette forme qu'il moule tout le langage des Védas, attribuant à l'ensemble de ses termes caractéristiques des significations purement rituelles, comme celles de nourriture, prêtre, donneur de biens, louange, sacrifice, prière.

C'est ainsi que les objets les plus égoïstes et matériels sont proposés comme raison du sacrifice : les richesses et la nourriture, les possessions, le pouvoir, la force, les enfants, les serviteurs, l'or, les chevaux, les vaches, la victoire, le massacre et le pillage des ennemis, la destruction du rival ou du critique malveillant.

Et quand on lit, interprétés ainsi, un hymne après l'autre, on commence à comprendre mieux l'illogisme apparent de la Bhagavad Gîta qui, tout en considérant le Vêda comme la Connaissance divine¹, blâme avec sévérité, cependant, ses adeptes exclusifs, c'est-à-dire ceux dont les discours abondants, «la parole fleurie²», ne mentionnent que biens matériels, pouvoirs et jouissances.

C'est cet asservissement arbitraire et définitif du texte védique au sens le plus bas qu'on put lui donner qui constitue le résultat le plus déplorable du Commentaire de Sayana.

Déjà cette tendance prédominante à l'interprétation ritualiste du Vêda avait privé l'Inde du vivifiant et vivant usage de la plus grande de ses Écritures, ainsi que de l'indication véritable du sens intégral des Upanishads. Le commentaire de Sayana mit sur la vieille incompréhension un sceau final qui devait n'être point brisé pour de longs siècles.

Et quand une autre civilisation, découvrant le Vêda, se mit à l'étudier, elle trouva dans ce commentaire l'occasion des erreurs qui devaient obscurcir l'esprit européen.

Pourtant si l'œuvre de Sayana ferme à double tour le sens, intérieur du Vêda, elle n'en est pas moins une clé nécessaire pour ouvrir les antichambres de la connaissance védique. Tout le vaste labeur des érudits d'Europe ne suffit pas à rendre moins indispensable son aide. A chaque pas nous

¹ Bhagavad Gîta XV, 15.

² *Ibid.*, II, 42.

sommes obligés de nous écarter de lui, mais d'utiliser ses services. Il est le chemin d'entrée qu'il faut suivre et puis laisser derrière soi, si l'on veut pénétrer jusqu'au Sanctuaire.

3. Les théories modernes

Ce fut la curiosité d'une culture étrangère qui brisa le sceau d'autorité apposé depuis plusieurs siècles par Sayana sur la méthode d'interprétation ritualiste du Véda. Les anciennes Ecritures passèrent aux mains d'une érudition laborieuse hardie dans ses spéculations, ingénieuse dans ses inductions, consciencieuse selon ses lumières, mais mal placée pour comprendre l'œuvre des anciens poètes mystiques ; car, dépourvue de sympathie pour l'ancien esprit, elle ne pouvait trouver, au surplus, dans son milieu propre, le fil conducteur, intellectuel et spirituel, qui eût pu la guider vers le sens caché des images et des paraboles védiques. Ses travaux eurent pour double résultat d'inaugurer des procédés d'examen plus complet, plus libre et plus minutieux, et, d'autre part, de porter à son plus haut point l'exagération du sens matériel apparent des hymnes védiques, et l'obscurcissement de leur sens véritable, de leur secret intérieur.

En dépit de sa hardiesse spéculative et de sa libre inventivité, l'érudition de l'Europe s'est, en réalité, uniquement fondée sur les données traditionnelles que lui a fournies le commentaire de Sayana, sans tenter une étude vraiment indépendante du problème védique. Elle s'est bornée à développer, à la lumière de théories et de connaissances nouvelles, ce qu'elle empruntait à Sayana et aux Brâhmanas. Elle le fit par de savantes déductions, appliquant la méthode comparative à la philologie, la mythologie et l'histoire ; par une large amplification des données disponibles grâce à

d'ingénieuses spéculations, par l'assemblage d'utiles indications dispersées, elle a mis sur pied une théorie complète d'histoire de la civilisation et de mythologie védique, séduisante à la fois par sa tenue d'ensemble et sa minutie, mais dont l'apparente solidité de méthode dissimule mal le fait que cet imposant édifice est, en grande partie, fondé sur le sable de la conjecture.

La théorie moderne a pour point de départ la conception dont Sayana porte la responsabilité et qui présente les Védas comme les hymnes d'une société primitive, amplement barbare, grossière dans sa pensée morale et religieuse, fruste dans ses mœurs sociales, et parfaitement enfantine dans son observation du monde et des choses. Le ritualisme, que Sayana considérait comme doué d'une mystérieuse vertu et faisant partie de la connaissance sacrée, fut envisagé par l'érudition européenne comme la forme évoluée d'anciens et barbares sacrifices propitiatoires offerts à certains personnages surhumains et imaginaires, bienveillants ou méchants suivant qu'on les adore ou qu'on les dédaigne.

L'élément historique, tel que Sayana l'adoptait, fut accepté et complété par l'apport de nouvelles traductions et explications, dues à l'empressement avec lequel se poursuivait, à travers les obscures allusions des hymnes, la chasse aux indices d'histoire primitive concernant les coutumes et les institutions de ces races barbares.

L'élément naturaliste traditionnel joua un rôle plus important encore : l'évidente identification védique des dieux, sous leur aspect extérieur, avec certaines forces de la Nature, servit de point de départ à une étude comparative des mythologies aryennes. L'identification moins certaine de divinités secondaires avec des Puissances solaires fut prise comme type du procédé de construction primitif des mythes ; et les théories précises de la mythologie comparée, relatives aux mythes solaires et stellaires, furent fondées. L'«hymnologie» védique fut interprétée comme une allégorie de la nature physique, mi-superstitieuse, mi-poétique, et contenant un élément astronomique important. Tout le reste fut regardé comme un composé d'histoire contemporaine et de formules sacrificatoires réglant les pratiques d'un ritualisme

non pas mystique mais simplement crédule et puéril.

Une telle interprétation se trouvait conforme, d'ailleurs, aux théories scientifiques du siècle dernier, si en vogue aujourd'hui encore, concernant les sociétés primitives et l'époque récente à laquelle la culture humaine aurait surgi soudain de la totale sauvagerie. Le développement de nos connaissances a considérablement ébranlé cette première et trop hâtive généralisation. Nous savons maintenant que de remarquables civilisations existaient en Chine, en Egypte, en Chaldée, en Assyrie, il y a bien des milliers d'années ; et on commence à s'accorder sur le fait que la Grèce et l'Inde ne faisaient point seules exception à l'état de haute culture où se trouvaient, à cette époque reculée, l'Asie et les races méditerranéennes. Si l'Inde védique ne bénéficie pas encore de cette révision de nos connaissances, cela tient à la survivance de la théorie relative à la prétendue race aryenne, sur laquelle se fonde l'érudition européenne pour assigner aux Aryens védiques le même degré de culture qu'aux premiers Aryens Grecs, Celtes, Germains, tels que nous les présentent les poèmes d'Homère, les vieilles Sagas norvégiennes et les descriptions romaines des anciens Gaulois et Teutons.

Sur ce *a priori* s'échafaude toute l'hypothèse selon laquelle les premiers Aryens seraient des barbares septentrionaux qui, de leurs froids pays, auraient fait irruption dans les anciennes et riches civilisations de l'Europe méditerranéenne et de l'Inde dravidienne.

Nulle part il n'est fait mention d'une invasion de ce genre, dans le Véda. Et les indications que l'on sollicite, à cet égard, de certains textes sont aussi peu nombreuses que fort discutables. La distinction entre Aryens et «non-Aryens», invoquée pour servir de base à tant de constructions hasardeuses, paraît, au regard de tout un ensemble de preuves, marquer une opposition moins de race que de culture¹.

¹ L'argument est tiré du fait que les Dasyus sont dépeints comme noirs de peau et sans nez par opposition aux Aryens clairs et à long nez. Mais cette distinction n'a de sens qu'appliquée aux dieux aryens et aux puissances *Dosa* pris comme symboles de lumière et d'obscurité. *Anasa*, au surplus, ne veut pas dire sans nez. Mais même si ce mot avait un tel sens, il ne pourrait aucunement s'appliquer aux dravidiens, dont le nez méridional peut jouir d'une aussi bonne réputation que n'importe quel appendice nasal aryen septentrional.

Le langage des hymnes indique clairement, comme caractérisant l'Aryen, un culte, ou une culture spirituelle spéciale ; culte de la Lumière et des puissances de la Lumière, et culture basée sur la discipline de soi, la pratique de la Vérité, et l'aspiration à l'Immortalité : *Ritam* et *Amritam*. Aucune indication positive d'ethnologie ne nous est, sur ce point, fournie par le Véda. Il est certes possible que les peuples actuels de l'Inde aient eu pour origine une race nouvelle venue des latitudes septentrionales, peut-être même., comme l'avance M. Tilak, des régions arctiques ; mais rien ni dans les hymnes, ni dans les caractères ethniques de ces peuples ne prouve la réalité d'une émigration de ce genre à une époque proche de celle des écrits védiques, et d'une lente pénétration consécutive de quelque troupe de barbares à peau claire dans la péninsule dravidienne civilisée.

Des données que nous possédons, on ne peut, non plus, conclure de façon certaine que les sociétés aryennes primitives — en supposant que Celtes, Teutons, Grecs et Indiens représentaient une culture originelle commune — aient été vraiment aussi arriérées et barbares qu'on le croit généralement. Une certaine pureté et haute simplicité dans la vie extérieure et ses formes, une certaine familiarité ardemment humaine et toute concrète, de culte et de pensée, vis-à-vis des dieux, distinguent le type aryen de la civilisation égypto-chaldéenne plus somptueuse et matérielle, et de ses religions plus occultes et solennelles. Mais ces traits caractéristiques ne sont pas incompatibles avec une haute culture intérieure. Plusieurs d'entre eux témoignent, au contraire, d'une grande tradition spirituelle dont les preuves, d'ailleurs nombreuses, démentent la théorie ordinaire.

Les vieilles races celtiques possédaient, sans aucun doute, quelques-unes des plus hautes conceptions philosophiques ; et elles portent gravé en elles, aujourd'hui encore, le témoignage d'un précoce développement de l'intuition mystique, dont la faculté dut être longtemps et hautement évoluée pour avoir pu produire de si durables résultats.

En Grèce, il est probable que le type hellénique fut moulé de semblable façon par les influences orphiques et

éleusiennes, et que la mythologie telle qu'elle nous est parvenue, pleine de délicates suggestions psychologiques, est l'héritage de l'enseignement des Mystères anciens.

Il serait donc conforme à la tradition générale de pouvoir démontrer que la civilisation de l'Inde ne fut, d'un bout à l'autre de son histoire, qu'un prolongement des lignes tracées par les tendances et les idées des premiers ancêtres védiques. L'extraordinaire vitalité de ces premières formes de civilisations, qui nous déterminent encore, fixant les types principaux de l'homme moderne, les traits essentiels de son tempérament, les tendances générales de sa pensée, de son art, de sa religion, suffirait seule à démontrer qu'elles sont le fruit non d'une primitive sauvagerie, mais d'un profond et puissant effort de culture préhistorique.

La mythologie comparée a, par sa méconnaissance de cette importante phase ancestrale du progrès humain, déformé le sens des premières traditions humaines. Elle a fondé ses interprétations sur une hypothèse qui ne situe rien entre le sauvage primitif et Platon ou les Upanishads. Elle a supposé que les premières religions se fondèrent sur un émerveillement de barbares découvrant soudain le fait étonnant que des choses aussi étranges que l'aurore, la nuit et le soleil puissent exister, et s'essayant à expliquer, de façon grossièrement imaginative, leur existence. C'est de cet enfantin émerveillement que, en une enjambée, nous passons aux théories profondes des philosophes grecs et des sages du Védantisme.

La mythologie comparée est une création d'hellénistes interprétant les données helléniques d'un point de vue fondé lui-même sur une incompréhension totale de l'esprit grec. Sa méthode consiste plutôt en un jeu subtil d'imagination poétique qu'en une recherche patiente de science vraie. Et ses résultats nous placent en présence d'une extraordinaire confusion d'images et d'interprétations que n'éclaire aucun souci de cohérence et d'esprit de suite ; d'une accumulation de détails qui s'enfilent et s'interposent, s'entremêlent en s'opposant et s'enchevêtrent sans s'accorder, toute leur valeur se fondant sur les licences d'une conjecture Imaginative, conçue comme moyen unique de connaissance. D'éminents érudits ont même été jusqu'à érigé cette incohérence en critère

de la vérité ; et c'est sérieusement que plusieurs assurent qu'une méthode aboutissant à des résultats plus logiques et mieux ordonnés serait disqualifiée par sa clarté même ; la confusion devant toujours être considérée comme l'essence véritable de la faculté mythico-poétique des premiers âges.

Mais que peuvent avoir de concluant, dans ce cas, les interprétations de la mythologie comparée ? Toute autre théorie peut valoir la sienne ; car il n'y a pas de raison pour que tel amas particulier d'incohérences soit plus admissible que tel autre amas, différemment constitué d'égaux incohérences.

Bien des choses, certes, sont à retenir dans les spéculations de la mythologie comparée ; mais l'ensemble de ses résultats ne deviendra solide et sûr que lorsqu'elle saura faire usage d'une méthode plus patiente et disciplinée, et s'organiser ainsi qu'il convient pour prendre place dans la synthèse d'une science des religions bien fondée.

Reconnaissons donc que les vieilles religions étaient des systèmes organiques fondés sur des idées au moins aussi cohérentes que celles de nos systèmes de croyance actuels. Reconnaissons aussi qu'un développement progressif parfaitement intelligible relie, des premiers aux derniers, ces systèmes d'idées philosophiques et de croyances religieuses. C'est en étudiant dans cet esprit, largement et profondément, les données que nous possédons, de façon à y découvrir la loi d'évolution véritable de la pensée et de la croyance humaines, que nous parviendrons à une connaissance digne de ce nom.

La simple identification des noms grecs et sanscrits, et l'ingénieuse découverte que le bûcher d'Héraclès est une image du soleil couchant, ou que Paris et Hélène sont des corruptions du Sarama et des Panis védiques, peuvent constituer un intéressant intermède pour la mentalité imaginative, mais ils ne sauraient, même si leur exactitude était démontrée, conduire à des conclusions utiles et sérieuses. Cette exactitude, d'ailleurs, est des plus douteuses, car le vice même de la méthode consiste à construire de telle façon ses mythes interprétatifs, solaires ou stellaires, qu'ils peuvent s'appliquer avec autant de sens et de vraisemblance à n'importe quelle croyance ou tradition et même à n'importe quel fait de

l'histoire¹. Ceux qui l'adoptent se condamnent donc à ne jamais savoir avec certitude s'ils ont fait la rencontre heureuse d'une vérité ou s'ils ont seulement prêté l'oreille ingénument à quelque suggestion Imaginative.

Dans le doute, il est vrai, nous pouvons faire appel à l'aide de la philologie comparée, bien qu'en l'état actuel de cette science et malgré les progrès qu'elle réalise sur tout ce qui la précédait avant le XIX^e siècle, nous ne puissions attendre d'elle un grand secours.

La philologie moderne, en effet, a introduit un esprit d'ordre et de méthode là où ne régnait que fantaisie pure ; elle nous a fourni des idées plus justes au sujet de la morphologie du langage et de ce qui est ou non possible en étymologie. Elle a établi quelques règles relatives à la déformation verbale, qui nous permettent d'identifier de façon plus sûre les mots ou les groupes de mots connexes, à travers les diversifications de langues distinctes mais apparentées.

Là se bornent tous ses succès. Les grands espoirs qui accompagnaient sa naissance n'ont pas été réalisés par son état d'actuelle maturité. Elle a failli à créer une science du langage. Et nous sommes contraints encore à parler d'elle comme le faisait un grand philologue, après quelques dizaines d'années de travail sérieux, lorsque, définissant la nature de ses recherches favorites, il les nommait, en termes d'apologie, «nos pauvres sciences conjecturales». Or une science «conjecturale» n'est pas du tout une science. C'est pourquoi ceux qui se consacrent aux disciplines exactes et scrupuleuses de la connaissance refusent ce titre à la philologie comparée, et démentent la possibilité même d'une science linguistique.

Il est de fait que jusqu'à présent les données de la philologie ne présentent aucun caractère de certitude. Les règles qu'elle fonde, si l'on en excepte une ou deux d'application limitée, n'ont aucune base solide. Hier nous étions tous convaincus par exemple que *Varuna* était l'équivalent d'*Ouranos*, le ciel des Grecs ; aujourd'hui leur identité nous est dénoncée comme une erreur philologique ; demain elle sera peut-être affirmée de nouveau comme

¹ L'exemple est célèbre de l'emploi qu'on en proposait pour expliquer mythiquement, après la vie du Christ, celle de Napoléon.

indubitable. *Parame Vyoman* est une locution védique que beaucoup d'entre nous traduiraient : «dans le plus haut ciel» ; mais M. T. Paramasiva Anjar, dans son étonnant et brillant *The Riks*, nous assure que cela veut dire au contraire «dans la plus profonde cavité» ; car, explique-t-il, «*vyoman* signifiant littéralement absence de protection (*uma*), doit se traduire par les mots fissure ou cassure». Les raisons par lesquelles il tente de le démontrer sont tellement à la manière de l'érudition moderne que le philologue se trouve fort empêché pour répondre qu'«absence de protection» et fissure ne sont point du tout synonymes et que jamais le langage humain ne s'est construit sur de tels principes. Car la philologie, outre quelle ignore les lois véritables de construction ou plutôt de développement organique et naturel du langage, conserve, en revanche, une assez forte dose du vieil esprit d'ingénuité fantaisiste pour s'orner encore de l'éclat d'interprétations de ce genre. Mais elle se prive, à ce compte, de pouvoir jamais décider si, dans le Véda, *Parame Vyoman* se réfère au plus haut ciel ou bien au plus profond abîme.

Une si peu sûre philologie peut, sans doute, servir d'aide mais non pas de guide pour qui aspire à découvrir le sens du Véda. D'où vient donc l'excessif prestige dont jouit, en cette matière, l'érudition européenne, si ce n'est du fait qu'elle s'associe dans la pensée populaire à l'état général et aux progrès d'ensemble de la science d'Occident ? Mais, à la vérité, l'abîme est énorme entre les sciences patientes, scrupuleuses, que l'on nomme à bon droit exactes, et celles brillantes, sans doute, mais si peu sûres, sur lesquelles l'érudition védique se fonde. Les unes sont scrupuleuses dans leurs principes, lentes à généraliser, prudentes et solides dans leurs conclusions ; les autres, promptes à construire, sur d'insuffisantes données, de vastes et complets systèmes, en suppléant sans cesse au défaut d'informations véritables par un excès de conjectures et d'hypothèses. Leurs débuts sont pleins de promesses et leurs résultats incertains. Elles sont le premier et hasardeux échafaudage d'une science, mais elles ne sont pas encore, à proprement parler, des sciences.

Il s'ensuit que, dans son entier, l'interprétation du Véda demeure encore un champ ouvert à toute tentative capable de

projeter quelque lumière sur son difficile problème. Trois tentatives de ce genre sont dues aux érudits hindous. Deux d'entre elles, tout en restant fidèles aux méthodes de la recherche européenne, contiennent l'exposé de théories nouvelles et susceptibles, si elles se trouvaient confirmées, de modifier grandement nos vues sur le sens externe des hymnes. Dans son *Artic Home in the Vedas*, M. Tilak après avoir accepté, du moins dans leurs grandes lignes, les conclusions de l'érudition européenne, a, par son examen critique de certaines images védiques, celles de l'«Aurore» et des «Vaches» en particulier, et par l'étude des données astronomiques des hymnes, établi comme une sérieuse probabilité la provenance arctique originaire des races aryennes, et leur émigration vers le sud à l'époque glaciaire.

Par des spéculations plus hardies encore, M. T. Paramasiva Anjar a tenté de prouver que le Rig Véda n'est, d'un bout à l'autre, qu'une figuration symbolique des phénomènes géologiques marquant la résurrection de notre planète après sa longue mort au cours de cette même période glaciaire. Il est difficile d'adopter dans leur ensemble les vues de M. Anjar, mais il faut lui reconnaître du moins le mérite d'avoir jeté quelque lumière nouvelle sur les grands mythes védiques d'Ahi Vritra et de la libération des sept rivières. Son interprétation est, en tout cas, beaucoup plus logique et probante que celle de la théorie courante dont rien dans le langage des hymnes n'appuie les données. Cette interprétation, mise en concordance avec l'œuvre de M. Tilak, peut servir de point de départ à une explication nouvelle de la lettre extérieure des vieilles Ecritures permettant de résoudre bien des problèmes actuellement insolubles et de recréer, en quelque sorte, pour nous le milieu originel sinon l'entourage réel du vieux monde aryen.

La troisième tentative hindoue, plus vieille en date, mais aussi plus proche de mon entreprise, est celle, remarquable, faite par Swami Dayananda, le fondateur de l'Arya Samaj, pour rendre au Véda son rang d'écriture religieuse vivante. Elle eut pour base philologique le libre emploi des matériaux linguistiques que nous fournit le *Nirukta*, et dont Dayananda, en très érudit sanscritiste qu'il était lui-même, sut se saisir avec

une maîtrise aussi puissante qu'indépendante. Spécialement féconde fut sa façon d'utiliser cette forme caractéristique entre toutes de l'ancienne langue sanscrite que Sayana définit on ne peut mieux quand il parle des «racines multi-significatives». Nous verrons à quel point il est capital de suivre cette voie si l'on veut comprendre la méthode particulière des Rishis védiques.

L'interprétation que Dayananda nous donne des hymnes s'inspire tout entière du fait que pour lui les Védas sont une révélation intégrale de la vérité religieuse, éthique et scientifique. Dans son enseignement, d'essence monothéiste, les dieux védiques ne sont que les figurations descriptives d'une unique Divinité, les noms de Ses pouvoirs tels que nous les voyons à l'œuvre dans la Nature. L'intelligence vraie du sens des Védas aboutirait donc à la connaissance des vérités scientifiques découvertes par la recherche moderne.

Une telle théorie n'est certes point facilement démontrable. Le Rig Véda¹ affirme lui-même, il est vrai, que les dieux sont des noms et des expressions différentes de l'Être Unique à la fois cosmique et supra-cosmique ; mais le langage des hymnes nous oblige aussi à voir dans les dieux non seulement des noms différents, mais des formes, des puissances et des personnifications différentes du Deva unique. Le monothéisme du Véda, loin de se réduire au simplisme tranchant du théisme moderne, réconcilie en lui synthétiquement les points de vue les plus divers, monistes, panthéistes et même polythéistes. Et c'est faire violence au texte que de lui imposer une façon de voir moins compréhensive.

Que les anciennes races aient été beaucoup plus avancées dans les sciences physiques qu'on ne le reconnaît encore est, certes, facilement admissible. Nous savons maintenant que les Egyptiens et les Chaldéens avaient découvert bien des choses qui depuis lors ont dû être redécouvertes par nos sciences, et bien d'autres aussi qui ne l'ont point été. Pour leur part, les anciens Hindous n'étaient pas de médiocres astronomes, et ils furent toujours d'habiles

¹ R. V. I. 164, 46 et 170, i.

physiciens ; leur médecine, leur pharmacopée ne semblent point avoir été, non plus, d'origine étrangère. En d'autres domaines encore des connaissances matérielles, il est possible qu'ils aient été, dès les premiers âges, fort avancés. Mais de là à affirmer l'absolue perfection d'une révélation scientifique, comme le fait Swami Sayananda, il y a loin, et la preuve n'en sera pas établie sans difficultés.

L'hypothèse sur laquelle se base ma propre recherche est que le Véda présente un double aspect, et que l'un et l'autre des deux sens que revêt son texte, bien qu'étroitement solidaires, doivent être exactement distingués.

Les Rishis construisirent, pour y mouler la substance de leur pensée, un système de parallélisme qui leur permit d'assigner aux mêmes divinités le rôle de Puissances à la fois internes et externes de l'universelle Nature, et aux mêmes termes de leur langage une double valeur d'expression applicable à la double forme, intérieure et extérieure, de leur culte. Mais, dans ce langage, toujours prédomine le sens psychologique des termes, plus pénétrant, plus étroitement logique et suivi que le sens physique. Le Véda est, dans son principe, le livre prédestiné de l'illumination spirituelle et de la culture de soi. C'est donc ce sens psychologique qui doit tout d'abord être restauré.

A cette œuvre chacun des systèmes anciens ou modernes d'interprétation apporte son indispensable assistance. Sayana et Yaska fournissent la charpente de leur symbolisme ritualiste ainsi qu'une ample provision d'explications et de versions traditionnelles. Les Upanishads nous donnent la clef des idées psychologiques et philosophiques des premiers Rishis, et nous initient à leurs méthodes d'expérience et d'intuition spirituelles. L'érudition européenne nous offre un système critique de recherches comparatives, imparfait encore il est vrai, mais susceptible d'accroître grandement le nombre des matériaux utiles et sûrs, et d'augmenter ainsi, avec le temps, la solidité d'une base intellectuelle et les chances d'une certitude scientifique, qui jusqu'à présent font défaut. Dayananda, enfin, nous procure le fil conducteur permettant d'explorer les secrets du langage des anciens Rishis, en même temps qu'il donne une force nouvelle

à la pensée centrale de la religion des Védas, celle de l'Être Unique aux multiples formes que les Dévas sous des noms divers manifestent.

Grâce à tous ces secours d'un passé proche encore, nous irons vers une antiquité plus lointaine et, par la porte de Véda, nous tenterons de pénétrer jusqu'aux réalités de la préhistoire, jusqu'à sa pensée, jusqu'à sa sagesse.

4. Les fondements de la théorie psychologique

Toute hypothèse relative au sens du Véda doit, pour être sûre et solide, trouver une base certaine dans le langage du Véda lui-même. Quand bien même l'ensemble des hymnes ne serait qu'un tissu d'images et de symboles, dont le sens justement est celui qu'il faut découvrir, il serait pourtant nécessaire de trouver dans les termes explicites de leur langage des indications suffisamment claires pour pouvoir nous conduire à cette découverte. Sans quoi, les symboles étant ambigus, nous courrions la chance de forger un système artificiel, né de nos imaginations et de nos préférences propres, et non pas de restituer au symbolisme des Rishis sa portée véritable et son sens réel. Si complète et ingénieuse, si brillante même, que puisse être, en ce cas, notre théorie, elle n'en demeurerait pas moins un édifice en Pair sans fondement ni solidité.

Notre premier devoir est donc de rechercher si, dans le clair langage des hymnes, l'élément mythique et figuratif étant mis à part, se trouve trace de notions psychologiques suffisant à justifier notre hypothèse : celle de l'existence d'un sens plus intérieur, plus profond que le sens en apparence barbare et primitif du Véda. Nous devons ensuite établir, autant que possible, sur le témoignage interne des Sutras eux-mêmes, l'interprétation de chaque image, de chaque symbole, ainsi que l'exacte détermination de la fonction psychologique de chacun

des dieux. C'est donc un sens ferme et constant, justifié par une sérieuse philologie, et s'adaptant partout au contexte de façon simple et naturelle, qu'il faut découvrir et attribuer à chacun des termes fixes du Véda. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, le langage des hymnes est un langage fixé, dont les formes invariables, conservées avec soin et scrupuleusement respectées, traduisent de façon suivie, conséquente, soit un credo rituel précis, soit une tradition doctrinale établie, soit les données d'une expérience identique et sans cesse renouvelée.

Si la terminologie des Rishis védiques était fluctuante, si leurs notions étaient, avec évidence, changeantes et incertaines, les licences commodes d'interprétation, voire les incohérences de sens et de liaison des idées seraient tolérables et pourraient même se justifier. Mais les hymnes eux-mêmes témoignent, à première vue, du contraire. Nous avons donc le droit de réclamer de l'interprète la même fidélité, le même scrupule dont fait preuve l'original. Un rapport visible et constant relie, en effet, les notions et les termes de la pensée védique. L'incohérence et l'incertitude de la traduction prouvent non pas que le témoignage de l'écrit nous trompe, mais simplement que le traducteur n'a pu saisir le lien des mots et de l'idée.

Ce travail préliminaire d'examen méthodique et consciencieux étant fait, si la version des hymnes que nous donnerons démontre l'accord facile et normal de chacune de nos interprétations avec chacun de leurs contextes, si elles éclairent ce qui semblait dépourvu de sens et rendent cohérent, intelligible, ce qui semblait n'être que confusion, si les hymnes, dès lors, prennent dans leur ensemble un sens clair et suivi, leurs versets successifs développant des séries d'idées logiquement liées entre elles ; si de tout cela se déduit enfin un corps de doctrine profond, solide et antique, alors notre hypothèse prendra rang à côté des autres, pour les récuser ou les compléter. Et sa probabilité s'accroîtra encore s'il se trouve que le corps de doctrine ainsi révélé représente une forme plus ancienne de la pensée et de l'expérience religieuse de l'Inde, à laquelle s'apparenteraient naturellement les idées postérieures du Védanta et du Pourana.

Un travail aussi vaste et minutieux dépasse le cadre de ces courts chapitres. Leur objet est seulement de fournir, à ceux qui le désirent, le fil conducteur que j'ai moi-même reçu, et de jalonner le chemin, en notant à chacun de ses tournants principaux les résultats auxquels je suis arrivé et les indications essentielles du Véda qui m'y ont aidé.

Sans doute ne sera-t-il pas inutile d'expliquer d'abord quelle fut, dans mon esprit, la genèse de la théorie. Ainsi le lecteur pourra-t-il se rendre un compte plus exact de la ligne que j'ai suivie, et faire la part, s'il y a lieu, des préventions ou préférences personnelles qui pourraient avoir influé à tort sur la conduite raisonnée de ce difficile problème.

Comme la majorité des Hindous instruits, j'avais, avant d'avoir lu le Véda, accepté sans autre examen les conclusions de la critique européenne concernant le sens religieux et le sens historique des anciens hymnes. Suivant donc, en ceci encore, l'opinion hindoue modernisée, je considérais les Upanishads comme la source la plus ancienne de la pensée et de la religion de l'Inde, comme le vrai Véda, le premier Livre de Connaissance. Le Rig-Véda, dont je ne connaissais encore que des traductions, m'apparaissait comme un document important pour notre histoire nationale, mais sans grand intérêt pour l'histoire de la pensée ou pour une vivante expérience spirituelle.

Mon premier contact avec l'esprit védique fut l'effet indirect d'expériences faites alors que je suivais, selon les méthodes du Yoga hindou, certaines voies de développement dont la direction spontanée convergeait, à mon insu, vers les anciens chemins, aujourd'hui désertés, que tracèrent jadis les ancêtres. Dans ma pensée se formaient à ce moment des associations de noms symboliques reliés à certaines expériences psychologiques qui commençaient, alors, à se régulariser. Parmi ces noms se trouvaient ceux de trois personnifications féminines des énergies : lia, Sarasvatî, Sarama, représentant respectivement l'une des trois facultés de la raison intuitive : la révélation, l'inspiration et l'intuition. Deux de ces noms m'étaient connus comme ceux de déesses védiques, bien qu'il faille plutôt les rattacher à la religion hindoue populaire ou à la vieille légende des Pouranas :

Sarasvatî, déesse du savoir, et Iâ, Mère de la dynastie lunaire. Sarama m'était aussi assez familière ; et cependant j'étais incapable d'établir un rapport quelconque entre l'idée qu'elle éveillait dans ma pensée et l'image du céleste limier védique, associée au souvenir de l'Hélène d'Argos, et qui représentait seulement pour moi le symbole de l'Aurore physique, poursuivant le troupeau des rayons du jour disparus, jusqu'en la cave des Panis, des Puissances d'obscurité. Une fois la clef trouvée, certes, le rapport entre la lumière du ciel et celle de l'esprit étant découvert, il devient facile de comprendre comment le limier céleste peut symboliser l'intuition pénétrant jusqu'aux sombres cavernes du subconscient pour en faire jaillir, libérés, les lumineux rayonnements de la connaissance qui s'y trouvent emprisonnés. Mais la clef me manquait encore et il me fallait accepter l'identité des noms sans la conformité des symboles.

Mon séjour dans l'Inde du Sud me fournit l'occasion de tourner sérieusement mes pensées vers le Véda. Deux observations que j'y fis, et qui s'imposèrent à mon esprit, ébranlèrent fortement ma croyance, reçue de seconde main, en une différence de race entre les Aryens septentrionaux et les Dravidiens méridionaux. Cette différence m'avait toujours paru reposer sur une dissemblance des types physiques aryen et dravidien, et sur une divergence marquée entre les langues sanscritistes du Nord et celles, non sanscritistes, du Sud. Car si je n'ignorais pas l'hypothèse nouvelle d'une seule race homogène, dravidienne ou afghane, habitant la péninsule de l'Inde, du moins n'avais-je pas jusqu'alors attaché beaucoup d'importance à de telles spéculations. Je ne pouvais cependant séjourner longtemps dans l'Inde du Sud sans y constater le rappel si fréquent des types du Nord ou «aryens» au sein de la race tamoule. Partout, il me semblait reconnaître avec une étonnante netteté, non seulement parmi les Brahmins mais dans toutes les castes et classes, les visages bien connus, les traits familiers de mes amis du Maharashtra, Gujerat, Hindustan, et même, bien que la ressemblance en soit moins répandue, ceux des habitants de ma propre province, le Bengale. Il semblait qu'une armée de toutes les tribus du Nord eût envahi le Sud, submergeant partout les populations qui

pouvaient l'avoir antérieurement occupé. L'impression générale d'un type méridional persistait pourtant, sans qu'il fût possible de déterminer lequel il pouvait être par l'examen des physionomies individuelles. Je fus, en définitive, obligé de reconnaître que, toutes questions de mélange ou de différenciation régionale mises à part, sous les multiples variétés d'apparence, se retrouve dans toute l'Inde une unité de type¹ physique, ainsi que de culture générale. C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle tend de plus en plus la spéculation² ethnologique elle-même.

Mais qu'advient-il dès alors de la tranchante distinction créée par les philologistes entre les races aryenne et dravidienne ? Elle disparaît. Car même si l'on admet l'hypothèse d'une primitive invasion aryenne, on doit nécessairement supposer soit qu'elle inonda l'Inde en lui imposant le type nouveau, partout répandu, soit qu'elle prit la forme réduite d'une incursion de petites tribus moins civilisées, bientôt absorbées dans la masse de la population autochtone. Mais comment, en ce cas, comprendre que ces bandes, entrant dans une vaste péninsule, immergées au sein d'un peuple éduqué, constructeur de grandes cités, ayant un commerce étendu, et ne manquant point de culture intellectuelle et spirituelle, aient pu lui imposer cependant leur langue, leur religion, leurs idées, leurs coutumes propres. Un tel miracle serait tout juste possible s'il s'agissait d'envahisseurs possédant une forme hautement organisée d'expression, une grande force de pensée créatrice, un culte et un esprit religieux plus dynamiques encore,

La théorie d'une rencontre de races s'appuie toujours sur le fait de la différence des langues. Mais, ici encore, mes idées préconçues furent troublées et confondues. Car, en examinant les vocables de la langue tamoule, si étrangère en apparence aux formes et au caractère général du sanscrit, je me trouvai

1 Je préfère ne pas me servir ici du terme de race, car ce terme est beaucoup plus obscur et difficile à déterminer qu'on ne l'imagine généralement. Les tranchantes distinctions qu'il évoque dans la pensée populaire seraient ici hors de propos.

2 En supposant, toujours, que les spéculations ethnologiques aient quelque valeur. Toute l'ethnologie, en effet, repose sur la théorie de l'invariabilité héréditaire du crâne humain, qui maintenant est mise en doute. Si elle défaille, toute la science ethnologique tombe avec elle.

sans cesse en présence de mots et de familles de mots considérés comme purs de tout alliage, et par qui s'établissaient cependant de nouveaux liens de rapport entre le sanscrit et son frère éloigné le latin, voire même entre le grec et le sanscrit. Parfois le vocable tamoul faisait plus que de suggérer ce rapport : il prenait la place du chaînon manquant dans la série des mots alliés. Et c'est par le moyen de ce langage dravidien que j'entrevis d'abord ce qui me semble maintenant être la loi d'origine et, pour ainsi dire, la véritable embryologie des langues aryennes. Je ne pus poursuivre assez loin l'examen pour pouvoir en tirer des conclusions définitives, mais il me paraît certain, en tous cas, que le rapport originel entre les langues aryennes et dravidienne fut beaucoup plus profond et général qu'on ne pense. Il m'apparaît même comme possible qu'elles ne soient que des dérivées divergentes d'une unique langue primitive perdue. S'il en est ainsi, la dernière preuve d'une invasion aryenne dans l'Inde dravidienne ne peut être fournie que par les indications à trouver dans le texte même des hymnes.

Ce fut donc avec un double intérêt que pour la première fois j'abordais, bien que sans immédiate intention d'étude serrée et suivie, le texte original du Véda. Il ne me fallut pas longtemps pour me rendre compte que les allusions relatives à une opposition de race entre Aryens et Dasyus et surtout à la possible identification de ceux-ci avec les habitants primitifs de l'Inde, étaient beaucoup plus minces et beaucoup moins précises que je ne l'avais supposé. Mais beaucoup plus intéressante pour moi fut, à cette occasion, la découverte dans les hymnes d'un corps considérable de pensées et d'expériences psychologiques aussi profondes que généralement méconnues. L'importance de ce fait augmenta encore à mes yeux lorsque je découvris que les *Montras* du Véda illuminaient d'une claire et précise lumière certaines de mes propres expériences psychologiques dont je n'avais trouvé jusque-là aucune explication suffisante soit dans les données de la psychologie européenne soit dans celles, pour autant du moins que je les connaissais, du Yoga ou du Vedanta. Je reconnus, en second lieu, qu'ils éclairaient certains passages, certaines idées obscures des Upanishads dont je ne pouvais

jusqu'à préciser le sens, et donnaient, au surplus, une valeur nouvelle à un grand nombre de Pouranas.

Ce premier résultat fut grandement favorisé par mon ignorance du commentaire de Sayana. Car grâce à elle j'étais resté libre d'attribuer leur naturelle signification psychologique à une foule de mots védiques usuels, tels que *Dki*, pensée ou compréhension, *Manas*, mentalité, *Mati*, état mental ou émotif, *Manisha*, intellect, *Ritam*, vérité ; j'étais libre aussi de nuancer exactement le sens de *Kavi*, voyant, *Maràshi*, penseur, *Vipra Vipaschit*, illuminé dans la mentalité, et de nombre de mots similaires ; ainsi que de tenter une interprétation psychologique, justifiée depuis par une étude plus étendue, de mots comme *Dakska*, par exemple, qui, pour Sayana, signifie force, et *Sravas*, qu'il traduit par biens, nourriture et gloire.

La théorie psychologique du Véda repose tout entière sur notre droit à concéder à de tels vocables leur signification naturelle.

Sayana donne souvent à des termes comme *Dhi*, *Ritam*, etc., les acceptions les plus variables. Il traduit *Ritam*, qui peut être considéré comme le mot clef de toute interprétation psychologique ou spirituelle, tantôt par «vérité», plus souvent par «sacrifice», parfois même en lui faisant signifier l'«eau». L'interprétation psychologique lui donne invariablement le sens de «Vérité». Il traduit *DM*, selon les cas, par «pensée», «prière», «action», «nourriture», etc. L'interprétation psychologique lui donne constamment le sens de «pensée» ou d'«entendement». Ainsi en est-il pour tous les termes fixés du Véda. Sayana a aussi tendance à effacer les fines nuances verbales en donnant aux mots leur plus générale et vague acception. Toute épithète exprimant l'idée d'une activité mentale signifie pour lui, quoi qu'il arrive, «intelligent» ; tous les mots suggérant des notions d'énergies diverses — et, dans le Véda ces mots sont nombreux — se trouvent réduits à ne plus exprimer que l'idée globale de «force».

En étudiant le Veda, je fus, au contraire de Sayana, pénétré de l'importance considérable qu'il y a tout d'abord à respecter et à préciser la juste nuance du sens des mots, et l'exacte façon dont ils s'associent, quels que soient leurs rapports de proximité quant à l'acception générale.

Pourquoi devrions-nous, en effet, supposer que contrairement à ce que firent tous les autres maîtres du style poétique, les Rishis védiques aient employé indifféremment, indistinctement et comme au hasard, tous les termes, sans discerner leur souple et délicate précision, sans mesurer leur valeur et leur force dans les combinaisons expressives de la pensée ?

En observant ce principe, je pus constater — sans m'être aucunement écarté du sens simple, naturel et droit des mots et des membres de phrase — que soudain toute une masse non pas seulement de versets séparés mais de passages dans leur entier prenaient forme, et que le caractère des hymnes, du Véda lui-même, s'en trouvait du tout au tout transformé. Dans les Écritures m'apparut alors le constant filon du plus riche or de pensée et d'expérience spirituelle, traversant l'ensemble du texte et laissant apparaître, en la plupart des hymnes, ses visibles traces ou ses larges affleurements.

Mais en plus de ces termes, qui, dans leur sens le plus ordinaire, le plus évident, confèrent au texte leur propre richesse psychologique, partout dans les hymnes se rencontrent des mots auxquels il est possible d'attribuer une valeur soit extérieure et matérielle soit intérieure et psychologique, répondant à l'idée que nous nous faisons du Véda. Des mots comme *Raye*, *Rayih*, *Radhas*, *Ratna*, s'appliquant également au monde objectif ou bien subjectif, peuvent signifier soit les richesses matérielles, la propriété, soit encore la plénitude intérieure, la félicité. *Dkana*, *Vaja*, *Posha* peuvent, de même, signifier les biens, l'abondance et l'accroissement soit corporels soit spirituels, soit encore, à la fois, toutes les possessions et toutes les croissances intérieures et extérieures de la vie individuelle. Le terme *Raye* est employé dans les Upanishads pour signifier la joie spirituelle. Pourquoi ne pourrait-il avoir ce sens dans le Véda ? *Vaje* se rencontre souvent dans des textes dont tous les autres mots ont une signification psychologique. Si sa seule acception est celle d'abondance physique, il force à l'incohérence l'ensemble homogène de la pensée. Le sens commun exige donc qu'on reconnaisse à ces mots une valeur psychologique dans le Véda.

Si on leur attribue de façon correcte cette valeur, ce ne sont pas seulement des versets et des passages entiers, mais bien les hymnes dans leur ensemble qui prennent aussitôt un caractère psychologique. Cette transformation de leur sens peut même devenir si complète que pas un mot, pas une phrase n'y échappe ; mais à une condition cependant : c'est que nous admettions le symbolisme du Sacrifice védique.

Le mot *Tajna*, sacrifice, se trouve dans la Gîta employé symboliquement pour représenter toute action soit intérieure soit extérieure consacrée aux dieux ou au Brahman. Ce sens figuratif fut-il le produit d'une intellectualité philosophique récente ou était-il inclus dans la notion védique du sacrifice ? J'ai pu découvrir dans le Véda lui-même certains hymnes où l'idée du *Tajna* et celle de la victime sont ouvertement symboliques, et d'autres où le voile de l'allusion est on ne peut plus transparent. La question se posa donc pour moi de savoir s'il s'agissait là simplement d'un symbolisme naissant, dégagé des vieilles pratiques superstitieuses et se développant en des hymnes ultérieurs, ou si, au contraire, par exception, se faisait jour ici de façon plus claire, un sens voilé, avec plus ou moins de soin par l'image dans la plupart des autres hymnes.

Si dans le Véda ne se constatait un incessant retour de passages psychologiques, la première hypothèse devrait, sans doute, être préférée. Mais devant moi des hymnes entiers, prenant comme le plus naturel ce caractère psychologique, déroulaient avec une parfaite et lumineuse cohésion, de vers en vers, leur sens profond ; aucune obscurité ne se produisant que là où apparaissait la notion du sacrifice, de l'offrande, parfois du prêtre officiant, homme ou dieu. Si ces mots, au contraire, étaient interprétés symboliquement, je constatais toujours que le développement de la pensée se faisait alors plus parfait, plus lumineux, plus cohérent, et que l'hymne dans son ensemble acquérait ainsi la plénitude de son sens. Je me crus donc autorisé par tout canon de saine critique à pousser mon hypothèse plus loin en y incorporant une interprétation symbolique du rituelisme védique.

Mais ici intervint la première véritable difficulté d'interprétation. Jusque-là j'avais procédé selon la méthode simple et parfaitement correcte d'une interprétation

psychologique basée sur le sens extérieur des mots et des phrases. Ici je m'aperçus que ce sens devrait être en quelque mesure forcé, ce qui pour tout esprit critique et consciencieux ne saurait être admis sans graves scrupules. Et comment, au surplus, pourrait-on s'assurer, par un tel procédé, que l'on ne fait pas, dans le choix de son interprétation, fausse route ? ...

Le sacrifice védique comporte trois éléments — le Dieu et le Mantra étant mis à part pour l'instant. Ces trois éléments sont : les personnes qui offrent, l'offrande et les résultats de l'offrande. Si le *Tajna* est l'action consacrée aux dieux, le *Yajamana*, celui qui fait le sacrifice, doit représenter nécessairement celui qui accomplit l'action *Tajna* étant les œuvres, intérieures ou extérieures, le *Yajamana* doit être l'ouvrier corporel ou spirituel de ces œuvres.

Mais les prêtres officiants, *Hota*, *Ritwij*, *Purohit*, *Brahma*, *Adhwaryu*, etc., quel rôle symbolique peuvent-ils assumer ? Car si nous attribuons au sacrifice un sens figuré, nous devons assigner aussi une valeur figurative à chacun des acteurs de ce sacrifice. J'avais remarqué qu'il était constamment parlé des Dieux, dans les hymnes, comme des prêtres de l'offrande ; et qu'en bien des passages étaient explicitement désignés pour présider au sacrifice certaines Énergies et certains Pouvoirs non humains. Je m'aperçus aussi que sans cesse, dans le Véda, se trouvaient personnifiés les éléments mêmes de notre personnalité. Je n'eus donc qu'à appliquer en sens inverse le même principe, en supposant que l'image extérieure du prêtre représentait, parmi les activités internes symbolisées, soit une Énergie, un Pouvoir non humains, soit l'un des éléments de notre personnalité. Il ne restait plus qu'à fixer le sens psychologique des différents offices sacerdotaux. En cela le Véda me guida lui-même par de persistantes indications philologiques, telles que l'emploi, par exemple, du mot *Purohita*, pris dans sa forme séparée, pour désigner l'être représentatif, celui qui est « mis en avant » ; et, sous cette forme, appliquée souvent à Agni qui symbolise la Force ou la Volonté divine dans l'humanité, et préside, à ce titre, à tous les actes de consécration, d'offrande des œuvres.

Le symbolisme des offrandes était plus difficile à comprendre. Si celui du vin de Sonia se trouvait assez clair,

grâce à la connaissance de son usage et de ses effets, aux comparaisons des contextes ainsi qu'aux indications philologiques fournies par les synonymes, que pouvait bien, par contre, signifier dans le sacrifice le *Ghritam*, le beurre clarifié ? La façon seule, cependant, dont le mot était employé dans les hymnes indiquait partout son caractère figuratif. Quel sens possible donner, par exemple, à ce beurre clarifié tombant goutte à goutte du ciel, des chevaux d'Indra ou bien de la mentalité ? Évidemment il ne pourrait y avoir là que non-sens absurde si le *Ghrita* matériel, le beurre clarifié, était autre chose qu'un pur symbole, assez librement employé, d'ailleurs, pour que le plus souvent son sens concret fût plus ou moins totalement absent de l'esprit du penseur védique.

Un choix pouvait se faire, sans doute, entre les diverses acceptions possibles du même mot : *Ghrita* pouvait, selon les cas, signifier le beurre ou l'eau, et *Manas* se traduire tantôt par mentalité, tantôt par nourriture ou gâteau. Mais je m'aperçus que ce *Ghrita* était mis sans cesse en rapport de sens avec la pensée ou la mentalité, qu'Indra représentait la pensée illuminée, et ses deux chevaux les énergies duelles de la mentalité ; le Véda parlant même parfois ouvertement d'offrir l'intellect (*Manisha*) aux dieux comme du *Ghrita* purifié : *Ghritam Na Putam Manisham*. Le mot *Ghrita* compte, d'autre part, parmi ses sens philologiques possibles celui d'un riche et chaud éclat. Cet ensemble d'indications concordantes me permit de considérer comme justifié le choix que je fis donc d'une certaine traduction psychologique de ce symbole du *Ghrita*. Et la même règle, la même méthode se trouvèrent applicables à l'interprétation de tous les autres éléments du sacrifice védique.

Les profits obtenus par l'offrande paraissent être, dans les hymnes, d'ordre purement matériel : vaches, chevaux, or, postérité, hommes, force physique, victoire dans la bataille. Ici donc la difficulté grandissait. Mais j'avais découvert déjà que la vache védique, animal essentiellement énigmatique, ne provient d'aucun troupeau terrestre appréciable. Le mot *Go*, en effet, signifie à la fois vache et lumière. Dans un grand nombre de passages il prenait évidemment le sens de lumière, même lorsque l'image de la vache s'y superposait. Ceci apparaît de

façon suffisamment claire quand il s'agit, par exemple, des «vaches de l'aurore», des «vaches du soleil», ces troupeaux d'Hélios chantés par Homère. Et la lumière physique peut facilement être interprétée psychologiquement comme un symbole de connaissance et, plus particulièrement, de connaissance divine. Mais comment de cette possibilité passer à la preuve ? Je m'aperçus qu'en certains passages, dont le sens était d'un bout à l'autre psychologique, seule l'image de la vache faisait intervenir son importunité matérielle : Indra est invoqué, comme formateur de formes parfaites, à boire le vin de Soma ; il boit, entre en extase, et devient «donneur de vaches» ; nous pouvons alors atteindre à ses plus intimes ou ultimes pensées ; nous le questionnons, et son clair discernement nous apporte le bien suprême... Il est évident qu'en un tel passage il ne peut s'agir de vaches ordinaires, appartenant à un troupeau matériel, et qu'un don de lumière physique n'y saurait non plus avoir aucun sens. Ainsi il se trouvait au moins un passage dans lequel le symbolisme psychologique de la vache védique ne pouvait faire de doute pour ma pensée ; je l'appliquai à d'autres, et je m'aperçus que le résultat en était toujours un sens meilleur, une clarté de texte plus grande et un maximum de cohérence pour le contexte.

La vache et le cheval, *Go* et *Asva*, sont constamment associés dans les hymnes : Usha, l'Aurore, est *Gomati Asvavati* ; elle donne au sacrificateur des chevaux et des vaches. Lorsqu'il est question de l'aurore physique, *Gomati* signifie «apportant ou ayant pour cortège les rayons de la lumière», et il s'agit alors symboliquement de l'aurore d'une illumination de la pensée humaine. Il est impossible que le sens du mot *Asvavati*, coursier, soit simplement zoologique ; il doit avoir aussi une acception psychologique. Une étude du cheval védique m'amena à la conclusion que *Go* et *Asva* traduisent les deux idées jumelles de Lumière et de Force, de Conscience et d'Énergie, qui pour la pensée védique et védantique représentent le double aspect de toutes les activités de l'être.

Il était donc visible pour moi que les deux produits principaux du sacrifice védique, l'opulence de vaches et l'abondance de chevaux, étaient symboliques des richesses de l'illumination mentale et des puissances d'énergie vitale. Il

s'ensuivait que les autres résultats de l'offrande, sans cesse associés à ces deux premiers, devaient pouvoir être aussi l'objet d'une interprétation psychologique. Il ne restait plus qu'à fixer leur sens de façon précise.

Un autre élément figuratif de grande importance est celui qui concerne le système des mondes et les fonctions des dieux. Je trouvai la clef du symbolisme des mondes dans la conception védique des *Vyahritis*, les mondes figurés du Mantra. «*OM Bhur Bhavah Swat*», et dans le rapport existant entre le quatrième *Vyahriti*, *Mahas*, et le terme psychologique *Ritam*. Les Rishis établissent trois grandes divisions cosmiques, la Terre, l'*Antariksha* ou région moyenne, et le ciel, *Dyan* ; mais ils mentionnent aussi un «plus grand Ciel» *Brihad Dyan*, dénommé souvent le Large Monde, le Vaste, *Brihad*, et défini parfois comme la Grande Eau, *Maho Amas*. Ce *Brihad* est, de plus, qualifié par l'expression *Ritam Brihat* ou par celle, triple, de *Satyam Ritam Brihat*. De même que les trois mondes correspondent aux trois *Vyahritis*, de même aussi ce quatrième monde, de l'Immensité et de la Vérité, semble correspondre au quatrième *Vyahriti*, *Mafias*, que mentionnent les Upanishads. Dans la formule pouranique, les quatre sont complétés par trois autres : *Jana*, *Tapas* et *Satya*, les trois mondes suprêmes de la cosmologie hindoue. Or, dans le Véda, il est aussi parlé de trois mondes suprêmes dont les noms ne sont pas donnés. Mais dans le système védantique et pouranique les sept mondes ainsi mentionnés correspondent à sept formes de l'existence, à sept principes psychologiques ; *Sat Chit*, *Ananda*, *Vijnana*, *Manas*, *Prana* et *Anna*. *Vijnana*, le principe central, le principe de *Mafias*, le grand monde est la Vérité des choses, identique au *Ritam* védique, principe de *Brihat*, le Vaste ; et, comme dans le système pouranique l'ordre ascendant conduit de *Mahas* à *Jana*, le monde de l'*Ananda*, de la joie divine, de même aussi dans le Véda, *Ruant*, la Vérité, conduit en haut vers *Mayas*, la Félicité.

Nous pouvons donc tenir pour certain, en toute impartialité d'examen, que les deux systèmes sont identiques et que tous deux reposent sur la même notion des sept principes de conscience subjective se traduisant dans les sept mondes objectifs. Je pus, sur cette base, déterminer le lien respectif de

chacun des mondes védiques avec le plan de conscience psychologique correspondant ; et dès lors, le système védique dans son entier apparut clair à mon esprit.

Cela étant bien établi, tout le reste se déduisit de façon aussi naturelle que rigoureuse. L'idée centrale des Rishis védiques, concernant l'âme humaine, m'était apparue comme étant celle du passage d'un état de mort à un état d'immortalité, par la possible substitution de la vérité au mensonge, de l'unité et de l'infinité à la limitation et à la division. La mort est Fêtât par excellence de la matière, la vie et la pensée demeurant en elle inévoluées ; l'immortalité, celui de l'existence, de la conscience et de la félicité infinies. L'homme s'élève au-dessus des deux firmaments, *Rodasi*, Ciel et Terre, esprit et corps, jusqu'à l'infini de la Vérité, *Mahas*, et ainsi, jusqu'à la divine Félicité. Ceci est le «grand passage» découvert par les ancêtres, les anciens Rishis.

Je m'aperçus aussi que les dieux étaient présentés comme les enfants de la Lumière, les fils de l'Infinité, *Aditi* ; et partout, sans exception, comme développant l'homme, lui apportant la lumière, versant en lui la plénitude des «eaux», l'abondance des cieus, accroissant ses puissances de vérité, édifiant pour lui les mondes divins, le conduisant malgré toutes les attaques vers le grand but, la félicité intégrale, la parfaite béatitude. Leurs fonctions respectives ressortaient assez clairement de la nature même de leurs activités, du sens psychologique des épithètes qui les qualifient et des légendes qui les concernent, ainsi que des indications fournies par les Upanishads, les Pouranas et, parfois, indirectement, par la mythologie grecque elle-même. Quant aux démons qui les combattent, ils apparaissent tous comme des Puissances de division et de limitation, s'opposant à l'unification intégrale et libre de l'être, et dont les noms seuls, «Borneurs», «Déchireurs», «Diviseurs», «Limitateurs», «Obstruc-teurs», indiquent assez les emplois. Ces *Vritras*, *Panis*, *Atris*, *Rakshasas*, *Sambara*, *Vala*, *Namuchi* ne sont donc pas des rois ou des dieux dravidiens, comme la tendance historique exagérée de l'esprit moderne aimerait à le croire. Leur conception répond à l'idée, plus antique et plus conforme aux préoccupations éthiques et religieuses de nos ancêtres, d'un

conflit entre les puissances du plus haut bien et des désirs inférieurs. Cette idée du Rig-Véda est, d'ailleurs, analogue à celle qui, sous forme d'opposition du bien et du mal, avec moins de subtilité psychologique et une plus directe intention éthique, s'exprime dans les Ecritures des Zoroastriens, nos anciens voisins et parents. Elles provenaient toutes deux, sans doute, d'une commune discipline de la culture aryenne ancestrale.

Il m'apparut, enfin, que le symbolisme systématique du Véda s'étendait aux légendes mêmes concernant les rapports des dieux et des anciens voyants. Certaines de ces légendes mythiques, sinon toutes, pouvaient sans doute être, à leur origine, d'essence uniquement naturiste et astronomique ; mais en ce cas il est certain que leur sens primitif s'accrut des éléments ultérieurs d'un symbolisme psychologique. La signification des images védiques une fois connue, l'intention spirituelle de ces légendes devient évidente et indubitable.

Le Véda est un tout complet. Ses compositions, dans l'ensemble et dans le détail, sont étroitement interdépendantes. Et tout système d'interprétation, une fois formé, doit pouvoir lui être appliqué de façon suivie, rigoureuse, intégrale. Les matériaux qui servirent à sa construction furent soudés, cimentés entre eux par des mains fermes autant qu'habiles. La moindre inconséquence, la moindre faille dans l'intelligence de sa pensée cohésive, jette bas l'édifice entier.

C'est ainsi qu'à mon esprit se révéla, ou, pour mieux dire, surgit hors des anciens versets, un Véda s'affirmant d'un bout à l'autre comme l'Écriture d'une grande religion antique, ou plutôt d'une profonde discipline psychologique ; Écriture faite non pas d'un mélange barbare et incohérent de pensée confuse et de primitives croyances, mais complète dans ses éléments et consciente dans ses intentions ; Écriture voilée, il est vrai, par l'enveloppement plus ou moins transparent ou opaque d'un sens étranger et matériel, mais toujours orientée, sans le perdre de vue même un seul instant, en haut, vers son but, vers les cimes spirituelles.

5. La méthode philologique

Toute sérieuse interprétation du Véda doit reposer sur la base solide d'une sùre philologie. Mais une exceptionnelle difficulté se présente ici, cette ancienne Écriture étant le seul document existant d'une langue antique et obscure, dont les traditionnelles interprétations dues à l'effort, souvent imaginaire, de la vieille érudition hindoue ne sauraient être acceptables pour l'esprit critique. D'autre part, tout ce qu'a tenté jusqu'ici la philologie moderne pour découvrir une base d'interprétation plus scientifique est demeuré sans résultat satisfaisant.

Deux points, en particulier, de notre méthode psychologique soulèvent des difficultés que seule une justification de bonne philologie peut résoudre. Notre interprétation comporte ; en effet, l'admission d'une acception nouvelle de nombreux termes fixés du Véda, tels que *Uti*, *Avas*, *Vayas*, pour ne citer que ces exemples. Leur acception nouvelle satisfait, certes, à une condition justificatrice dont nous pourrions nous réclamer : elle s'adapte à tous les contextes, éclaire leur sens et nous épargne l'obligation d'attribuer des significations différentes au même terme, dans un écrit de forme aussi constante que l'est le Véda. Mais cette justification ne nous paraîtrait pas suffisante, si nous ne la fondions, au surplus, sur des raisons philologiques expliquant non seulement l'acception nouvelle des mots, mais encore la possibilité pour un même terme de prendre tant de sens différents, suivant l'emploi qu'en font l'interprétation

psychologique, les vieux grammairiens, et parfois aussi le langage sanscrit plus récent. Or cela serait impossible sans une base de philologie plus scientifiquement établie que celles dont l'appui nous était offert.

En second lieu, notre méthode d'interprétation psychologique comporte très souvent l'emploi d'une acception double pour des mots importants, des mots clefs de l'enseignement védique secret. La forme imagée, la *Slesha*, figure de rhétorique à double entente, est de tradition dans la littérature sanscrite. Les ouvrages classiques postérieurs en usent parfois avec un excès d'artifice. Cet artifice même conduirait à penser qu'il s'agit d'une invention poétique due à une époque de culture plus récente et de caractère assez sophistiqué. Comment donc expliquer sa présence constante dans une œuvre de l'antiquité la plus reculée ? Son usage dans le Véda prend même une extension particulière, grâce à l'emploi délibéré de la «multi-signification» des racines sanscrites, accumulant dans un même mot le plus grand nombre de sens possibles, ce qui augmente considérablement la difficulté du problème. C'est ainsi, par exemple, que le mot *Aswa*, dont le sens usuel est «cheval», se trouve employé comme un symbole du Prana, l'énergie nerveuse, le souffle vital, le dynamisme mi-mental, mi-matériel qui, en l'homme, associe l'intelligence à la matière. Sa racine, en effet, peut évoquer, parmi d'autres sens, les idées d'impulsion, de force, de possession, de jouissance, et ces idées diverses s'associent dans la figure du Coursier de Vie pour représenter les tendances caractéristiques de l'énergie pranique. Un tel emploi des mots n'eût pas été possible si la langue des ancêtres aryens avait obéi aux mêmes conventions que nos parlars modernes, ou si elle se fût trouvée dans un stade de développement analogue.

Mais si nous supposons, au contraire, que la vieille langue aryenne, telle que l'employaient les Rishis védiques, ait eu pour caractère particulier de laisser à ses mots une souplesse d'expression plus libre, une flexibilité de sens plus vivante, moins conventionnelle que ne le font nos langues modernes, alors il nous apparaîtra que, bien loin d'être artificielle et recherchée, la façon dont ils étaient employés se

suggérait naturellement à l'esprit comme le meilleur et le plus simple moyen d'exprimer, en des formules de langage neuves, brèves et adéquates, des conceptions psychologiques ignorées du vulgaire, et en même temps de voiler aux intelligences profanes leur contenu profond et secret. Ceci m'apparaît comme l'explication la plus véridique ; et je pense pouvoir établir, par l'étude du développement de la langue aryenne, l'existence d'un stade particulièrement favorable à l'emploi psychologique et dissimulé de mots auxquels l'usage populaire donnait un sens physique simple et précis.

J'ai déjà expliqué comment un premier examen des vocables tamouls m'avait fait entrevoir le fil conducteur permettant de découvrir les origines mêmes et les lois de structure de l'ancienne langue sanscrite.

Je le suivis si loin que je perdis bientôt complètement de vue l'étude des rapports entre les langues aryennes et dravidiennes, objet premier de ma recherche, et lui substituai celle, bien plus intéressante encore, de la genèse et des principes généraux de l'évolution du langage humain. Cette grande investigation, dépassant de beaucoup les soucis ordinaires des érudits linguistes, me paraît être l'objectif essentiel et fondamental de toute véritable science philologique.

Le démenti donné aux premières grandes espérances que fit concevoir la naissance de la philologie moderne, ses maigres résultats, sa cristallisation dans les formes d'une pauvre «science conjecturale», ont fait que l'idée même d'une science du langage est aujourd'hui discréditée, au point que l'on a pu nier, par des raisonnements d'ailleurs tout à fait abusifs, jusqu'à sa possibilité. Je ne puis me ranger à des conclusions aussi radicales.

S'il est une chose que la science moderne a victorieusement établie., c'est la souveraineté des lois de l'évolution dans tous les domaines de l'histoire terrestre. Quelle que puisse être l'essence la plus profonde de la parole humaine, elle est, dans les formes de sa manifestation extérieure, un organisme ayant ses modes et ses lois de croissance propre, son processus d'évolution. L'élément de vie psychologique constant que renferment en elles ces formes, les

rend, certes, plus libres, plus souples, plus consciemment flexibles et adaptables que celles des organismes purement physiques. Leur secret est donc plus difficile à saisir ; et l'étude de leurs principes constitutifs exige l'emploi de méthodes plus subtiles et moins tranchantes d'analyse.

Mais en dépit de sa variabilité, de sa mobilité d'apparences, comme le phénomène matériel, le phénomène mental a son processus et sa loi. Et cette loi, ce processus doivent expliquer les origines et l'évolution du langage. Il s'agit de les découvrir grâce à la clef fournie par certaines données nécessaires. Or il m'apparaît que dans le sanscrit ces données existent et que cette clef peut être trouvée.

L'erreur essentielle de la philologie, expliquant son échec en telle matière, est d'avoir accordé ses trop exclusives préoccupations, dans l'ordre physique, à la morphologie extérieure du langage, et, dans l'ordre psychologique, aux comparaisons, non moins extérieures, de termes et de dérivés grammaticaux des diverses langues apparentées. Or, la vraie méthode de cette science doit consister à remonter, au contraire, vers les origines, l'embryologie, les processus obscurs, les premiers rudiments des choses. De l'évidence superficielle ne peut naître que l'évident, le superficiel. Si la vérité vraie, profonde, des faits peut être trouvée, c'est dans cette pénétration de tout ce que cache la surface des phénomènes, de tout ce passé dont les formes présentes et achevées ne sont que les témoignages secrets, les indications dispersées, dans ces puissances d'être, en un mot, dont les actualités visibles ne sont qu'un produit de choix, d'étroite sélection, d'exception. Une telle méthode, appliquée aux premières formes de la parole, peut seule nous fournir la base d'une science du langage digne de ce nom.

Ce n'est pas incidemment, dans le court chapitre d'une étude sur le Véda, que peuvent être exposés les résultats des travaux que j'ai entrepris dans ce grand domaine¹. J'indiquerai donc seulement ici, très brièvement, un ou deux points caractéristiques concernant directement l'interprétation du Véda. Le lecteur y gagnera l'avantage de ne point pouvoir

¹ Sri Aurobindo se proposait d'en rendre compte dans un ouvrage spécial sur «Les origines de la parole aryenne».

supposer qu'en m'éloignant du sens usuel et reçu de certains mots védiques, j'ai simplement usé de cette liberté conjecturale et de cette licence d'ingéniosité qui constitue tout à la fois l'une des grandes attractions et l'une des plus sérieuses faiblesses de la philologie moderne.

Mes recherches me convainquirent, en premier lieu, que les mots, comme les plantes, comme les animaux, sont non pas des produits artificiels, mais des croissances, de vivantes croissances de sons ayant certains sons-germes à leur base. C'est de ces sons-germes que naquit d'abord un petit nombre de mots primitifs, de racines-mères, dont l'immense progéniture, à travers ses générations successives, s'organisa en tribus et clans, en familles et groupes sélectionnés, chacun d'eux ayant une souche commune et une commune histoire psychologique. Car le facteur qui présida au développement du langage fut l'association, dans la mentalité nerveuse de l'homme primitif, de certains sons articulés avec certains sens ou plutôt avec certaines sensations, certaines catégories générales de besoins sensibles. Cette association n'avait, elle non plus, rien d'artificiel, et son processus naturel obéissait à des lois psychologiques simples et définies.

A leurs débuts, les sons du langage ne servaient point à exprimer ce que nous appelons des idées ; ils étaient plutôt les équivalents vocaux de valeurs sensorielles et émotives fondamentales. Ce furent les nerfs, non l'intelligence, qui procréèrent la parole. Pour se servir du symbolisme védique, Agni et Vayu, et non pas Indra, furent les artisans originels du langage humain. Et de même qu'en l'homme l'intellect émergea des relations sensibles, l'activité mentale, des réactions vitales, de même aussi, par un processus similaire et selon sa loi naturelle, l'usage intellectuel du langage eut pour point de départ son emploi émotif et sensoriel. Après avoir été originellement des émissions vocales pleines d'un sens vague et potentiel, les mots évoluèrent jusqu'à devenir les symboles fixés d'une idée intellectuelle précise.

Mais avant de s'associer à aucune idée de ce genre, ils revêtaient un certain caractère qualitatif (*Guna*), susceptible d'un grand nombre d'applications et qui, par suite, leur conférait un grand nombre de sens possibles. Chacun d'eux

partageait, d'ailleurs, avec un plus ou moins grand nombre de sons apparentés, ce *Guna* et toutes ses applications, tous ses sens possibles. Les mots, les familles, les tribus de mots, débutèrent donc dans la vie par un système communiste d'échange et d'appropriation de sens. Ils possédaient un droit commun à l'ensemble des significations possibles ou réelles, issues d'une souche commune. Leur individualité résidait plutôt dans le pouvoir de nuancer diversement une même idée que dans le monopole de son expression exclusive.

L'histoire ancienne du langage fut celle du lent passage de cette vie communiste des mots au régime de la propriété individuelle, c'est-à-dire de leur appropriation respective à une ou plusieurs significations intellectuelles. La répartition entre tous du bien commun se fit tout d'abord de façon indécise et fluide. Sa rigueur augmenta progressivement jusqu'à ce que les mots eux-mêmes devinssent capables de vivre séparément, pour leur propre compte.

Le dernier stade de l'évolution naturelle du langage est celui où la vie du mot devient tout à fait dépendante de celle de l'idée qu'il exprime. A son premier stade, en effet, le mot est une force vivante, plus vivante même que son idée : le son détermine le sens. A son dernier, les rôles sont renversés : l'idée devient prédominante, le son secondaire.

Un autre aspect de l'histoire primitive du mot est qu'il exprime tout d'abord de façon globale une quantité considérable d'idées, de notions d'ordre le plus général bien que concrètes, comme celles, par exemple, de lumière, mouvement, toucher, substance, extension, force, vitesse, etc. Progressivement apparaît ensuite une différenciation et, partant, une précision croissante des idées. Toutes passent graduellement du général au particulier, de l'ensemble vague au détail exact, ainsi que du physique au mental, du concret à l'abstrait ; d'une surabondance expressive de sensations multiples relatives à des objets analogues, à l'expression des différences et des analogies précises entre les choses comme aussi les actes et les sentiments. Cette évolution se produit selon certains processus constants d'association des idées, qui, bien que dus, sans aucun doute, aux circonstances de temps et de milieu dans lesquelles se formait la langue, ont l'apparence

de lois fixes de développement naturel. Mais qu'est une loi, après tout, sinon un processus constant créé par le rapport entre la nature des choses et les nécessités du milieu, et devenu comme l'habitude fixe, le pli, de leur mode de formation ?

Cette histoire du langage peut avoir des résultats de grande importance touchant l'interprétation du Véda. En premier lieu, la connaissance des lois de rapport entre le son et le sens, dans l'ancien sanscrit, jointe à une étude consciencieuse des familles verbales qui lui étaient propres, peut permettre de restaurer dans une large mesure l'histoire individuelle des mots. Il devient possible, dès lors, de rendre compte de leur signification actuelle, de montrer comment ils furent formés, à travers quelles phases de développement du langage, d'établir des rapports entre les sens divers d'un même mot, et d'expliquer comment, bien que très différents et parfois même contradictoires, ils purent cependant lui être attribués. Il devient également possible de reconstituer certains de leurs sens perdus, et d'en justifier de façon probante et scientifique, en faisant appel aux lois connues d'association qui régissent le développement des vieilles langues aryennes, à l'évidence secrète du mot lui-même ainsi qu'à celle de ses alliés immédiats qui la corrobore. Au lieu donc de n'avoir qu'une base purement flottante et conjecturale à notre connaissance du vocable védique, nous possédons ainsi les fondations solides sur lesquelles peut se construire avec confiance un ouvrage digne de foi.

Mais de ce qu'un mot védique a pu ou a dû avoir, à une certaine époque de son histoire, tel ou tel sens particulier, il ne s'ensuit certes pas que ce sens soit à coup sûr celui qui convienne au texte actuel du Véda, Quand un sens est sérieusement établi et sa possibilité d'application au Véda démontrée de façon certaine, il reste encore à faire l'étude comparée des passages où le mot se trouve employé, et à vérifier son constant accord avec le contexte. En suivant cette méthode, j'ai pu constater sans cesse qu'un sens ainsi restauré éclaire toujours le contexte auquel il s'applique, et, d'autre part, qu'un sens partout exigé du contexte est précisément celui auquel nous conduit l'histoire du mot.

Ceci n'est-il pas une condition suffisante d'évidence morale sinon de certitude matérielle ?

Un second fait remarquable est, à l'origine des langues, le nombre considérable de sens différents applicables au même mot, ainsi que le nombre considérable de mots applicables à l'expression d'une même idée. Cette période de végétation luxuriante prit fin lorsque, plus tard, l'intelligence, armée de son besoin croissant de précision, de son instinct prédominant d'économie, vint restreindre progressivement la capacité de contenance des termes. De moins en moins elle accepta de se laisser accabler par un nombre superflu de mots répondant à la même idée, et par une surabondante diversité d'idées relatives au même mot. Une juste mesure, sans excès ni raideur, tempérant la richesse indispensable aux besoins de variété, fut, à la fin, la loi du langage.

Mais le sanscrit, trop tôt dissous en les dialectes prakrit, n'atteignit jamais complètement ce terme final du développement. Même dans sa dernière forme, qui fut aussi la plus littéraire, il demeure prodigue de termes cumulatifs, et déborde d'une surabondance de synonymes ; de là son extraordinaire fécondité en figures de rhétorique dont la forme apparaîtrait, en tout autre langage, forcée, pénible, et pour ce qui est, en particulier des images à double sens, des *Slesha*, désespérément artificielle.

Le sanscrit védique appartient à un stade plus ancien encore de développement du langage. Même en ses formes extérieures, il présente moins de fixité qu'aucune autre langue classique ; il abonde en nuances ; il est fluide, imprécis, bien qu'extrêmement subtil dans son emploi des cas et des temps : son âme n'est pas encore cristallisée, figée dans les formes rigides de la précision intellectuelle. Le mot, pour le Rishi védique, est une chose vivante, une puissance de création. Il n'est pas encore le symbole conventionnel de l'idée mais bien le formateur, le générateur de l'idée. Et conscient de soi jusque dans ses racines, il porte avec lui le souvenir de sa propre histoire.

L'emploi que les Rishis faisaient du langage était régi par cette ancienne psychologie du mot. Quand, dans nos langues modernes, nous nous servons des mots désignant, par

exemple, le loup ou la vache, c'est simplement pour évoquer l'idée de cet animal, sans être aucunement conscients des raisons, autres que celles de la coutume immémoriale, pour lesquelles ces sons particuliers s'appliquent plutôt que d'autres en cette occurrence. Nous ne pouvons non plus les employer à un autre sens, si ce n'est par quelque artificielle figure de style. Pour le Rishi védique, au contraire, *Vrika* signifiait «celui qui est aux écoutes» et, par suite, entre d'autres applications de ce sens, un loup ; *Dhenu* signifiait «celui qui accroît, qui nourrit», et par corrélation, une vache. Mais pour lui, c'était le sens originel et général qui prédominait, son application dérivée et particulière étant secondaire. Il était donc possible à l'auteur de l'hymne védique d'employer avec la plus grande liberté ces mots usuels de «loup» ou de «vache», soit pour parler de l'animal, soit pour colorer en évoquant leur image le sens plus général du terme, soit encore pour figurer, sous forme de symbole conventionnel, le concept psychologique auquel correspondait ce terme, en perdant même parfois de vue, tout à fait, son appropriation physique spéciale.

A la lumière de cette psychologie du langage ancien s'éclairent pour nous les figures particulières, même les plus simples et concrètes en apparence, du symbolisme des Rishis védiques. Car c'est ainsi qu'étaient employés par eux des mots tels que *Soma*, le vin consacré, ou *Ghritam*, le beurre clarifié.

Au surplus, les distinctions qu'ils faisaient entre les sens divers d'un même mot étaient beaucoup moins rigoureuses que celles du langage moderne. En anglais, par exemple, les mots *fleet*, signifiant une flotte, une escadre, et *fleet*, léger, rapide, sont des mots distincts. Le premier n'éveille pas plus en nous l'idée d'un mouvement rapide que le second n'évoque l'image d'une réunion de navires. C'est le contraire qui se passait dans l'emploi des termes védiques. Les mots *Bhaga*, signifiant bonheur, et *Bhaga*, désignant une part, n'étaient pas pour la pensée védique des mots distincts, mais un même mot pouvant servir à deux usages différents. Il était donc possible au Rishi de l'employer dans l'un des deux sens, tout en laissant l'autre se sous-entendre, au second plan de la pensée, ou bien de l'employer à la fois dans les deux sens par une sorte de figure complexe et cumulative. Le mot *Chanas* signifiait

«nourriture», mais aussi «plaisir» ; il pouvait donc être employé par le Rishi pour suggérer, chez le profane, seulement l'idée de la nourriture offerte en sacrifice aux dieux, mais à l'esprit de l'initié celle de l'Ananda, de la plénitude de joie divine, tandis qu'en même temps s'évoquait l'image du vin de Soma, nourriture des dieux et symbole védique de l'Ananda.

Nous voyons partout dans les hymnes ce mode de langage régir l'emploi du mot védique. C'est grâce à lui que les mystiques anciens surmontaient la difficulté de leur tâche. Le nom d'Agni, pour l'adorateur ordinaire, pouvait désigner simplement le dieu du feu védique, ou encore le principe matériel de la chaleur et de la lumière ; pour le plus ignorant, l'un de ces personnages supraterrrestres, de ces nombreux «donneurs de biens», qui satisfont les désirs humains. Mais comment suggérer, à ceux qui se trouvaient capables d'une conception plus profonde, la pensée des fonctions psychologiques du dieu ? Le mot lui-même y suffisait. Car Agni signifiait le Fort, le Brillant, ou même la force, l'éclat. Il pouvait donc, partout où il se rencontrait, éveiller dans l'esprit de l'initié l'idée de l'Énergie lumineuse et illuminatrice qui édifie les mondes et exalte l'homme jusqu'au Suprême. Il désignait ainsi, symboliquement, l'Ouvrier de la grande Œuvre, le Purohit du Sacrifice humain.

Ou bien encore, comment rappeler à la pensée de l'auditeur que tous ces dieux ne sont que des personnifications différentes du Deva unique et universel ? Le sens même des mots védiques Indiquait clairement que leurs noms n'étaient que des épithètes, des qualificatifs, des définitions, et non pas des appellations personnelles. Mitra était le seigneur de l'amour et de l'harmonie, Bhaga le seigneur de la joie, Surya le seigneur de l'illumination, Varuna le témoin qui pénètre tout, le pur Deva qui supporte et perfectionne le monde. «L'Existant est Un, dit le Rishi Dirghatamas, mais les sages l'expriment diversement ; ils disent Indra, Varuna, Mitra, Agni ; ils l'appellent Agni, Yama, Matariswan.»

Aux premiers jours de la connaissance védique, l'Initié n'avait nul besoin de ces précises explications. Les noms des dieux conservant pour lui leur sens véritable, suffisaient à représenter la Vérité fondamentale toujours présente à son

esprit.

Mais, plus tard, l'artifice même employé par les Rishis pour garder pure la connaissance se retourna contre leur dessein. Car le langage ayant changé de caractère et perdu sa plasticité, les vieux sens familiers se virent délaissés. Le mot se contracta et son sens rétréci devint uniquement concret et matériel. Le vin mystique de l'Ananda devint le breuvage du sacrifice extérieur, et l'image du beurre clarifié évoqua seulement les libations grossières offertes à des dieux de mythologie, seigneurs du feu, des nuages et des vents d'orages, divinités réduites à n'être que des forces brillantes de la nature. Car l'esprit vivant avait fait place à la lettre morte : le symbole, le corps de doctrine restait ; mais l'âme de la connaissance avait fui.

6. Agni et la vérité

Le Rig-Véda est un en toutes ses parties. Quel que soit celui de ses dix Mandalas que nous choisissons, nous y retrouverons la même substance, les mêmes idées, les mêmes images, les mêmes locutions. Les Rishis sont les voyants d'une unique vérité et emploient pour l'exprimer un commun langage. Chacun d'eux, certes, a son tempérament, sa personnalité : les uns sont enclins à faire un plus riche, subtil et profond emploi du symbolisme védique ; d'autres traduisent leur expérience spirituelle en un style plus simple, sans une aussi grande richesse d'idées, d'images poétiques, d'aperçus pleins de suggestions. Souvent, la manière d'un même Rishi varie d'un chant à l'autre, passant de la plus extrême simplicité à la plus savante complexité. Parfois aussi se trouvent dans le même hymne, des hauteurs et des chutes ; des mouvements de pensée puissante et concentrée y voisinent avec les plus ordinaires figures du symbolisme conventionnel des sacrifices. Quelques Suktas sont d'une forme claire et presque moderne ; d'autres nous confondent tout d'abord par leur apparence antique et obscure. Mais ces différences dans la manière n'enlèvent rien à l'unité de l'expérience spirituelle ; elles ne se compliquent d'ailleurs d'aucune variabilité dans les termes fixés et les formules traditionnelles. Sous le style profond et mystique de Dirghatamas Auchathya comme en la mélodieuse lucidité de Medhatîthi Kanwa, dans les hymnes puissants et énergiques de Viswamitra comme dans les harmonies égales de Vasishtha, se retrouvent le même fondement solide de

connaissance, la même observation scrupuleuse des conventions sacrées et initiatiques.

Il résulte de ce caractère propre aux compositions védiques que la méthode d'interprétation précédemment exposée ici peut également s'illustrer par l'exemple d'un certain nombre d'hymnes librement choisis parmi les dix Mandalas ou par celui d'un ensemble d'hymnes appartenant au même Rishi. Certes, s'il s'agissait d'établir contre toute objection possible l'interprétation que j'avance, une étude plus complète et plus détaillée, un sévère examen critique portant sur l'ensemble des dix Mandalas serait nécessaires. Pour justifier, par exemple, le sens que j'attache au terme védique *Ritam*, Vérité, ou l'explication que je donne du symbole de la Vache, il me faudrait citer tous les passages de quelque importance dans lesquels se retrouvent ce terme ou cette image, et établir ma thèse par une analyse approfondie de leur sens et de leur contexte. De même, si je voulais démontrer que les fonctions psychologiques d'Indra sont, dans le Véda, celles du Maître de la mentalité lumineuse, symbolisée par *Dyaus* ou le ciel, avec ses trois rayons lumineux, *Rochana*, je devrais établir un exposé comparatif des hymnes adressés à Indra et des passages concernant le système védique des mondes. Mais cela même ne suffirait pas, tant les notions diverses du Véda sont étroitement liées et interférentes. Il faudrait y joindre une étude des autres dieux ainsi que des termes psychologiques importants relatifs à l'idée de la Vérité ainsi qu'à celle de l'illumination mentale par laquelle l'homme peut y atteindre.

Je reconnais pleinement la nécessité de ce travail justificatif, et espère pouvoir le fournir par d'autres études sur la Vérité au sens du Véda, sur les Dieux du Véda et sur les symboles védiques. Mais un travail de cette étendue dépasserait le cadre du présent ouvrage, destiné à exposer brièvement et à illustrer par quelques traductions ma méthode et ses résultats.

Je me propose donc de prendre, à titre d'exemples, les sept premiers Suktas du premier Mandala, et de montrer comment se font jour, en certains passages importants ou même en des hymnes entiers, quelques-unes des données centrales de l'interprétation psychologique, et comment

s'éclaircit de façon nouvelle le sens général des hymnes et celui des contextes particuliers, à la lumière d'une plus profonde pensée.

La Sanhitâ du Rig-Véda, tel que nous la possédons, se compose de dix livres, ou Mandalas. Leur classification répond à un double principe : six de ces Mandalas sont consacrés respectivement aux hymnes d'un même Rishi ou d'une même famille de Rishis. Ainsi, le second est principalement composé des Suktas du Rishi Gritsamada, le troisième et le septième sont réservés aux grands noms de Viswamitra et de Vasishtha, le quatrième à Vamadeva, le sixième à Bharadwaja, le cinquième aux Suktas de la maison d'Atri. Dans chacun de ces Mandalas les hymnes adressés à Agni sont placés en tête, et suivis par ceux concernant Indra. Les invocations aux autres divinités, Brihaspati, Surya, les Ribhus, Usha, etc., terminent le Mandala. Un livre entier, le neuvième, est consacré au seul dieu Soma, Les premier, huitième et dixième Mandalas sont des collections de Suktas composés par divers Rishis, mais les hymnes de chacun d'eux sont classés dans l'ordre des divinités auxquelles ils s'adressent : Agni, Indra, etc. Ainsi., le premier Mandala débute par dix hymnes du voyant Madhuchchandas, fils de Viswamitra. Celui qui suit, attribué à Jetri, fils de Madhuchchandas, leur est si semblable par le style, l'esprit, la manière, que les onze Suktas peuvent être considérés comme un tout, exprimant en un même langage la même intention.

Un certain principe de développement logique préside aussi à la classification des hymnes védiques. Le Mandala du début semble avoir été choisie de façon que le Véda pût déployer graduellement les aspects multiples de sa pensée générale, sous le couvert du symbolisme créé par quelques-uns des plus grands chanteurs et penseurs sacrés dont plusieurs portent les noms les plus fameux de l'antique tradition védique.

Ce n'est point sans raison, non plus, que le dixième et dernier Mandala contient, sous une variété plus grande encore de noms d'auteurs, le dernier développement de la pensée védique et quelques-uns des Suktas les plus modernes de forme et de ton. C'est là que se trouvent «le chant du

Sacrifice» de Purusha et le grand «Hymne de la Création». C'est là aussi que les érudits modernes pensent découvrir les origines premières de la philosophie védantique, le Brahnavada.

Quoi qu'il en soit, les hymnes du fils et du petit-fils de Visvamitra, par lesquels débute le Rig-Véda, font entendre d'admirable façon les premières notes essentielles de l'harmonie védique. L'hymne d'ouverture, adressé à Agni, évoque l'idée centrale de la vérité, que précisent le second et le troisième Suktas appelant Indra et les autres dieux. Dans les huit Suktas suivants, dont sept s'adressent à Indra seul et un l'associe aux Maruts, apparaissent les symboles du Soma et de la Vache, de Vritra l'obstructeur, et le grand rôle joué par Indra, qui conduit l'homme vers la Lumière et écarte les obstacles devant ses pas. Ces premiers hymnes sont donc d'une importance capitale pour l'interprétation psychologique du Véda.

Dans l'hymne à Agni, les quatre versets qui vont du cinquième au neuvième laissent percer avec grande force et clarté le sens psychologique à travers son voile de transparent symbolisme. Ces quatre versets sont les suivants ¹:

Agnir hotâ kavikratuh, satyaç chitraçravastamah, devo devebhir âgamat.

Yad anga dâçushe twam, agne bhadram karishyasi, tavet tat satyam angirah.

Upa twâgne dive dive, doshâvastar dhiyâ vayam, namo bharanta emasi.

Rajantam adhwarân'âm, gopam ri'tasya didivim, vardhamânam swe dame.

Dans ce passage se rencontrent une série de termes comportant une acception psychologique plus ou moins évidente, et dont le sens domine celui de tout le contexte. Sayana, cependant, tente une interprétation purement rituelle du texte, et il est intéressant de voir comment il y réussit.

¹ Il ne nous est pas possible, faute d'accents spéciaux, de nous conformer à l'exacte transcription exigée par une érudition scrupuleuse. Seules certaines lettres longues ont pu recevoir un accent horizontal. Quant à l'*s* palatale il est remplacé par ç, l'*n* cérébral par *n'*, et la voyelle *ri* par *ri'*.

Dans la première phrase, le mot *Kaui*, signifiant un voyant, est joint au mot *Kratu*. Même en prenant ce terme dans le sens d'oeuvre sacrificatoire, nous devons traduire ainsi : «Agni, le prêtre dont l'oeuvre [ou le rite] est celle du voyant.» Une telle formule donne non seulement un caractère symbolique à l'idée même du sacrifice, mais elle contient le secret d'une plus profonde compréhension du Véda. Sayana, sentant qu'il faut tourner la difficulté, se débarrasse du mot «voyant» et donne à *Kavi* un sens insolite de mouvement. Puis il explique qu'Agni est «vrai», *Satya*, parce qu'il procure le fruit véritable du sacrifice : *Çravas*. Et il traduit ce mot par «gloire» : Agni apporte «la gloire la plus variée». Il eût mieux valu prendre ce terme dans le sens de «bien», afin d'éviter au moins cette incohérence. On comprendrait alors ce cinquième verset comme suit : «Agni, le prêtre, actif dans le rituel, qui est vrai (dans ses fruits) car son bien est le plus varié, qu'il vienne, un dieu avec les dieux.»

A la sixième Rik, le Commentateur hasarde une construction étrange et hachée, et brise par une tournure de pensée triviale tout le mouvement du verset. «Ce bien varié, dit-il, que tu procureras à celui qui effectue l'offrande, sera le tien. Cela est vrai, ô Angiras !» C'est-à-dire : aucun doute que si Agni fait du bien à l'auteur du don, celui-ci ne fasse en échange de nouveaux sacrifices à Agni : ainsi le bien du sacrificateur sera aussi celui du dieu. Ici encore mieux vaudrait traduire : «Le bien que tu feras à qui te fait l'offrande, c'est cette vérité qui est tienne, ô Angiras !», car on obtiendrait de la sorte une plus grande simplicité de sens et de construction, ainsi qu'une valable explication du mot *Satya*, «vrai», appliqué au dieu du feu sacrificatoire : Telle est la Vérité d'Agni qu'à l'auteur du sacrifice il fait sûrement du bien, en échange de son offrande.

Le septième verset ne présente aucune difficulté pour l'interprétation ritualiste, si l'on en excepte toutefois ce singulier membre de phrase : «nous venons *portant* la prosternation». Sayana explique que «portant» signifie ici simplement «accomplissant», et il traduit : «A toi, jour après jour, nous venons, de nuit et de jour, par **la** pensée, accomplissant la prosternation.» Dans le huitième verset, il

prend le terme *Ritasya* dans le sens de «vérité» et l'explique comme désignant le vrai fruit du rite. «A toi, resplendissant, protecteur des sacrifices, manifestant toujours leur vérité, [c'est-à-dire leur inévitable fruit], croissant dans ta propre maison.» Encore serait-il plus simple de prendre ici *Ritam* dans le sens de «sacrifice» et de dire : «A toi, resplendissant dans les sacrifices, protecteur du rite, toujours lumineux, croissant dans ta propre demeure.» Cette «propre demeure» d'Agni, au dire du commentateur, est le lieu du sacrifice, en effet assez fréquemment appelé en sanscrit «la maison d'Agni».

On peut donc constater qu'il est relativement facile, grâce à quelques accommodements, d'obtenir une interprétation purement rituelle et tout à fait dépourvue de sens, même lorsqu'il s'agit de textes offrant, à première vue, une richesse considérable de contenu psychologique. Si ingénieusement qu'on s'y prenne, il reste néanmoins assez de failles et de fissures pour trahir l'artifice d'un tel travail. Pour l'accomplir ici, il nous a fallu rejeter d'abord le sens évident qui s'attache au mot *Kavi* dans tout le Véda, et lui assigner de force une signification irréaliste. Il nous a fallu divorcer ensuite les deux termes *Satyam* et *Ritam*, toujours étroitement associés dans le Véda, et donner un sens forcé au dernier. Et sans cesse nous avons dû éviter avec soin les directions simples et naturelles que nous imposait le langage du Rishi lui-même.

Essayons maintenant de suivre la méthode inverse en attribuant leur vraie valeur psychologique aux mots du texte inspiré.

Kratu signifie en sanscrit «œuvre» ou «action» et spécialement œuvre dans le sens de «sacrifice» ; mais il signifie aussi le pouvoir ou la force (en grec *Kratos*) effective d'action. Psychologiquement, ce pouvoir effectif d'action est la volonté. Le mot peut aussi signifier «intellect» ou «mentalité», et Sayana admet son sens possible de «pensée» ou de «connaissance». *Çravas* signifie littéralement le fait d'ouïr, l'«audition», et de cette signification primitive est dérivé le sens secondaire de «renommée». Mais, psychologiquement, l'idée d'ouïr conduit en sanscrit vers le sens dérivé qu'expriment les mots *Çravana*, *Çruti*. *Çruta* : la connaissance

révélée, la connaissance reçue par inspiration. *Drishti* et *Çruti*, la vue et l'ouïe, la révélation et l'inspiration, sont les deux pouvoirs principaux de la faculté supramentale que la vieille pensée védique nomme Vérité, «*Ritam*». Ce sens du mot *Çravas* n'est pas reconnu par les lexicographes, qui l'emploient cependant pour signifier l'hymne, la parole inspirée du Veda. Et ceci montre clairement que ce mot exprimait, à une certaine époque de son histoire, l'idée d'inspiration, de chose — parole ou connaissance — inspirée. Nous sommes donc autorisés à lui donner cette acception, au moins provisoire, dans le présent texte ; car l'autre sens dérivé du mot, celui de «renommée», est d'une parfaite incohérence dans le contexte. Le mot *Namas* est, lui aussi, susceptible d'une acception psychologique. Il signifie littéralement «se courber», et s'applique à l'acte d'adoration soumise que manifeste physiquement la prosternation. Quand donc le Rishi parle d'«apporter l'obéissance à Agni», nous ne pouvons guère douter qu'il ne donne à *Marnas* son sens psychologique de prosternation intérieure, d'acte de soumission, d'abandon à la divinité,

Nous obtenons ainsi cette traduction des quatre versets :

«Puisse Agni, prêtre de l'offrande dont la volonté d'action est celle du voyant, le véridique, abondant en inspirations variées, venir, divin avec les dieux.

«Le bien que tu créeras pour le faiseur d'offrandes, c'est cette vérité qui est tienne, ô Angiras !

«A toi, jour après jour, ô Agni ! dans la nuit et dans la lumière, par la pensée nous venons, apportant notre soumission.

«A toi qui brilles dans les sacrifices (ou qui gouvernes les sacrifices), gardien de la Vérité, son resplendissement, croissant dans ta propre demeure.»

Le défaut de cette traduction est qu'un même mot y est employé pour rendre le sens des termes *Satyam* et *Ritam*, alors que la formule *Satyam Ritam Brihat* nous montre la distinction faite par la pensée védique entre les acceptions précises de ces deux mots. Expliquons-nous.

Et d'abord quel est donc ce dieu, Agni, auquel s'adressent des invocations d'un si mystique ferveur et à qui sont attribués de si hauts et vastes pouvoirs ? Qu'est ce gardien

de la Vérité considéré comme le « resplendissement » même de la Vérité, dont la volonté est celle du voyant, et dont la divine sagesse gouverne les riches inspirations ? Qu'est cette Vérité qu'il garde ? Et quel est ce bien qu'il dispense au faiseur d'offrande venant en pensée vers lui, jour et nuit, pour lui faire son sacrifice de soumission, de renoncement ? Est-ce de l'or, des chevaux, du bétail qu'il procure, ou bien quelque richesse plus divine ?

Ce ne peut être le feu du sacrifice qui remplit semblables fonctions ; et ce ne peut être, non plus, un principe physique de flamme, de chaleur, de lumière, bien que tout au long du texte persiste l'image matérielle du feu sacrificatoire. Sans aucun doute, nous sommes ici en présence d'un symbolisme mystique, au regard duquel le feu, le sacrifice, le prêtre, ne sont que les figurations imagées d'un enseignement plus profond, figurations considérées cependant comme indispensables et maintenues sans cesse devant la pensée du voyant.

Dans l'enseignement védantique des Upanishads se fait jour une conception de la Vérité qu'expriment souvent des formules empruntées aux hymnes védiques. Parmi ces formules se trouve celle que nous avons déjà citée : *Satyam Ritam Brihat*, la vérité, la rectitude, l'immensité. Le Véda parle de cette Vérité comme d'un chemin conduisant à la Plénitude et à l'Immortalité. Les Upanishads enseignent aussi que c'est par la voie de la vérité que le sage ou le voyant, Rishi ou Kavi, accède « au-delà », passe de l'état du mensonge, qui est celui de la mort, à l'état de l'existence immortelle. Il nous est donc permis de penser qu'il s'agit ici d'une conception commune au Véda et au Vedanta.

Cette conception psychologique est celle d'une Vérité d'essence divine, non d'appréciation et de connaissance mortelle. Elle est *Satyam*, la Vérité d'être, et dans son action, *Ritam*, la rectitude, la vérité de l'Existence divine ordonnant l'activité droite. Elle est *Brihat*, la vérité universelle procédant directement, sans déformation, de l'Infini même. La conscience qui la reflète, infinie elle aussi, est *Brihat*, l'immense, par opposition à celle de la mentalité sensorielle qui a pour principe la limitation. L'une est *Bhuma*, la grande,

l'autre *Alpa*, la petite. Un autre qualificatif s'appliquant à cette conscience supramentale de la Vérité est *Mokas*, qui signifient également le grand, le vaste. Et de même qu'à l'apparence sensible et mensongère (*Anritam*, la non-vérité, l'application fautive du *Satyam*, dans les activités mentales et corporelles) correspondent les organes des sens et de la mentalité nerveuse (*Manas*), de même à la conscience de Vérité correspondent des facultés transcendantes : *Drishti*, *Çruli*, *Viveka.*, la vision directe de la Vérité, l'ouïe de son Verbe, le discernement de sa Rectitude. Quiconque possède cette conscience de Vérité, quiconque se prête à l'exercice de ces facultés, devient le Rishi, le sage, et *Kavi*, le voyant. Telles sont les conceptions de la Vérité, *Satyam* et *Ritam*, qu'il nous faut appliquer à l'interprétation de ce premier hymne des Livres védiques.

Agni, dans le Véda, est toujours défini sous son double aspect de force et de lumière. Il est le pouvoir divin qui construit les mondes, le pouvoir d'action qu'inspiré toujours une connaissance parfaite ; car il est *Jatavedas* : il connaît toutes les naissances ; *visvâni vayunâni vidvân* : il connaît toutes les manifestations, tous les phénomènes ; toutes les formes d'activité de la sagesse divine sont siennes. Il est dit, au surplus, à maintes reprises, que les dieux ont établi Agni, immortel dans les mortels, comme la force de leur activité divine dans l'homme, le pouvoir d'accomplissement de leur œuvre en lui. C'est cette œuvre que symbolise le sacrifice.

Psychologiquement, nous pouvons donc considérer Agni comme la Volonté qu'inspiré pleinement la Sagesse divine, et qui, une avec elle, représente la force active de la conscience de Vérité. Il est, selon le sens évident du mot *Kavikratuk*, celui dont la volonté, la puissance «réflectivité», sont celles du voyant ; qui met en œuvre une connaissance issue de la conscience de Vérité, en laquelle nulle erreur, nulle déformation n'est possible. Les épithètes qui suivent confirment cette interprétation. Agni est *Satya*, vrai dans son être : la possession parfaite de sa vérité propre et de l'essentielle vérité des choses lui donne le pouvoir de l'accomplissement parfait en tout acte, en toute forme de l'énergie. Il possède à la fois le *Satyam* et le *Ritam*. Et il est *Chitraçravastamah* : du *Ritam* procède une plénitude

d'inspirations richement lumineuses et variées qui permet l'accomplissement de l'œuvre parfaite. Car toutes ces épithètes sont attribuées à Agni en sa qualité de *kotri*, de prêtre du sacrifice par qui s'effectue l'offrande. C'est donc son pouvoir de réalisation de la vérité dans l'œuvre (*karma* ou *apas*), symbolisée par le sacrifice, qui fait l'objet de l'invocation. L'importance attachée au feu sacrificatoire dans le rite extérieur témoigne de celle que revêt ce principe unique, à la fois Lumière et Puissance, dans le rite intérieur par lequel se crée le lien de communion et d'inter-échange entre l'être mortel et la vie immortelle. En d'autres textes, Agni est représenté comme le messager, *Duta*, le médiateur de cet inter-échange et de cette communion.

Nous pouvons maintenant comprendre en quelle qualité Agni est appelé à prendre part au sacrifice : «Qu'il vienne, dit Je texte, divin, avec les dieux.» La force donnée à l'idée de divinité, par cette répétition *devo devebhir*, s'explique par le fait que le rôle attribué à ce dieu est invariablement celui de l'hôte divin dans l'âme humaine, de l'immortel dans les mortels. Et nous pouvons, dès lors, donner son plein sens psychologique à l'invocation : «Qu'il vienne, pouvoir divin, avec les puissances divines !» Car, au sens extérieur du Véda, les dieux personnifient l'aspect objectif des puissances universelles de la nature : ils doivent donc, en un sens plus intérieur, personnifier ces mêmes puissances universelles conçues comme activités subjectives₃ volonté, pensée, etc.

Le Véda distingue toujours entre l'action mentale ordinaire de ces puissances, *Manushvat*, et leur action divine en l'homme. Il indique aussi que l'homme peut transformer cette action mentale ordinaire en action divine, par le juste emploi qu'il en fait dans son sacrifice intérieur aux dieux. Ce qui était mortel peut alors devenir immortalité. Ainsi voit-on les Ribhus, qui n'étaient tout d'abord que des êtres humains, qui ne représentaient que des facultés purement humaines, devenir puissances divines et immortelles, l'œuvre, le sacrifice étant rendus parfaits : *sukrityayâ-svapa-syayâ*. C'est donc une constante offrande de soi faite par l'humain au divin et une continuelle descente du divin dans l'humain que paraît figurer le symbolisme du sacrifice.

L'état d'immortalité ainsi atteint est conçu comme un état de pure félicité que fondent une Vérité et une Rectitude parfaites, *Satyam Ritam*. Nous devons, je pense, comprendre dans ce sens le verset qui suit : « Le bien (le bonheur) que tu créeras pour qui fait l'offrande, c'est cette vérité qui est tienne, ô Agni ! » Autrement dit : en cette vérité, qui est l'essence même d'Agnij est la libération du mal, l'état de bien et de bonheur parfaits, inséparables du *Ritam*, que crée dans le mortel le sacrifice offert par Agni, le prêtre divin. Le mot *bhadram* signifie toute chose bonne, propice, heureuse. Il pourrait se passer de signification plus profonde. Nous le trouvons pourtant employé dans le Vêda, comme le mot *Ritam*, avec une acception spéciale. Certains hymnes (V-82) l'opposent à *Duhsvapnyam*, le mauvais rêve, la conscience fautive de ce qui n'est pas le *Ritam*, et à *Duritam*, l'allure fautive, résumant tout mal et toute souffrance. *Bhadram*, est donc l'équivalent de *Suvitam*, l'allure droite, signifiant tout bien, tout bonheur propres à l'état de la vérité, *Ritam*, d'où procède *Mayas*, la félicité. Et les dieux qui représentent cette conscience de vérité sont appelés *Mayobhuvah*, ceux qui font naître, qui portent en eux et apportent la félicité.

Ainsi chaque pensée du Vêda, si elle est comprise, jette sa lumière sur toutes les autres. Partout où nous trouvons de l'incohérence, c'est que nous nous laissons égarer par l'apparence du symbole.

Dans le verset suivant semble être indiquée la condition du sacrifice vraiment effectif. Elle consiste en un perpétuel recours, jour après jour, dans la nuit et dans la lumière, de la pensée de soumission, d'adoration, de renoncement de l'être humain, à la Volonté et à la Sagesse divines personnifiées par Agni. *Naktoshâsâ*, la Nuit et le Jour, sont aussi des figurations symboliques, comme toutes les divinités du Vêda. Le sens de l'image semble être ici que tous les états de la conscience, qu'ils soient obscurs ou lumineux, doivent s'offrir avec une constante soumission et une égale obéissance au contrôle divin de leurs activités.

Car jour et nuit Agni resplendit dans les sacrifices ; il est, en l'homme, le gardien de la Vérité qu'il défend contre toutes les puissances d'obscurcissement ; il est, même dans les

états d'ombre et d'oubli de la pensée, l'illumination de la Vérité qui demeure.

Les idées brièvement indiquées dans ce huitième verset se retrouvent sans cesse au cours des hymnes du Véda concernant Agni.

Cet Agni, enfin, est représenté comme «croissant dans sa propre demeure». Nous ne pouvons ici nous contenter de l'explication qui place la demeure d'Agni dans la « chambre du feu » des chefs de famille védiques. Si nous demandons au Véda lui-même une meilleure interprétation, nous la découvrons dans le 75° hymne du premier Mandala :

*Tajâ no mitrâvarun'au, yajâ devân ritam brihat,
Agneyakshi swam damam.*

«Sacrifie pour nous à Mitra et Varuna, sacrifie aux dieux, à la Vérité, au Vaste, o Agni, sacrifie à ta propre demeure ! »

Ici, *ritam brihat* et *swam damam* semblent signifier le but du sacrifice, et ceci en parfaite conformité avec le symbolisme védique représentant souvent le sacrifice comme un voyage vers les dieux, et l'homme qui l'accomplit comme un voyageur s'avançant vers la vérité, la lumière, c'est-à-dire vers le bonheur. Il est donc évident que la Vérité, l'«Immense», est la demeure même d'Agni. Il est souvent dit de lui et des autres dieux qu'ils naissent dans la vérité, et que leur demeure est l'immensité. Le sens du passage en question est donc qu'Agni, puissance et volonté divines dans l'homme, accroît, élargit sans cesse cette conscience de la vérité, qui est sa sphère propre, toutes les fausses limitations étant abolies, *urâv anibâdke*, dans le vaste, l'illimité.

C'est ainsi qu'en ces quatre premiers versets de l'hymne par lequel s'ouvre le Véda, se font jour les idées maîtresses de la pensée des Rishis védiques : celle d'une conscience supramentale et divine de Vérité ; l'invocation aux dieux conçus comme puissances de cette vérité ; l'élévation de l'homme au-dessus des mensonges de l'intelligence mortelle ; l'acquisition par la vérité, et en elle, d'un état immortel de bien et de bonheur parfaits ; l'accomplissement divin par le sacrifice que le mortel fait à l'immortel, par l'offrande intérieure de tout ce qu'il a, de tout ce qu'il est.

C'est autour de ces conceptions centrales que sont groupés tous les autres aspects de la pensée spirituelle des Rishis védiques.

7. L'aurore et la vérité

I.

Usha est décrite à maintes reprises dans le Véda comme étant la Mère des vaches. Si, dans ce cas, la vache est un symbole védique de la lumière solaire ou de l'illumination spirituelle, cette expression signifie nécessairement qu'Usha est la mère ou la source des rayons physiques de la lumière du jour, ou bien qu'elle crée les irradiations du Jour suprême, la splendeur et la clarté de l'illumination intérieure. Or, on constate dans le Véda qu'Aditi, la Mère des Dieux, est décrite comme la Vache et comme la Mère commune ; elle est la Lumière suprême et d'elle procèdent toutes les irradiations. Psychologiquement, Aditi est la Conscience suprême ou infinie, mère des dieux en opposition à Danu ou Diti¹, la conscience divisée, mère de Vritra et des autres Danavas — ennemis des dieux et de l'homme dans son ascension. Sous un aspect plus général, elle est la source de toutes les formes cosmiques de la conscience à partir du plan physique ; les sept vaches, *sapta gâvak*, sont ses formes et il y a, dit-on, sept noms et sept demeures de la Mère. Usha, en tant que Mère des vaches, ne peut être qu'une forme ou un pouvoir de cette Lumière suprême, de cette suprême Conscience, d'Aditi. Et, en fait, nous la voyons décrite de cette façon au vers 1,99 : *mata*

¹ Il convient de noter que le mot aditi est étymologiquement le privatif de Diti ; les deux mots dérivent de deux racines entièrement différentes : *ad* et *ai*.

devdnâm aditer anîkam, «Mère des dieux, forme (ou pouvoir) d'Aditi».

Mais l'aurore, illuminatrice de la Conscience supérieure ou non-divisée, est toujours l'aurore de la Vérité ; si Usha est cette aurore illuminatrice, nous ne pouvons manquer de trouver sa venue associée fréquemment dans les vers du Rig-Véda avec l'idée de Vérité, le *Ritam*¹. Effectivement, nous rencontrons maintes fois cette association. D'abord et avant tout, Usha est décrite comme «suivant effectivement le chemin de la Vérité» *ntasaya pantkàm anuêti sâdku*. Ici, le sens ritualiste et le sens naturaliste proposés pour *ritam* ne peuvent convenir d'aucune façon, car l'affirmation répétée que l'Aurore suit le chemin du sacrifice ou le chemin de l'eau n'offrirait alors aucun sens intelligible. On ne peut éviter l'évidence de cette signification qu'en choisissant de comprendre *panthâ ritasaya* comme le chemin, non de la Vérité, mais du Soleil. Mais le Véda décrit plutôt le Soleil comme suivant le chemin d'Usha et c'est l'image naturelle qui serait suggérée à celui qui observe l'aurore physique. De plus, même si l'expression ne signifiait pas clairement dans d'autres passages le chemin de la Vérité, la signification psychologique s'imposerait encore, car le sens serait alors que l'aurore de l'illumination suit le chemin de la Vérité ou le Seigneur de la Vérité : *Sûrya Savitri*.

Nous trouvons précisément la même idée, et avec des intentions psychologiques encore plus nettes et plus amples, au vers I, 124, 3 : «Elle avance selon le chemin de la Vérité et, comme celui qui connaît, elle ne limite pas les régions².» On peut remarquer que *diska* a un double sens mais il n'est pas nécessaire de s'y arrêter ici. L'Aurore adhère au chemin de la Vérité et, parce qu'elle a cette connaissance ou perception, elle ne limite pas l'infini, *brikat*, dont elle est l'illumination. Que tel est le sens véritable du vers est prouvé sans contestation possible, explicitement et à ne pas s'y méprendre, par une strophe du 5^e mandala (V, 50, i) qui décrit Usha : «d'un mouvement lumineux, immense avec la Vérité, suprême en (ou en possession de) la Vérité, apportant avec elle Swar³».

¹ *Ritam*, la loi divine (N. du T.).

² *ritasya panthàm anveti sâdhu, prajanatva na disho minâti*.

³ *dyutadyâmûnam brihatlm ritena ritâvanm svar âvakantîtn*.

Nous avons ici l'idée de l'Immensité, l'idée de la Vérité, l'idée de lumière solaire du monde de Swar¹; et certainement toutes ces notions sont ainsi associées intimement et avec insistance avec tout autre chose qu'une simple aurore physique ! Que Ton compare avec le vers VII, 75, i : «l'Aurore née dans le ciel ouvre les choses avec la Vérité, elle vient manifestant la vastitude²». De nouveau, nous avons l'Aurore révélant toutes choses par le pouvoir de la Vérité et le résultat décrit est la manifestation d'une certaine Immensité.

Pour finir, nous trouvons la même idée mais exprimée avec un autre terme pour désigner la Vérité : *satyâ*, qui ne se prête pas, comme *ritam*, à quelque ambiguïté. «L'Aurore qui est véridique dans son être avec les Dieux qui sont véridiques, vaste avec les Dieux qui sont vastes.³» Vamadèva appuie avec insistance sur cette « vérité » de l'Aurore dans un de ses hymnes (IV, 51) ; en cet endroit il ne parle pas seulement des Aurores «embrassant directement les Mondes avec des chevaux attelés par la Vérité», *ritayugbhir ashvaih* (cf. VI, 65, 2) mais il en parle comme *bhadrà ritajâtasatyâh*, «heureuses, et véridiques parce que nées de la Vérité» ; et dans un autre vers il les dépeint comme les «divinités qui s'éveillent de la demeure de la Vérité».

Cette étroite connexion de *bhadrà* et de *rita* nous rappelle le même rapprochement d'idées qui se trouve dans l'hymne de Madhuchandas à Agni. Dans notre interprétation psychologique du Vêda nous rencontrons à chaque instant l'antique conception de la Vérité comme étant le chemin de la Félicité. Usha, l'aurore de l'illumination de la Vérité, doit nécessairement apporter aussi la joie et la béatitude. Nous trouvons constamment dans le Vêda cette idée de l'Aurore dispensatrice de la joie et Vasishtha l'exprime très nettement au vers V, 81, 3 : «Toi qui apportes au donateur la béatitude comme une multiple et désirable extase.⁴»

¹ Swar, les deux (N. d. T.).

² uyusha âvo divijâ ritena, âviskkrinvana mahimânam âgât.

³ satya satyèbhir mahatî mahadbhir devî devebhir.

⁴ ya vahasi puru spharam ratnam na dashushe mayah.

Un mot védique usuel est le terme *sûnritâ* que Sayana interprète comme «parole plaisante et vraie», mais ce mot semble avoir souvent le sens plus général de «heureuses vérités». L'Aurore est parfois décrite comme *ritâvarî*, «pleine de la Vérité», parfois comme *sûnritâvari*. Elle vient proférant ses paroles véridiques et heureuses *sûnritâ îrayantî*. De même qu'elle a été décrite comme étant la conductrice des troupeaux radieux et des jours, elle est aussi décrite comme la conductrice lumineuse des vérités heureuses : *bhâsvati netri sûnritânâm* (I, 92, 7). Et cette étroite connexion dans la pensée des Rishis védiques entre l'idée de lumière, de rayons ou de vaches et l'idée de la vérité est encore plus évidente dans une autre stance du Rig-Véda (I, 92, 14) : *gomati ashvâvati vibhâvari... sûnntâvari*, «Aurore avec tes troupeaux brillants, avec tes coursiers, lumineuse au loin, pleine d'heureuses vérités». Une phrase similaire mais encore plus explicite donne au vers I, 82, 2 l'explication de cette réunion d'épithètes : *gomatîr ashvâvatîr vishvasuvidah*, «Les aurores avec leurs irradiations (troupeaux), leurs célérités (coursiers), connaissant exactement toutes choses ».

Du caractère psychologique de l'Aurore védique, ce ne sont pas là, tant s'en faut, toutes les indications que nous trouvons dans le Rig-Véda. L'Aurore est constamment représentée comme éveillant à la vision, à la perception, au mouvement juste. «La divinité, dit Gotama Rahugana, fait face à tous les mondes et les contemple, l'œil de la vision brille avec une totale amplitude ; éveillant toute vie mise en mouvement, elle découvre la parole pour tout ce qui pense», *vishvasya vâcham avidam manâyoh* (I, 92, 9). Nous avons ici une Aurore qui libère la vie et la pensée dans leur plus grande extension et nous ignorerions toute la force des mots et des phrases choisies par le Rishi si nous limitions l'allusion à une simple description du réveil de la vie terrestre à l'aurore physique. Et même si le mot employé ici pour la vision apportée par l'Aurore, *ckakshuh*¹, ne peut indiquer que la vue physique, en revanche, dans d'autres passages, c'est *kêtuḥ* qui est employé, lequel signifie perception, une vision perceptive

¹ L'œil.

dans la conscience mentale, une faculté de connaissance. Usha est *prachêtàh*, celle qui a la connaissance perceptive. Mère des irradiations, elle a créé cette vision perceptive de la pensée : *gavâm janitrî akritapra kêtum* (I, 124, 5). Elle est elle-même cette vision — «maintenant la vision perceptive s'est déclenchée en sa vaste aurore où rien n'était auparavant » ; *nûnam uchhad asati pra kêtuh* (i, 124, 4). Par sa vision perceptive elle est en possession des heureuses vérités, *chikitvit sônritâvari*.

Cette perception, cette vision, nous est-il dit, est celle de l'immortalité, *amritasya kêtuh* (111, 61, 3) : c'est, en d'autres mots, la lumière de la Vérité et la Béatitude qui constitue la conscience supérieure ou immortelle. Dans le Vêda, la Nuit est le symbole de notre conscience obscure, pleine d'ignorance dans la sphère de notre connaissance et de faux pas dans le domaine de la volonté et de l'action, et par conséquent le symbole de tout mal, de tout péché et de toute souffrance ; la lumière est la venue de la conscience supérieure illuminée qui conduit à la vérité et au bonheur. Nous trouvons sans cesse l'opposition des deux mots *duritam* et *suvitam*. *Duritam* signifie littéralement faux pas ou démarche mauvaise et au sens figuré tout mal, erreur ou calamité ; *suvitam* signifie littéralement démarche correcte ou bonne, et exprime tout ce qui est bon et heureux, spécialement la félicité que l'on rencontre en suivant le droit sentier. Ainsi Vasishtha dit de la divinité (V, 78, 2), «l'Aurore vient, divine, chassant par la Lumière toutes obscurités et tous maux», *vishvâ tamânsi duritâ*, et dans un certain nombre de vers la divinité est décrite comme éveillant, incitant ou menant les hommes à la juste démarche, au bonheur, *suvitqya*.

Ainsi, la divinité est la conductrice non seulement d'heureuses vérités mais de notre richesse et de notre joie spirituelles, dispensatrice de la félicité qui est atteinte par l'homme ou lui est apportée par la Vérité, *êsha nêtri râdhasah sônritânàm* (V, 76, 5). Cette richesse pour laquelle prient les Rishis est décrite sous la forme de richesses matérielles ; elle est *gomad ashvâvad viravad* ou encore *gomad ashvâvad rathavach cha râdhah*, *Go*, la vache, *ashva*, le cheval, *prajâ* ou *apatya*, la descendance, *nri* ou *vira*, l'homme ou héros,

hiranya) l'or, *ratka*, le char, *shravas*, la nourriture ou la gloire, selon l'interprétation ritualiste, tels sont les constituants de la richesse désirée par les sages védiques. Rien ne pourrait, semble-t-il, être plus pratique, terrestre, matériel ; ce sont là assurément les bénédictions pour lesquelles une race de barbares cupides, pleins d'appétits violents et avides de biens matériels, adresseraient des prières à leurs dieux primitifs. Mais nous avons vu que *hiranya* est employé dans un autre sens que celui d'or matériel. Nous avons vu que les «vaches» reviennent constamment en connexion avec l'Aurore comme une image de la Lumière et nous avons vu que cette Lumière est associée à la vision mentale et à la vérité qui apporte la félicité. Et *ashva*, le cheval, dans ces images concrètes de suggestions psychologiques, accompagne toujours la figure symbolique de la vache : l'Aurore est *Gomati ashvâvatî*¹. Vasishtha donne même un vers (V, 77, 3) dans lequel le sens symbolique du cheval védique ressort avec une force et une clarté singulières :

«Heureuse, apportant des dieux l'œil de la vision, conduisant le Blanc Cheval qui a la vue parfaite, l'Aurore est vue révélée tout entière par les rayons, pleine de ses richesses variées, manifestant sa naissance en toutes choses²». Il est assez clair que le blanc cheval (une phrase appliquée au dieu Agni qui est l'inspiration toute-puissante, *kauikratu*, la force de la volonté divine qui voit parfaitement dans ses opérations, V, 1,4) est intégralement symbolique³ et que les «richesses variées» que l'Aurore apporte avec elles sont également une figure et ne signifient certainement pas une richesse matérielle.

L'Aurore est décrite comme *gomatî ashvâvatî vîravatî*, et puisque les épithètes *gomatî* et *ashvâvatî* qui lui sont appliquées sont symboliques et ne signifient pas « nantie de vaches et de chevaux », mais radieuse avec les illuminations de la connaissance et accompagnée des célérités de la force, de

¹ Littéralement : ayant des vaches, ayant des chevaux (N. d. T.).

² *Dêvânâṃ chakshuh subhagâ vahanî, shwetam nayantî sudrishîkam ashvam ; Ushâ adarshri rashmîbhir vyuktâ chitrâmaghâ vîshvam anu prabhûtâ,*

³ 3. Le symbolisme du cheval est tout à fait évident dans les hymnes de Dirghatamas adressés au Cheval du Sacrifice, les hymnes de différents Rishis au Cheval Dâdhikrâvan et aussi au début de la *Brihadâ-ranyaka Upanishad* où «l'Aurore est la tête du cheval» forme la première phrase d'une comparaison très détaillée.

même le mot *viravati* ne peut signifier «accompagnée d'un homme», ou de héros, de serviteurs ou de fils, mais signifie plutôt que l'Aurore est suivie des énergies conquérantes ou en tout cas ce mot est employé dans quelque sens symbolique du même genre. Ce sens devient tout à fait évident dans le vers I, 113, 16 : *yâ gomatir ushasah sarva-virâh... sa ashvadâ ashnavât somasutvâ*, ce qui ne signifie pas : «Les Aurores qui ont des vaches et tous les hommes ou tous les serviteurs, de celles-ci l'homme, ayant offert le Soma, jouit comme les donneurs de chevaux.» Cette Aurore est l'aurore intérieure qui apporte à l'homme toute la plénitude variée de son être total, force, conscience et joie ; elle est radieuse avec ses illuminations, elle est accompagnée de tous les pouvoirs et de toutes les énergies possibles, elle donne à l'homme toute la force vitale qui le rend capable de jouir du délice infini de cette existence plus vaste.

On ne peut donc prendre désormais *gomad askvâvad viravad râdhah* dans un sens matériel ; le langage même du Véda nous propose une tout autre vérité. Par conséquent, les autres circonstances de cette richesse octroyée par les dieux doivent aussi être prises dans un sens spirituel ; la descendance, l'or, les chars sont symboliques : *shravas* n'est ni gloire ni nourriture, mais comporte un sens psychologique et signifie la connaissance supérieure qui ne vient pas par les sens ou par l'intellect, mais par l'audition et la vision divines de la Vérité ; *rayim dfrghashruttamam, rayim shravasyum* est ce riche état de l'être, cette opulente félicité spirituelle qui se confond avec la connaissance (*shravasyu*) et dans laquelle on entend très loin les vibrations du Mot qui nous parvient des régions (*diskak*) de l'Infini. Ainsi, l'image lumineuse de l'Aurore nous libère de la conception erronée, matérielle, ritualiste et ignorante du Véda qui nous ferait trébucher de piège en piège dans une véritable nuit chaotique et obscure. Elle ouvre pour nous la porte qui restait fermée et nous introduit au cœur de la connaissance védique.

II

Nous devons maintenant suivre l'image de la Vache, que nous utilisons comme une clef du sens du Véda, à travers la remarquable parabole ou légende des Rishis Angiras, qui est en somme le plus important de tous les mythes védiques.

Les hymnes védiques, quoi qu'ils puissent être par ailleurs, sont d'un bout à l'autre une invocation à certains dieux «aryens», amis et assistants de l'homme, pour des fins que les chantres — ou voyants comme ils s'appellent eux-mêmes (*kavi, rishi, vipra*) — tiennent pour suprêmement désirables (*vara, vârd*). Ces fins désirables, ces faveurs des dieux sont résumées dans les mots *rqyi, râdhas*, qui peuvent signifier physiquement richesse et prospérité et psychologiquement une félicité ou jouissance consistant dans l'abondance de certaines formes de richesse spirituelle. L'homme apporte, comme participation à l'effort commun, le travail du sacrifice, le Mot, le Vin Soma et le *Ghrita* ou beurre clarifié. Les dieux naissent dans le sacrifice, ils grandissent par le Mot, le Vin et le Ghrita et dans cette force, extase et ivresse du Vin, ils accomplissent les desseins du sacrificateur. Les principaux éléments de la richesse ainsi acquise sont la Vache et le Cheval ; mais il y en a d'autres : *hiranya*, l'or, *vîra*, les hommes ou héros, *ratha*, les chars de combat, *prajâ* ou *apatya*, la progéniture. Les moyens eux-mêmes du sacrifice, le feu, le Soma et le *ghrita* sont fournis par les Dieux et ils prennent part au sacrifice comme ses prêtres, purificateurs, soutiens et héros de son combat, car il y a ceux qui haïssent le sacrifice et le Mot, qui attaquent le sacrificateur et détruisent ou dérobent la richesse convoitée. Les principales conditions de la prospérité si ardemment convoitée sont la venue de l'Aurore et du Soleil ainsi que la descente de la pluie du ciel et des sept rivières — physiques ou mystiques — appelées dans le Véda les Puissants du ciel. Mais cette prospérité, cette abondance de vaches, de chevaux, d'or, d'hommes, de chars, de progéniture, n'est pas en elle-même une fin ultime ; tout cela n'est qu'un moyen pour l'ouverture des autres mondes, la conquête de Swar, la montée vers les sphères du Soleil, l'accès par le chemin de la Vérité à la Lumière et à la Félicité céleste où l'être mortel atteint

l'Immortalité.

Telle est la substance indubitable du Véda. Le sens ritualiste et psychologique qui lui a été donné depuis des temps très anciens est bien connu et n'a pas besoin d'être spécifié ; en résumé, c'est l'accomplissement de l'acte sacrificiel comme principal devoir de l'homme pour jouir des biens de ce monde et de l'au-delà. Nous connaissons aussi l'opinion moderne selon laquelle le Véda est l'adoration du soleil personnifié, de la lune, des étoiles, de l'aube, du vent, de la pluie, du feu, du ciel, des rivières et autres déités de la Nature ; la propitiation de ces dieux par le sacrifice, la conquête et la possession de richesses en cette vie, surtout aux dépens d'ennemis humains et dravidiens ou contre des démons et pillards humains, et après la mort sur terre l'obtention du Paradis des dieux. Nous trouvons maintenant que, pour si acceptables que ces idées aient pu paraître aux yeux du vulgaire, elles n'étaient pas le sens intérieur du Véda pour les voyants, les esprits illuminés (*kavi, mpra*) de l'âge védique. Pour eux, ces objets matériels étaient les symboles de l'immatériel ; les vaches étaient les irradiations ou illuminations d'une Aurore divine, les chevaux et chars étaient des symboles de force et de mouvement, l'or était la lumière, la richesse resplendissante d'un Soleil divin — la véritable lumière, *ritamjyotis* ; la richesse acquise par le sacrifice et le sacrifice lui-même dans tous leurs détails symbolisaient les efforts de l'homme et ses moyens en vue d'une fin plus élevée, l'obtention de l'immortalité. L'aspiration du voyant védique était l'enrichissement et l'extension de l'existence humaine, la naissance et la formation des divinités dans le sacrifice de sa vie, l'accroissement de la Force, de la Vérité, de la Lumière et de la Joie dont ils sont les pouvoirs jusqu'à ce que l'âme humaine s'élève à travers les mondes plus vastes et toujours plus ouverts de son essence, voie les portes divines (*devir dvàrah*) s'ouvrir à son appel et entre enfin dans la suprême félicité d'une existence divine par-delà ciel et terre. Cette ascension est la parabole des Rishis Angiras.

Tous les dieux conquièrent et donnent la Vache, le Cheval et les richesses divines, mais c'est tout spécialement le grand Indra qui est le héros et le combattant de cette guerre et

qui conquiert pour l'homme la Lumière et la Force. C'est pourquoi Indra est constamment invoqué comme le Maître des Troupeaux (*gopati*) ; il est même représenté lui-même comme étant la vache et le cheval ; il est la bonne vache à lait que le Rishi désire traire et ce qu'il octroie ce sont des formes parfaites et des pensées suprêmes. Il est Vrishabha, le Taureau des troupeaux ; il est la richesse en vaches et en chevaux que l'homme convoite. On dit même au vers VI, 28, 5 «O Hommes ! Celles-ci qui sont les vaches, sont Indra. C'est Indra que je désire avec mon cœur et avec ma pensée.» Cette identification des vaches et d'Indra est importante et nous aurons à y revenir quand nous parlerons de l'hymne de Madhuch-chandas à cette déité.

Mais ordinairement les Rishis expriment l'acquisition de cette richesse par l'image d'une conquête entreprise contre certains pouvoirs, les Dasyous, représentés tantôt comme possédant les richesses convoitées qui doivent leur être enlevées par la violence, tantôt comme dérobant celles-ci à l'Aryen qui doit alors découvrir et récupérer le trésor perdu avec l'aide des dieux. Les Dasyous qui retiennent ou volent les vaches sont appelés les Panis, un mot qui semble avoir signifié d'abord confectionneurs, marchands ou trafiquants, mais cette signification prend parfois la couleur de son sens ultérieur d'«avaricieux». Leur chef est Vala, un démon dont le nom signifie probablement celui qui limite ou «celui qui enferme», comme Vritra signifie l'opposant, l'obstructeur ou celui qui dévoile en cachant. Il est facile de suggérer, comme le font les érudits qui voudraient lire dans le Véda une histoire aussi primitive que possible, que les Panis sont les Dravidiens et Vala leur chef ou leur dieu. Mais ce sens ne peut être retenu que dans des passages isolés ; dans beaucoup d'hymnes il est incompatible avec les paroles mêmes des Rishis et il fait de leurs propres images et figures un méli-mélo d'un non-sens criant. Nous avons déjà quelque idée de cette incompatibilité et elle nous deviendra encore plus claire quand nous examinerons de plus près le mythe des vaches perdues.

Vala demeure dans un antre, une cavité (*bila*) dans les montagnes ; Indra et les Rishis Angiras doivent l'y poursuivre et le forcer à livrer sa richesse, car il est Vala des vaches,

valam gomantam. Les Panis sont également représentés comme cachant les troupeaux dérobés dans une grotte de la montagne qui est appelée leur prison secrète, *vavra*, ou l'enclos de la vache, *vraja*, ou parfois en une phrase significative *gavyam ūrvam*, littéralement l'étendue bovine ou, avec l'autre sens de *go*, l'«étendue lumineuse», le vaste trésor des troupeaux brillants. Pour recouvrer ce trésor perdu, le sacrifice doit être accompli ; les Angiras ou plutôt Brihaspati et les Angiras ont à chanter le mot véridique, le *mantra* ; Sarama, le lévrier céleste, doit découvrir les vaches dans l'ancre des Panis. Indra, fort avec le vin Soma et les Angiras, les voyants, ses compagnons, doit suivre la trace, entrer dans l'ancre ou enfoncer avec violence les places fortes de la montagne, vaincre les Panis et amener vers les hauteurs les troupeaux délivrés.

Commençons par noter certains faits qui ne sont pas à négliger pour déterminer l'interprétation de cette parabole ou de ce mythe. Tout d'abord, la légende, malgré la précision de ses images, n'est pas encore dans le Véda une simple tradition mythologique ; elle y est employée avec une certaine liberté ou fluidité qui trahit l'image significative derrière la tradition sacrée. Souvent elle est dépouillée de l'aspect mythologique et appliquée au besoin personnel ou à l'aspiration du chantre. Car il s'agit d'une action dont Indra est toujours capable. Bien qu'il l'ait faite une fois pour toutes comme type, au moyen des Angiras, néanmoins il répète continuellement le type maintenant comme avant, il est continuellement le chercheur des vaches, *gaveshana*, et le restaurateur du trésor volé.

Parfois nous avons simplement le vol des vaches et leur recouvrement par Indra sans aucune référence à Sarama, aux Angiras ou aux Panis. Mais ce n'est pas toujours Indra qui recouvre les troupeaux. Il y a notamment un hymne à Agni, le second du V^e mandala, un hymne des Atris, dans lequel le chantre applique à lui-même l'image des vaches volées en des termes qui trahissent clairement leur symbolisme. Agni, longtemps retenu dans son sein par la Terre Mère, qui ne veut pas le donner au Père le Ciel, et retenu caché en elle aussi longtemps qu'elle est comprimée dans une forme limitée (*peshi*), naît enfin lorsqu'elle devient grande et vaste (*mahishi*).

La naissance d'Agni est associée à une manifestation ou vision des troupeaux lumineux. «J'ai vu au loin dans un champ quelqu'un qui façonnait ses armes, qui était pourvu de défenses en or et qui avait un teint éclatant et pur ; je lui donne l'Amrita (l'essence immortelle, le Soma) en portions séparées ; que me feront-ils ceux qui n'ont pas Indra et qui n'ont pas le Mot ? J'ai vu dans le champ comme un heureux troupeau défilant sans répit, nombreux, brillant ; ils ne les ont pas capturées, car *il* était né ; même celles [les vaches] qui étaient vieilles, redeviennent jeunes.» Mais si ces Dasyous qui n'ont ni Indra ni le Mot sont à présent incapables de s'emparer des troupeaux brillants, il en était autrement avant la naissance de cette divinité lumineuse et redoutable. «Qui étaient ceux qui séparèrent ma force (*maryakam*, ma troupe d'hommes, mes héros, *vîra*), des vaches ? Car ils [mes hommes] n'avaient pas un guerrier, un protecteur des vaches. Que ceux qui me les ont prises, les relâchent ; il sait et vient, nous amenant le bétail.»

Nous ne devons pas hésiter à nous demander ce que sont ces troupeaux brillants, ces vaches qui étaient vieilles et redeviennent jeunes. Certainement ce ne sont pas des troupeaux matériels, pas plus qu'il n'y a un champ terrestre au bord de la Yamuna ou du Jhelum qui serait la scène de cette vision magnifique du dieu guerrier aux défenses d'or et des troupeaux du bétail brillant. Ce sont les troupeaux d'une aurore physique ou de l'Aurore divine et les termes employés s'ajustent mal avec la première interprétation ; cette vision mystique est sûrement une image de l'illumination divine. Il s'agit des irradiations que les pouvoirs de l'obscurité ont dérobées et qui sont à présent recouvrées divinement, non pas par le dieu du feu physique, mais par la Force flamboyante qui était enfouie dans la petitesse de l'existence matérielle et qui est maintenant libérée dans les clartés d'une action mentale illuminée.

Indra, dans ce cas, n'est pas l'unique dieu qui sache enfoncer la caverne ténébreuse et rétablir les irradiations perdues. Il y a d'autres déités auxquelles divers hymnes attribuent cette grande victoire. Usha est l'une d'entre elles, l'Aurore divine, mère de ces troupeaux, «Véridiques avec les dieux qui sont véridiques, grande avec les dieux qui sont

grands, divinité sacrificielle avec les dieux sacrificiels, elle enfonce les places fortes, elle libère les troupeaux brillants ; les vaches beuglent après l'Aurore.» Agni est une autre de ces déités ; parfois il lutte seul comme nous l'avons déjà vu, parfois aux côtés d'Indra. «Vous deux avez conquis les vaches, ô Indra, ô Agni !» (II, 60, 2) ; ou, encore, avec Sonia : «O Agni et Soma ! cette puissance héroïque qui est vôtre fut rendue consciente quand vous dérobatés les vaches aux Panis» (I, 93, 3). Ailleurs Soma est associé à Indra dans cette victoire : «Ce dieu né par la force, avec Indra comme compagnon, arrêta le Pani» et accomplit tous les exploits des dieux en lutte contre les Dasyous (VI, 44, 22). Le même exploit est inscrit à l'actif des Ashwins au vers VI, 62, i : «Vous deux ouvrez les portes de l'enclos solide plein de bétail», ainsi qu'au vers I, 112, 18 : «O Angiras ! [les jumeaux Ashwins sont parfois réunis dans une seule appellation], vous deux vous vous délectez par la pensée et entrez les premiers dans l'ouverture du flot des vaches», où le sens est de toute évidence le fleuve, ou l'océan de lumière libéré et débordant.

Brihaspati est plus souvent le héros de cette victoire, «Brihaspati, venant le premier à naître de la Grande Lumière dans l'éther suprême, né multiple, ayant sept bouches et sept rayons, dissipa l'obscurité ; avec son armée qui possède le Stubh et la Rik, il mit Vala en pièces par son cri. Criant, Brihaspati mena vers les hauteurs les troupeaux brillants qui font prospérer l'offrande et ils beuglèrent en guise de réponse» (IV, 50). De nouveau, aux vers VI, 73, i et 3 : «Brihaspati, le destructeur de la montagne, le premier né, l'Angiras... Brihaspati conquiert les trésors (*vasûni*) ; ce dieu conquiert de grands enclos pleins de bétail.» Les Maruts également, chantres de la Rik comme Brihaspati, sont associés, bien que moins directement, à cette action divine. «Celui que vous nourrissez, ô Maruts, enfoncera l'enclos» (VI, 68, 8), et ailleurs il est parlé des vaches des Maruts (I, 38, i). Pushan, le Nourricier, une forme du dieu solaire, est aussi invoqué pour la quête et le recouvrement du bétail volé (VI, 54) : «Que Pushan suive notre troupeau, qu'il protège nos coursiers de combat... ; Pushan, va poursuivre le troupeau... Qu'il nous ramène ce qui était perdu.» Même Sarasvatî devient un

destructeur des Panis et dans l'hymne de Madhuchchandas (I, n, 5), nous trouvons cette image remarquable : «O Seigneur de la foudre ! tu as vraiment découvert la cachette du Vala des vaches ; les dieux, intrépides, entrèrent en se hâtant [ou, en déployant leur force] en toi».

Ces variantes contiennent-elles un sens déterminé qui les relie dans une idée unique et cohérente ? Ou est-ce au hasard que les Rishis invoquent tantôt telle déité et tantôt une autre dans la recherche et le combat pour leur bétail perdu ? Si nous consentons à prendre les idées du Véda comme un tout au lieu de nous égarer dans le jeu des détails isolés, nous trouverons une réponse très simple et très suffisante. Cette affaire des troupeaux perdus n'est qu'une partie de tout un système de symboles et d'images connexes. Ces troupeaux sont recouverts au moyen du sacrifice, et le dieu ardent, Agni, est la flamme, le pouvoir et le prêtre du sacrifice ; au moyen du Mot — et Brihaspati est le père du Mot, les Maruts ses chantres ou Brahmas (*brahmâno marutak*), Saraswati son inspiration ; au moyen du Vin — et Soma est le dieu du Vin que les Ashwins cherchent, découvrent, donnent et boivent... Ces troupeaux sont ceux de la Lumière et la Lumière vient par l'Aurore et par le Soleil dont Pushan est une forme. Finalement, Indra est la tête de tous ces dieux, seigneur de la lumière, roi du ciel lumineux appelé Swar, il est, disons-nous, la Pensée lumineuse ou divine ; en lui tous les dieux entrent et prennent part au dévoilement de la lumière cachée. On peut voir ainsi qu'il y a un parfait à-propos dans l'attribution d'une seule et même victoire à ces différentes déités et dans l'image employée par Madhuchchandas qui fait entrer les dieux dans Indra pour la lutte contre Vala. Rien n'est laissé au hasard ou à la merci d'un foisonnement confus d'idées. Le Véda est beau et parfait dans son unité et sa cohérence.

De plus, la conquête de la Lumière n'est encore qu'une partie de la grande action du sacrifice védique. Par celui-ci les dieux doivent conquérir toutes les faveurs (*vishvâ vârâ*) qui sont nécessaires pour la conquête de l'immortalité et le jaillissement des illuminations cachées n'est qu'une seule de ces faveurs. La Force, le Cheval, sont aussi nécessaires que la Lumière, la Vache ; non seulement Vala doit être capturé et la

lumière enlevée à son étreinte jalouse, mais Vritra doit être terrassé et les eaux délivrées ; l'apparition des troupeaux brillants signifie le lever de l'Aurore et du Soleil ; cela aussi est incomplet sans le sacrifice, le feu, le vin. Toutes ces choses sont différents éléments d'une seule action, mentionnés tantôt par groupe, tantôt séparément, parfois ensemble comme s'ils appartenaient à une action unique, une grande conquête totale. Et le résultat de leur possession est la révélation de la Vérité immense et la conquête de Swar, le monde lumineux, souvent appelé l'autre vaste monde, *urum u iokam* ou simplement *u lokam*. Nous devons saisir d'abord cette unité si nous voulons comprendre l'introduction séparée de ces symboles dans les divers passages du Rig-Véda.

Ainsi, au vers VI, 73 déjà cité, nous avons un court hymne de trois stances dans lequel ces symboles sont succinctement réunis dans leur unité ; on pourrait presque le définir comme un des hymnes mnémoniques qui, dans le Véda, servent à rappeler l'unité de sa signification et de son symbolisme. «Celui qui est le destructeur de la Montagne, le premier-né, en possession de la Vérité, Brihaspati, l'Angiras ; celui qui donne l'oblation, qui emplit les deux mondes, qui habite la chaleur et la lumière [du soleil], notre père, mugit avec force comme le Taureau, vers les deux firmaments ; Brihaspati qui, pour l'homme dans son voyage, a fait cet autre monde à la demande des dieux, détruisant les forces de Vritra, enfonce les cités, conquérant et dominant adversaires et ennemis dans ses combats. Brihaspati conquiert pour lui les trésors, ce dieu gagne de grands enclos pleins de bétail, poursuivant la conquête du monde de Swar, inattaquable ; Brihaspati abat l'Ennemi avec les hymnes d'illumination [*arkaih*]». On aperçoit ici d'emblée l'unité de ce symbolisme aux aspects multiples,

Un autre passage d'un langage plus mystique introduit l'idée de l'aurore et de la restauration ou renaissance de la lumière dans le soleil, idées qui ne sont pas expressément mentionnées dans le court hymne à Brihaspati. Il figure dans la louange du Soma dont nous avons cité la phrase liminaire, VI, 44, 22 : «Ce dieu né de la force avec Indra comme compagnon arrêta le Pani ; ce fut lui qui arracha de son propre père

infortuné [l'être divisé] ses armes de combat et ses formes de connaissance (*mâyâh*), ce fut lui qui fit les Aurores glorieuses dans leur seigneur, ce fut lui qui créa dans le Soleil la Lumière interne, ce fut lui qui trouva le triple principe [d'immortalité] dans le ciel, dans ses régions de splendeur [les trois mondes de Swar] et dans les trois mondes, l'immortalité cachée [ceci est l'offrande de l'Amrita en portions séparées à laquelle fait allusion l'hymne des Atris à Agni, la triple offrande du Soma donnée aux trois niveaux, *trishu sânushu* : corps, vie et pensée] ; ce fut lui qui édifia grandement le ciel et la terre, lui qui construisit le chariot aux sept rayons, lui qui conserva avec sa force le produit mûr [du *madhu* ou *ghritd*] dans les vaches, la fontaine même des dix mouvements ».

Il me semble vraiment étonnant que tant d'esprits aiguisés et fins aient pu lire les hymnes pareils sans réaliser qu'ils sont les poèmes sacrés d'auteurs symbolistes et mystiques et non de barbares adorateurs de la Nature ou de grossiers envahisseurs aryens en lutte avec les Dravidiens civilisés et védantiques.

Parcourons maintenant rapidement quelques autres passages dans lesquels ces symboles sont davantage éparpillés. D'abord, nous constatons que, dans l'image de l'enclos ou caverne de la montagne, la Vache et le Cheval sont comme ailleurs associés. Nous avons vu qu'il est fait appel à Pushan pour rechercher les vaches et protéger les chevaux. Les deux formes de la richesse de l'Aryen qui sont constamment à la merci des maraudeurs ? Voyons cela. «Ainsi, dans ton extase du Soma, tu as enfoncé, ô héros [Indra], l'enclos de la Vache et du Cheval, comme une cité» (VIII, 32, 5). «Délivre pour nous les milliers de Vaches et de Chevaux » (VIII, 34). «Ce que tu as gardé, ô Indra ! La Vache et le Cheval et la jouissance impérissable, confirme-le dans le sacrificateur et non dans le Pani ; celui qui reste assoupi, n'accomplissant pas la tâche et ne recherchant pas les dieux, laisse-le périr par ses propres impulsions, après quoi confirme perpétuellement [en nous] la richesse qui doit augmenter» (VIII, 97, 2 et 3). Dans un autre hymne il est dit que les Panis retiennent la richesse des vaches et des chevaux. Ce sont toujours ces forces qui reçoivent la richesse convoitée mais ne l'utilisent pas, préférant

sommeiller, évitant l'action divine (*vrata*) ; ce sont ces forces qui doivent périr ou être conquises avant que la richesse puisse être possédée en sécurité par le sacrificateur. Et toujours la Vache et le Cheval représentent une richesse cachée et emprisonnée que doit découvrir et libérer une puissance divine.

A la conquête des troupeaux brillants est aussi associée la conquête, la naissance ou l'illumination de l'Aurore et du Soleil, mais ceci est un point dont nous aurons à examiner la signification dans un autre chapitre. Associées aux Troupeaux, à l'Aurore et au Soleil, il y a les Eaux, car la destruction de Vritra avec la libération des Eaux et la défaite de Vala avec la libération des troupeaux sont deux mythes connexes et qui vont de pair. Même certains passages, tels que le vers I, 32, 4, représentent la destruction de Vritra comme le préliminaire à la naissance du Soleil, de l'Aurore et du Ciel, et d'autres passages présentent l'ouverture de la Montagne comme le préliminaire de l'écoulement des Eaux. Pour la connexion générale, notons les passages suivants : VII, 90, 4 : «Les Aurores jaillirent, parfaites dans leur rayonnement et intactes ; méditant, ils [les Angiras] trouvèrent la vaste Lumière, ceux qui désirèrent ouvrirent l'étendue des vaches et pour eux les eaux s'écoulèrent du ciel» ; I, 72, 8 : «Par la pensée juste les sept Puissants du ciel [les sept rivières] connurent la vérité et ils connurent les portes de la félicité ; Sarama trouva la forte étendue des vaches et la créature humaine s'en réjouit» ; I, 100, 18, au sujet d'Indra et des Maruts : «avec ses compagnons brillants, il conquiert le champ, conquiert le Soleil, conquiert les eaux» ; V, 14, 4, au sujet d'Agni : «Agni une fois né, jaillit avec éclat, abattant les Dasyous, par la Lumière, l'Obscurité ; il trouva les vaches, les eaux et Swar» ; VI, 60, 2, au sujet d'Indra et d'Agni : «Vous deux avez conquis les vaches, les eaux, Swar, les aurores qui avaient été dérobées ; ô Indra ! ô Agni ! tu as uni [à nous] les régions, Swar, les aurores brillantes, les eaux et les vaches» ; I, 32, 12, au sujet d'Indra : «O héros ! tu as conquis la vache, tu as conquis le Soma, tu as permis aux sept rivières de s'écouler.»

Dans ce dernier passage, nous voyons Soma associé aux vaches parmi les conquêtes d'Indra. Habituellement, l'ivresse

de Soma est la force dans laquelle Indra conquiert les vaches ; par exemple au vers III, 43, 7 : le Soma, «dans l'ivresse duquel tu as enfoncé l'enclos des vaches» ; II, 15, 8 : «Lui, chanté par les Angiras, brisa Vala et jeta à bas les places fortes de la montagne ; il rompit leurs obstacles artificiels ; ces choses Indra les fit dans l'ivresse du Soma. » Toutefois, l'opération est parfois inversée, et c'est la Lumière qui apporte la félicité du vin Soma ou ils viennent ensemble comme dans le vers I, 62, 5 : «Chanté par les Angiras, ô réalisateur des œuvres, tu ouvres les aurores avec [ou par] le Soleil et avec [ou par] les vaches le Soma.»

Agni est aussi, comme le Soma, un élément indispensable du sacrifice et c'est pourquoi nous trouvons Agni mentionné également dans ces formules d'association, comme au vers VII, 99, 4 : «Vous avez fait cet autre vaste monde en vue [comme but] du sacrifice, amenant à l'existence le Soleil et l'Aurore et Agni» ; nous avons la même formule au vers III, 31 avec, en plus, le Sentier, et au vers VII, 44, 3 avec, en plus, la Vache.

Ces exemples font apparaître combien étroite est la connexion entre chacun des différents symboles et paraboles du Véda, aussi nous manquerions la voie à suivre pour une interprétation exacte si nous traitons la légende des Angiras et des Panis comme un mythe à interpréter isolément à notre fantaisie sans un regard attentif sur sa situation dans la pensée générale du Véda et sans la lumière que projette cette pensée sur le langage figuré dans lequel la légende est rapportée.

8. Le soleil perdu et les vaches perdues

La conquête ou le recouvrement du Soleil et de l'Aurore est l'objet de fréquentes allusions dans les hymnes du Rig-Véda. Il s'agit tantôt de la découverte de Surya, tantôt de la découverte ou conquête de Swar, le monde de Surya. Sayana prend, il est vrai, le mot Swar comme synonyme de Surya ; mais, d'après plusieurs passages, il est tout à fait clair que Swar est le nom d'un monde, ou Ciel suprême, au-delà du ciel et de la terre ordinaires. Parfois même, ce mot désigne la lumière solaire propre à Surya et au monde qui est formé par son illumination. Nous avons vu que les eaux qui descendent du Ciel, ou qui sont conquises et trouvées bonnes par Indra et les mortels qu'il favorise, sont décrites comme *svarvatîh apah*. Sayana, prenant *apah* pour des eaux matérielles, était obligé de trouver un autre sens pour *svarvatîh* et il déclare que ce mot signifie *saranavatîh*, mouvantes ; mais c'est là un sens manifestement forcé que le mot lui-même ne suggère pas et qu'il peut difficilement supporter. La foudre d'Indra est appelée la pierre céleste, *svaryam askmânam* ; sa lumière, autrement dit, est celle qui émane de ce monde de splendeurs solaires. Indra lui-même est *svarpati*, le maître de Swar₃ du monde lumineux.

Or, de même que la découverte et le recouvrement des Vaches sont habituellement décrits comme l'œuvre d'Indra, souvent avec l'aide des Rishis Angiras et au moyen du *mantra*

et du sacrifice, d'Agni et de Soma, semblablement, la découverte et le recouvrement du Soleil sont attribués aux mêmes agents. De plus, les deux actions sont continuellement associées l'une à l'autre. Il me semble que nous avons dans le Véda lui-même une évidence surabondante que toutes ces choses constituent une seule grande action dont elles sont des parties. Les Vaches sont les rayons cachés de l'Aurore ou de Surya ; leur délivrance hors des ténèbres amène ou indique le lever du soleil qui était caché dans ces ténèbres ; ceci est encore la condition de la conquête de Swar, le monde suprême de Lumière, toujours au moyen du sacrifice, de ses circonstances et de ses dieux tutélaires. C'est ce qui, à mon avis, découle sans aucun doute du langage même du Véda \ mais il en résulte aussi que ce Soleil est un symbole du divin Pouvoir d'illumination, Swar, le monde de la Vérité divine, et que la conquête de cette Vérité divine est le but réel des Rishis védiques et le sujet de leurs hymnes. Je vais maintenant examiner aussi rapidement que possible les preuves qui indiquent cette conclusion.

D'abord et avant tout, on constate que Swar et Surya sont, dans la pensée des Rishis védiques, des conceptions différentes mais toujours étroitement connexes. On a par exemple le vers de Bharadwaja dans son hymne à Soma et à Indra (I, 72, i) : «Vous avez trouvé le Soleil, vous avez trouvé Swar, vous avez détruit toutes les ténèbres et toutes les limitations» ; et, dans un hymne à Indra (V, 16) où Vamadēva célèbre cette réalisation d'Indra et des Angiras : «Quand par les hymnes d'illumination (*arkaih*) Swar fut trouvé, entièrement visible, quand ils [les Angîras] firent luire la grande lumière hors de la nuit, il [Indra] rendit les ténèbres chancelantes [c'est-à-dire : lâchant leur ferme appui] de sorte que les hommes puissent avoir la vision. » On voit dans le premier passage que Swar et Surya sont différents l'un de l'autre et que Swar n'est pas seulement un autre nom pour Surya ; mais en même temps la découverte de Swar et la découverte de Surya sont représentées comme étroitement connexes et en réalité comme un seul mouvement, et le résultat est la destruction de toutes les ténèbres et limitations. Ainsi, dans le second passage, la découverte ou l'apparition de

Swar est associée avec le rayonnement d'une grande lumière hors des ténèbres, rayonnement que des passages similaires nous montrent comme étant le recouvrement par les Angiras, du Soleil qui était caché dans les ténèbres. Surya est trouvé par les Angiras grâce au pouvoir de leurs hymnes ou *mantras* véridiques ; Swar est aussi trouvé et rendu visible par les hymnes des Angiras, *arkaih*. D'après cela il est clair que la substance de Swar est une grande lumière et que cette lumière est la lumière de Surya, le Soleil.

On pourrait encore supposer que Swar est un mot qui désigne le soleil, la lumière ou le ciel, s'il ne ressortait pas clairement, d'autres passages, que c'est le nom d'un monde. On y fait fréquemment allusion comme à un monde par-delà le Rodasi¹, par-delà ciel et terre, qui d'ailleurs est appelé le vaste monde, *uni loka*, ou le vaste autre monde, *uru u loka*, ou simplement ce (autre) monde, *u loka*. Ce monde est décrit comme étant un monde de vaste lumière complètement exempt de peur, où les Vaches, les rayons de Surya, s'ébattent librement. Ainsi, au vers VI, 47, 8, nous avons : «Toi dans ta connaissance, tu nous conduis au vaste monde, Swar lui-même, la Lumière qui est libre de la peur, où l'être est heureux», *svaṛ jyotir abhayam svasti*. Au vers III, 2, 6, Agni Vaishwanara est décrit comme remplissant la terre et le ciel et le vaste Swar, *a rodasi aprinadâ svaṛ mahat* ; de même Vasishtha dit aussi dans son hymne à Vishnu, VII, 99, « Tu supportas fermement, ô Vishnu ! Cette terre et le ciel et maintiens la terre tout autour avec les rayons [de Surya]. Vous deux avez créé pour le sacrifice [c'est-à-dire comme son résultat] l'autre vaste monde (*urum u lokam*), amenant à l'existence le Soleil, l'Aurore et Agni ». Dans ce passage nous voyons de nouveau l'étroite connexion de Swar, le vaste monde, avec la naissance ou apparition du Soleil et de l'Aurore. Swar est décrit comme étant le résultat du sacrifice, la fin de notre pèlerinage, la vaste demeure où l'on parvient, l'autre monde qu'atteignent ceux qui font bien les actes du sacrifice, *sukntâm u lokam*. Agni va comme un envoyé entre terre et ciel et embrasse alors de son être cette vaste demeure,

¹ Le Ciel et la Terre (N, d. T.).

kshayam brihantampari bhûshati (III, 3, 2). C'est un monde de félicité et la plénitude de toutes les richesses auxquelles aspire le Rishi védique : «Celui pour qui, parce qu'il faisait bien ses tâches, ô Agni Jatavédas, tu voulus faire cet autre monde de béatitude, parvient à une félicité où abondent Chevaux, Soleils, Héros, Vaches, existence bienheureuse» (III, 4, n). Et c'est par la Lumière que cette Béatitude est atteinte ; c'est en donnant Naissance au Soleil et à l'Aurore et aux Jours que les Angiras y parviennent pour la race humaine qui désire. «Indra qui obtint Swar, donnant naissance aux jours, a conquis par ceux qui désirent [*uskigbhih*, un mot employé comme *nr'i* pour désigner les hommes et les dieux mais qui, comme *nr'i*, indique parfois spécialement les Angiras] les armées qu'il attaque et il a fait luire au-dehors pour l'homme la vision des jours (*ketum ahnâm*) et formé la Lumière pour la grande béatitude», *avindaj jyotir brihate ranâya*.

Tout cela peut très bien être interprété, aussi loin que vont ce passage et d'autres qui sont isolés, comme une conception pareille à celle des Peaux-Rouges, d'un monde physique au-delà du ciel et de la terre, un monde créé hors des rayons du soleil, dans lequel l'être humain, libre de la peur et de la limitation — c'est un vaste monde — trouve ses désirs satisfaits et possède un nombre tout à fait illimité de chevaux, de vaches, de fils et de serviteurs. Mais nous avons commencé à donner la preuve qu'il n'en est pas ainsi, que ce vaste monde, *brihad dyau* ou *Swar*, que nous devons atteindre en passant au-delà du ciel et de la terre — car c'est ce qui est dit plus d'une fois, par exemple, I, 36, 8 : «Les Humains (*manushah*) tuant le Dissimulateur ont passé au-delà de la terre et du ciel et firent leur demeure de ce vaste monde¹ —, que cette vastitude supra-céleste, cette lumière illimitée est, au contraire, un ciel supramental, le ciel de la Vérité supramentale, de l'immortelle Béatitude, et que cette lumière, qui est sa substance et constitue sa réalité, est la lumière de la Vérité, Mais il suffit pour le moment de souligner que c'est un ciel caché à nos yeux par une certaine obscurité, qu'il doit être trouvé et rendu visible, découverte et vision qui dépendent de la naissance de

¹ ghnanto vritam ataran rodasi ubhe apa uru kshayâya chakrire.

l'Aurore (du lever du Soleil), de la montée des Troupeaux solaires hors de leur caverne secrète. Les âmes que le sacrifice favorise deviennent *svardrig* et *svarvid*, voyants de Swar et découvreurs ou connaisseurs de Swar ; car *md* est une racine signifiant à la fois trouver ou obtenir et connaître. Dans un ou deux passages, *jnâ*, la racine la moins ambiguë, lui est substitué et le Vêda parle même de faire connaître la lumière hors des ténèbres. Cette question de la nature de Swar, ou vaste monde, est d'une suprême importance pour l'interprétation du Vêda, car sur elle tourne toute la différence entre la théorie d'un hymnaire de barbares et la théorie d'un livre de connaissance antique, un véritable Vêda. Pour traiter le sujet à fond, il faudrait discuter les quelque cent passages et davantage qui parlent de ce vaste monde, ce qui excéderait largement l'espace de ces chapitres. Nous aurons toutefois à revenir sur cette question en parlant notamment de l'hymne Angirasa.

La naissance du Soleil et de l'Aurore doit par conséquent être regardée comme la condition qui permet de voir ou d'atteindre Swar, et c'est ce qui explique l'immense importance attachée dans le Vêda à cette légende ou image et à la conception de la lumière allumée, découverte, amenée à l'existence hors des ténèbres par l'hymne véridique, le *satya mantra*. C'est ce qui est accompli par Indra et les Angiras, et nombreux sont les passages qui y font allusion. Indra et les Angiras sont décrits comme trouvant Swar ou le Soleil, *avidat*, l'allumant ou le faisant luire, *arochayat*, l'amenant à l'existence, *ajanayat* (nous devons nous rappeler que dans le Vêda la manifestation des dieux dans le sacrifice est constamment décrite comme étant leur naissance), le conquérant et le possédant, *sanat*. Souvent, il est vrai, seul Indra est mentionné. C'est lui qui fait sortir la lumière des nuits et donne naissance au Soleil₃ *Kshapâm vastâ janitâ sûryasya* (III, 49, 4), lui qui a donné naissance au Soleil et à l'Aurore (II, 12, 7), ou, dans une phrase plus ample, donne naissance à la fois au Soleil et au Ciel et à l'Aurore (VI, 30, 5). Par son éclat il illumine l'Aurore, par son éclat il fait flamboyer le Soleil, *haryanu ushasam archayah sûryam haryanu arochayah* (III, 44, 2). Tels sont ses grands exploits *jajâna sûryam ushasam*

sudansâh (III, 32, 8), de sorte qu'avec ses compagnons brillants il conquiert la possession du champ (celui-ci n'est-il pas le champ dans lequel les Atris virent les vaches brillantes ?), conquiert le soleil, conquiert les eaux¹ (I, 100, 18). C'est également lui qui conquiert Swar, *svarsha*, comme nous avons vu, en donnant naissance aux jours. Dans des passages isolés on pourrait prendre cette naissance du Soleil comme se rapportant à la création originelle du soleil par les dieux, mais il en va autrement lorsqu'on rapproche ces passages et d'autres. Cette naissance est sa naissance en conjonction avec l'Aurore, sa naissance hors de la Nuit. C'est par le sacrifice qu'a lieu cette naissance : *Indrah suyajna ushasah svar janat* (II, ai, 4). « Indra sacrifiant bien donna naissance aux Aurores et à Swar » ; c'est avec une aide humaine que la chose se fait, *asmakëbhir nribhir sūryam sanat*, par nos «hommes» il conquiert le soleil (I, 100, 6) ; et dans de nombreux hymnes la chose est décrite comme le résultat des actions des Angiras et associée avec la libération des vaches et la destruction de la montagne.

C'est cette circonstance parmi d'autres qui nous empêche de prendre, comme on aurait pu le faire, la naissance ou la découverte du Soleil comme une simple description du ciel (Indra) retrouvant chaque jour le soleil à l'aurore. Quand on dit qu'il trouve la lumière jusque dans l'obscurité totale *so andhe chit tamasi jyotir vidât*, il est évident qu'on se réfère à la même lumière que trouvèrent Agni et Sonia, une lumière unique pour toutes ces créatures, *avindatam jyotir ekam bahubhyah*, lorsqu'ils dérobèrent les vaches aux Panis (I, 93, 4), «la lumière vigilante que firent naître ceux qui font croître la Vérité, un dieu pour le dieu» (VIII, 89, i), la lumière secrète (*gudham jyotih*) que les pères, les Angiras, trouvèrent lorsqu'ils firent naître l'Aurore par leurs mantras véridiques. C'est ce dont il s'agit dans l'hymne mystique à tous les dieux (VIII, 29, i) attribué à Manu Vaivaswata ou à Kashyapa et qui dit : «Certains d'entre eux chantant la Rik conçurent le Saman et avec celui-ci firent luire le soleil.» Ce fait n'est pas présenté comme étant antérieur à la création, celle de l'homme, car le

¹ sanat kshelmm sakhikih svitnyebhih sanat sūrayatn sanad apah suvajrah.

vers VIII, 91, i, dit : «Les dieux qui grandissent par notre obéissance et qui furent jadis, sans blâme, eux, pour l'homme entouré [par les pouvoirs des ténèbres] firent luire l'Aurore par le Soleil.» C'est la découverte du Soleil qui demeurait dans l'obscurité, par les Angiras, au moyen de leur sacrifice de dix mois. Quelle que puisse avoir été l'origine de l'image ou légende, elle est ancienne et très répandue et elle suppose une longue obscurité du Soleil durant laquelle l'homme était plongé dans l'obscurité. On ne la trouve pas seulement parmi les Aryens de l'Inde, mais aussi parmi les Mayas d'Amérique dont la civilisation est d'un type plus grossier et peut-être plus récent de la culture égyptienne ; là également on trouve la même légende du Soleil caché pendant plusieurs mois dans les ténèbres et redécouvert par les hymnes et les prières des Sages (les Rishis Angiras ?). Dans le Véda, le recouvrement de la Lumière est d'abord effectué par les Angiras, les sept sages, les anciens pères des hommes, et elle est ensuite constamment répétée dans l'expérience humaine par leur entremise.

Il ressort de cette analyse que la légende du Soleil perdu, et sa récupération par le sacrifice et le *mantra* et la légende des Vaches perdues et leur récupération également par le *montra*, réalisées toutes deux par Indra et les Angiras, ne sont pas deux mythes différents, elles n'en font qu'un. Nous avons déjà affirmé cette identité en discutant les relations des Vaches et de l'Aurore. Les Vaches sont les rayons de l'Aurore, les troupeaux du Soleil et non du bétail physique. Les Vaches perdues sont les rayons perdus du Soleil ; leur récupération est le prélude à la récupération du soleil perdu. Mais il est nécessaire maintenant de mettre cette identité à l'abri de tout doute possible par un clair relevé du Véda lui-même.

Car le Véda nous dit explicitement que les vaches sont la Lumière et l'enclos dans lequel elles sont cachées l'obscurité. Nous avons le passage déjà cité (I, 92, 4), dans lequel le caractère purement métaphorique des vaches et de l'enclos est indiqué : « l'Aurore ouvrit les ténèbres comme l'enclos de la vache », nous avons aussi la constante connexion de l'image de la récupération des vaches avec la découverte de la lumière comme au vers I, 93, 3 : « Vous deux avez dérobé les vaches aux Panis... vous avez trouvé l'unique lumière pour

beaucoup d'êtres », ou, au vers II, 24, 3 : «Telle est la tâche à accomplir pour le plus divin des dieux ; les places fortes furent jetées à bas, les places fortifiées furent rendues faibles ; Brihaspati conduisit en haut les vaches [rayons], par l'hymne (*brahmana*) il brisa Vala, il cacha les ténèbres et il rendit Swar visible». On nous dit également (V, 31, 3) qu'« II poussa en avant les bonnes laitières dans l'enclos caché et il ouvrit avec la Lumière les ténèbres qui cachaient tout». Au cas où quelqu'un nous rétorquerait qu'il n'y a pas de connexion dans le Véda entre un membre de phrase et un autre et que les Rishis, avec une pensée joyeusement libérée des liens du sens et de la raison, sautent de la Vache au Soleil et des ténèbres à l'ancre des Dravidiens, nous avons en réponse l'absolue identification au vers I, 33, 10 : «Indra le Taureau fit de la foudre son allié » ou peut-être « l'ajusta (*yujanî*), lui par la Lumière fit la traite des rayons [vaches] hors des ténèbres», — nous devons nous rappeler que la foudre est le *svarya ashmâ* et recèle la lumière de Swar, — et encore au vers IV, 51, 2, où il est question des Panis : «Se changeant en une aurore pure et purifiante, elles (les Aurores) ouvrirent les portes de l'enclos, celles mêmes des ténèbres», *vrajasya tamaso duârâ*. Si nous persistons, en face de tous ces passages, à faire un mythe historique des Vaches et des Panis, ce sera parce que nous sommes bien décidés à donner ce sens au Véda et en dépit de son évidence même. Sinon nous devons admettre que cette suprême richesse cachée des Panis, *nidhih panînâm paramam guhâhitam.*, n'est pas une richesse faite de troupeaux terrestres, mais, comme l'exprime clairement Puruchchêpa Daivodasi (I, 130, 3), est «le trésor du ciel caché dans la caverne secrète comme le petit de l'Oiseau, dans la roche infinie, comme un enclos des vaches»¹.

Nombreux sont les passages dans lesquels apparaît la connexion des deux légendes ou leur identité. Je n'en citerai que quelques-uns qui sont typiques. Nous avons dans un des hymnes qui parlent longuement de cette légende (I, 62), «O Indra ! ô Puissant ! Toi avec les Dashagwas [les Angiras], tu déchiras Vala avec ton cri ; célébré par les Angiras, tu fis

¹ avîndad divo nihitam guha. nidhim ver na garbham parivitam ashanani anante antar ashmani, vrajam vajri gavâm îva sishasan.

ouvrir les Aurores avec le Soleil et avec les Vaches le Soma». Nous avons (VI, 17, 3) : «Ecoute l'hymne et grandis par les mots ; rends manifeste le Soleil, abats l'ennemi, tire au-dehors les Vaches, ô Indra !». Nous lisons au vers VII, 98, 5 : «Toute cette richesse en vaches que tu vois autour de toi par l'œil du Soleil est tienne, tu es le seul Seigneur des vaches, ô Indra !» (*gavâm asi gopatir eka indra*), et, pour montrer de quel genre de vaches Indra est le Seigneur, nous avons au vers III, 31, un hymne sur Sarama et les Vaches : «Les victorieuses [Aurores] s'attachèrent à lui et elles connurent une grande lumière sortant des ténèbres ; connaissant, les Aurores montèrent vers lui ; Indra devint le seul Seigneur des Vaches» (*pâtir gavâm abhavad eka indrah*), et l'hymne continue en disant comment ce fut par la pensée et par la découverte du chemin complet de la Vérité que les sept sages, les Angiras, firent monter les vaches hors de leur solide prison et comment Sarama, connaissant, vint vers la caverne dans la montagne à la voix des troupeaux impérissables. Nous avons la même connexion avec les Aurores et la découverte de la grande lumière solaire de Swar au vers VII, 90, 4 : «Les Aurores firent irruption, parfaites en lumière et intactes ; méditant, ils [les Angiras] trouvèrent la Lumière étendue (*umjyotih*) ; ceux qui désirent ouvrirent l'étendue des Vaches, les eaux tombèrent du ciel sur eux.»

De même aussi au vers II, 19, 3, nous avons les Jours et le Soleil et les Vaches. «Il donna naissance au Soleil, trouva les Vaches, causant hors de la Nuit les manifestations des jours». Au vers IV, i, les Aurores et les Vaches sont identifiées : «Les bonnes laitières dont l'enclos était le rocher, les brillantes que cachait leur prison, ils menèrent en haut, les Aurores répondant à leur appel.» A moins que ceci ne signifie, comme c'est possible, que les Aurores, appelées par les Angiras «nos pères humains», qui sont mentionnés dans le vers précédent, leur amenèrent les Vaches. Ensuite, au vers VI, 17, 4, on a la démolition de l'enclos comme moyen pour le rayonnement du soleil : «Tu fis briller le Soleil et l'Aurore, brisant les places fortes ; tu fis vaciller sur sa base la grande montagne qui enveloppait les Vaches» ; et pour finir, au vers III, 39, l'identification absolue des deux images dans leur

forme légendaire : «Aucun parmi les mortels ne peut blâmer [ou comme je l'interpréteraï plutôt : aucun pouvoir mortel ne peut retenir ou empêcher] ceux-ci, nos pères qui luttèrent pour les Vaches [des Panis] ; Indra de la puissance, Indra des œuvres força pour eux les enclos des vaches solidement fermés ; quand un ami avec ses amis les Navagwas, suivant les vaches sur ses genoux, lorsque, avec les dix, les Dashagwas, Indra trouva le véritable Soleil [ou comme je le comprends, la Vérité, le Soleil] demeurant dans les ténèbres.» Le passage est décisif ; les vaches sont les Vaches des Panis que les Angiras poursuivent en entrant dans la caverne sur leurs mains et leurs genoux. Les découvreurs sont Indra et les Angiras dont on parle dans d'autres hymnes comme Navagwas et Dashagwas, et, ce qui est trouvé en pénétrant dans l'enclos des Panis dans la caverne de la montagne n'est pas la richesse volée des Aryens, mais «le soleil qui demeure dans les ténèbres».

Par conséquent, il est établi sans contestation possible que les Vaches du Véda, les vaches des Panis, les vaches qui sont volées, disputées, poursuivies, recouvrées, les vaches qui sont désirées par les Rishis, les vaches qui sont obtenues par l'hymne et le sacrifice, par le feu ardent et le rythme qui fait grandir les dieux et le Soma qui les enivre, sont des vaches symboliques, sont les vaches de la Lumière, sont, dans l'autre sens intérieur des mots védiques *go*, *usrâ*, *usriyâ*, les brillantes, les irradiations, les troupeaux du Soleil, les formes lumineuses de l'Aurore. Par cette inévitable conclusion, la pierre angulaire de l'interprétation du Véda est fermement posée loin au-dessus du grossier matérialisme d'une adoration barbare et le Véda se révèle comme une écriture symbolique, l'allégorie sacrée, soit d'un culte du Soleil ou de l'Aurore, soit d'un culte d'une Lumière supérieure et intérieure, du Soleil véritable, *satyam sūryam*, qui demeure caché dans les ténèbres de notre ignorance comme l'enfant de l'Oiseau, le divin Hamsa, dans le roc infini de cette existence matérielle, *anante antar ashmani*.

Bien que dans ce chapitre je m'en sois tenu avec quelque rigidité à l'évidence que les vaches sont la lumière du soleil caché dans les ténèbres, cependant leur connexion avec la lumière de la Vérité et le soleil de la Connaissance s'est déjà

montrée dans un ou deux vers cités. Nous verrons que lorsqu'on examine non pas des vers isolés mais des passages entiers des hymnes Angiras, l'indication donnée alors se développe en une claire certitude. Mais d'abord nous devons jeter un regard sur ces Rishis Angiras et les créatures de la caverne, les amis de l'obscurité auxquels ils reprennent les troupeaux lumineux et le Soleil perdu — les énigmatiques Panis.

9. Les pères humains

D'après leurs caractéristiques les Rishis Angiras semblent, au premier abord, indiquer qu'ils sont dans le système védique une classe de demi-dieux ; ils sont, sous leur aspect extérieur, des personnifications, ou plutôt des personnalités de la Lumière, de la Voix et de la Flamme, mais, sous leur aspect intérieur, des pouvoirs de la Vérité qui secondent les dieux dans leurs combats. Mais, même comme voyants divins, même comme fils du Ciel et héros du Seigneur, ces sages représentent une humanité qui aspire à s'élever. Ils sont, il est vrai, originellement les fils des dieux, *devaputrâh.*, enfants d'Agni, formes de Brihaspati, celui qui est né sous de nombreuses formes, et dans leur montée vers le monde de la Vérité ils sont décrits comme retournant au lieu d'où ils sont venus ; mais, même avec ces caractéristiques, ils peuvent bien être les représentants de l'âme humaine descendue, elle aussi, de ce monde et qui doit y remonter, car elle est par son origine un être spirituel, fils de l'immortalité (*amritasya putrah*), un enfant du Ciel, né au Ciel et mortel seulement dans les corps qu'il assume. Et le rôle des Rishis Angiras dans le sacrifice est le rôle dévolu aux hommes : trouver le Mot, chanter l'hymne de l'âme aux dieux, entretenir et accroître les Puissances divines par la louange, la nourriture sacrée et le Vin-Soma, amener par leur aide la naissance de l'Aurore divine, conquérir les formes lumineuses de la Vérité toute-irradiante et monter vers sa demeure secrète, lointaine et élevée.

Dans ce travail du sacrifice, les Rishis Angiras apparaissent sous une double forme¹ : les Angiras divins, *rishqyo divyâh*, qui, comme les dieux, symbolisent certains pouvoirs psychologiques et certaines actions auxquels ils président ; ensuite les pères humains, *pitaro manushyâk*, qui, comme les Riblius, décrits également comme des êtres humains, ou du moins comme des pouvoirs humains ayant conquis l'immortalité dans l'action, ont atteint le but et sont invoqués pour aider une race mortelle ultérieure dans la même réalisation divine. Si l'on met à part les derniers hymnes adressés à Yama, au dixième mandala, dans lesquels les Angiras sont appelés Barhishad Pîtris, avec les Bhrigus et Atharvans, et reçoivent leur propre part dans le sacrifice, ils sont dans le reste du Véda mentionnés aussi en termes moins précis mais par des images plus fortes et plus significatives. C'est en vue du grand voyage humain qu'ils sont invoqués, car c'est le voyage humain de l'état mortel à l'état immortel, de l'erreur à la vérité, que les Ancêtres accomplirent, ouvrant la voie à leurs descendants.

Nous trouvons cette caractéristique de leur action aux vers VII, 42 et VII, 52. Le premier de ces deux hymnes de Vasishtha est une strophe dans laquelle les dieux sont invoqués précisément pour ce grand voyage, *adhvarayajna*², le sacrifice qui voyage ou qui est un voyage vers la demeure des divinités et qui est en même temps un combat ; car le chant dit ceci : « Facile à parcourir est pour toi le chemin, ô Agni ! et connu de toi depuis longtemps. Attelle dans l'offrande du Soma tes rougeoyantes [ou très remuantes] juments qui portent le héros. Ayant pris place, Rappelle les naissances divines » (vers 2). Quel est ce chemin ? C'est le chemin entre la demeure des

¹ Il faut remarquer que les Puranas distinguent deux classes spéciales de Pîtris : les Pères divins, classe de déités, et les Ancêtres humains ; aux uns comme aux autres le *Pinda* est offert. Les Puranas, manifestement, ne font sous ce rapport que confirmer la tradition védique originelle.

² Sayana comprend *a-dhvara yajna* : le sacrifice sain et sauf ; mais l'expression « sain et sauf » ne peut jamais avoir été employée comme synonyme de sacrifice. *Adhvara* est « voyage, mouvance », en connexion avec *adhvan*, un chemin ou voyage, de l'ancienne racine « *adh* » : bouger, s'étendre, être large, compact, etc. On constate la connexion entre les deux mots *adhvan* et *adhvara* dans *adhva*, air, ciel, et *adhvara* avec le même sens. Nombreux sont les passages dans le Véda où *Vadhvara* ou *adhvara yajna* s'apparente aux idées de voyages, de progression dans la voie.

dieux et notre mortalité terrestre que descendent les dieux à travers l'antariksha, les régions vitales, jusqu'au sacrifice terrestre et que l'homme par le sacrifice remonte jusqu'à la demeure des dieux. Agni attelle ses juments, ses énergies diversement colorées ou flammes de la Force divine qu'il représente et qui portent le Héros, le pouvoir belliqueux qui est en nous et qui accomplit le voyage. Et les naissances divines sont à la fois les dieux eux-mêmes et ces manifestations de la vie divine dans l'homme, auxquelles correspond le sens védique des divinités. Que ce soit bien le sens est confirmé avec le 4^e vers : «Quand l'Hôte qui demeure dans la félicité est devenu conscient en connaissance dans la demeure pourvue de portes, du héros riche [en félicité], quand Agni est parfaitement satisfait et fermement établi dans la demeure, alors il donne le bien désirable à la créature qui effectue le voyage», ou «pour son voyage», selon une autre interprétation.

L'hymne est par conséquent une invocation à Agni en vue du voyage vers le bien suprême, la naissance divine, la félicité ; et son vers liminaire est une prière pour les conditions nécessaires du voyage, les choses dont il est dit qu'elles constituent la forme du sacrifice de pérégrination, *adhva-rasya peshah*, et parmi lesquelles vient en premier lieu la marche en avant des Angiras : «Qu'ils s'avancent les Angiras, prêtres du Mot, il s'avance le cri du ciel [ou de la chose céleste, nuage ou éclair], elles s'avancent les vaches nourricières qui répandent leurs eaux, et que soient attelées [à leur tâche] les deux pierres du pressoir — la forme du pèlerinage sacrificiel¹. » Les Angiras avec le Mot divin, le cri du Ciel qui est la voix de Swar, le ciel lumineux, et de ses éclairs jaillissant du Mot avec l'éclat du tonnerre, les eaux divines ou sept rivières que cet éclair céleste d'Indra, le maître de Swar, fait s'écouler, et avec le débordement des eaux divines le pressurage du Soma qui donne l'immortalité : tout cela constitue la forme (*peshah*) de *Yadhvara yajna*. Et sa caractéristique générale est la progression, l'avance de tous vers le divin but, comme le soulignent les trois verbes de mouvement, *nakshanta*, *vêtu*, *navanta*, et l'emphatique *pra*, en avant, qui ouvre chaque

¹ Pra brahmano angiraso nakshanta, pra krandanur nabhanyasya vetu pra dhenava udapruto navanta ujuyatam adri adhvarasya peshah.

phrase et en donne la clef.

Mais le 52^o hymne est encore plus significatif et suggestif. La première strophe dit : « O Fils de la Mère infinie (*âdityâso*), puissions-nous devenir des êtres infinis (*aditayah syârna*), puissent les Vasus protéger dans l'état divin et dans l'état mortel (*dëvatrâ martyatrâ*) : possédant, puissions-nous vous posséder, ô Mitra et Varuna, devenant puissions-nous vous devenir, ô Ciel et Terre¹ ! » Ceci signifie, de toute évidence, que nous devons posséder et devenir les infinités, ou enfants d'Aditi : les divinités *aditayah*, *âdityâso*. Mitra et Varuna, ne l'oublions pas, sont des pouvoirs de Surya Savitri, le Seigneur de la Lumière et de la Vérité. Et le troisième vers ajoute : « Puissent les Angiras qui se hâtent vers le but aller dans leur course à la félicité du divin Savitri ; et puissent notre grand Père, celui du sacrifice, et tous les dieux, n'ayant qu'une pensée, accueillir cela [cette félicité] dans le cœur.² » Ce qui précède montre clairement que les Angiras sont des voyageurs vers la lumière et la vérité de la déité solaire dont sont nées les vaches lumineuses qu'ils dérobent aux Panis ; vers la félicité qui, comme on le constate sans cesse, est fondée sur cette lumière et cette vérité. Il est tout aussi clair que ce voyage est une croissance dans la nature divine, dans l'être infini (*aditayah syâma*), dont il est dit dans cet hymne (vers 2) qu'elle vient avec la croissance de la félicité et de la paix sous l'action en nous de Mitra, de Varuna et des Vasus qui nous protègent dans l'état divin et dans l'état mortel.

Dans ces deux hymnes, les Rishis Angiras sont généralement mentionnés ; mais en d'autres on trouve des références explicites aux Pères humains qui découvrirent les premiers la Lumière, possédèrent la Pensée et le Mot et firent le voyage vers les mondes cachés de la Félicité lumineuse. A la lumière des conclusions auxquelles nous sommes arrivés, nous pouvons à présent étudier les passages les plus importants, passages profonds, beaux et transparents, dans lesquels est célébrée cette grande découverte des ancêtres humains. Nous y trouverons résumée la grande espérance que les mystiques védiques gardaient toujours devant les yeux. Ce

¹ Sanêma mitrâvaruna sananto, bhavema dyâvâprithivi bhavantah.

² Turanyavo nakskanta ratnam devasya savitur iyânâh.

voyage, cette victoire est l'antique, le primordial accomplissement donné en exemple par les Ancêtres lumineux aux mortels qui devaient leur succéder. Ce fut la conquête des pouvoirs de la Nuit environnante (*râtri pariâkmya*), Vritras, Sambaras et Valas, les Titans, Géants et Pythons : les Pouvoirs subconscients qui retiennent la lumière et la force dans leur sein, dans leurs cités de ténèbres et d'illusions, mais ne peuvent jamais les utiliser pour le bien ni ne veulent les céder à l'homme, à l'être mental. Leur ignorance, leur nature mauvaise et leur limitation ne doivent pas seulement être retranchées de nous ; elles doivent être détruites de fond en comble et contraintes à livrer le secret de la lumière, du bien et de l'infini. C'est à partir de cette mort que l'immortalité doit être conquise. Enfermées derrière cette ignorance il y a une connaissance secrète et une grande lumière de vérité ; ce mal emprisonne une réserve infinie de bien ; dans cette mort limitative gît le germe d'une immortalité sans bornes. Vala, par exemple, est le Vala des rayonnements, *valant gomantam*, son corps est fait de lumière, *govapusham valam.*, son antre, ou repaire, est une cité pleine de trésors ; ce corps doit être brisé, cette cité démantelée, ces trésors capturés. Tel est le travail proposé à l'humanité, et les Ancêtres l'ont accompli pour la race, afin que la voie puisse être connue et le but atteint par les mêmes moyens et en la compagnie des dieux de Lumière. «Qu'il y ait cette ancienne amitié entre vous autres dieux et nous comme aux temps où, avec les Angiras qui proférèrent avec justesse le Mot, tu fis tomber ce qui était édifié et abattis Vala alors qu'il se ruait contre toi, ô réalisateur des œuvres, et fis voler en éclats toutes les portes de sa Cité !» Au commencement de toutes les traditions humaines il y a cet antique souvenir. C'est Indra et le serpent Vritra ; c'est Apollon et le Python, Thor et les Géants, Sigurd et Fafner, les dieux rivaux de la mythologie celtique ; mais c'est seulement dans le Véda que nous trouvons la clef de cette conception imagée qui cache l'espoir ou la sagesse d'une humanité préhistorique.

Le premier hymne que nous allons examiner est un hymne du grand Rishi Vishwarnitra, III, 39, car il nous conduit tout droit au cœur de notre sujet. Il débute par une description de la Pensée ancestrale : *pîtiyâ dhîh* la Pensée des aïeux, qui ne

peut être que la pensée détentrice de Swar célébrée par les Atris, la pensée aux sept têtes découverte par Ayasya pour les Navagwas ; car cet hymne se trouve également en connexion avec les Angiras, les Pères : «La pensée sortant elle-même du cœur, formée dans le Stoma,¹ va vers Indra, son Seigneur. » Indra, avons-nous supposé, est la Puissance de l'Esprit lumineux, maître du monde de Lumière avec ses éclairs ; les mots ou pensées sont constamment imaginés comme des vaches ou des femmes, Indra comme Taureau ou mari, et les mots le désirent et sont même décrits comme s'élançant à sa poursuite : voir, par exemple, I, 2². L'Esprit lumineux de Swar est le but cherché par la pensée et par la parole védique qui expriment le troupeau des illuminations s'élevant de l'âme, de l'antré subconscient dans lequel elles étaient enfermées. Indra, maître de Swar, est le Taureau, le seigneur de ces troupeaux, *gopatih*.

Le Rishi continue à décrire la Pensée. C'est « la pensée, qui, lorsqu'elle est exprimée, reste éveillée dans la connaissance », qui ne s'abandonne pas au sommeil des Panis³ : «Ce qui est né de toi [ou pour toi], ô Indra ! De cela prends connaissance. » C'est là une formule constante dans le Véda. Le dieu, le divin, doit prendre connaissance de ce qui s'élève vers lui dans l'homme, doit s'éveiller à la connaissance qui est en nous (*viddhi chetathah*, etc.) sinon elle demeure une chose humaine et « ne va pas chez les dieux» (*deveshu gacchati*). «Elle est ancienne [ou éternelle], elle est née du ciel : lorsqu'elle est exprimée, elle reste éveillée dans la connaissance ; portant des vêtements blancs et gais, elle est en nous l'antique pensée des Pères⁴.» Puis le Rishi parle de cette Pensée comme étant «la mère des jumeaux qui, ici, donne naissance aux jumeaux ; sur le bout de la langue elle descend et se tient ; les corps jumeaux, lorsqu'ils naissent, s'attachent l'un à l'autre et sont les destructeurs de l'obscurité et se meuvent à la source d'une force ardente». Pour l'instant, je ne discuterai pas ce que sont ces jumeaux lumineux, car cela nous

¹ Stoma signifie hymne (N. d. T.).

² Girah prati tavâm ud ahâsata vriskabham patim.

³ Yagrivir vidathe shasamâna.

⁴ Seyam asme sanajô. pitryâ dhîh.

ferait sortir des limites de notre sujet immédiat ; qu'il me suffise de dire qu'on en parle ailleurs, en connexion avec les Angiras et leur fondation de la naissance suprême [le plan de la Vérité], comme étant les jumeaux en lesquels Indra place le mot à proférer» (I, 83, 3). La force ardente à la source de laquelle ils se meuvent est manifestement celle du Soleil, le destructeur d'obscurité, cette source étant, par conséquent, identique au plan suprême, fondement de la Vérité : *ritasya budhna* ; ajoutons qu'ils peuvent difficilement ne pas rappeler les enfants jumeaux de Surya : Yama et Yami — Yama qui, dans le dixième mandala, est associé aux Rishis Angiras¹.

Après avoir décrit de cette façon la pensée ancestrale avec ses enfants jumeaux, destructeurs de l'obscurité, Vishwamitra en vient à parler des anciens Pères qui la conçurent à l'origine et de la grande victoire par laquelle ils découvrirent «cette Vérité, le soleil au sein des ténèbres». «Il n'en est aucun, parmi les mortels, qui puisse blâmer [ou, comme le passage me paraît plutôt signifier, aucun pouvoir mortel qui puisse retenir ou lier] nos anciens Pères, ceux qui luttèrent pour les vaches ; Indra de la puissance, Indra de la réalisation libéra pour eux vers les hauteurs les enclos fortifiés, là où un compagnon avec ses compagnons, les combattants, les Navagwas, suivant sur ses genoux les vaches, Indra avec les dix Dashagwas trouva cette Vérité, *satjam tad*, le soleil même demeurant dans les ténèbres.» C'est là l'image usuelle de la conquête du bétail lumineux et de la découverte du Soleil caché ; mais dans le vers suivant elle est associée à deux autres images connexes qui interviennent fréquemment aussi dans les hymnes védiques, le pâturage ou champ de la vache et le miel trouvé dans la vache. «Indra trouva le miel accumulé en Celle-qui-est Brillante, la [richesse] pourvue de pieds et de sabots dans le pâturage² de la Vache.» Celles-qui-sont Brillantes (*usriyâ* et aussi *usrâ*) est un autre mot qui, comme *go*, signifie

¹ C'est à la lumière de ces faits que nous devons comprendre le dialogue de Yama et Yami dans le dixième Mandala, où nous voyons la sœur chercher à s'unir avec son frère et gardée en réserve pour des générations ultérieures, lesquelles correspondent en réalité à des périodes de temps symboliques, le mot traduit par ultérieur signifiant plutôt «supérieur» (*uttara*).

² *Name goh. Nama*, de *nam*, aller, parcourir ; grec, *nama* est le champ, le pâturage grec.

à la fois rayon et vache et qui, dans le Véda, est employé comme synonyme de *go*. Constamment il est parlé du *ghrita* ou beurre clarifié accumulé dans la vache, où il est caché par les Panis en trois portions selon Vamadeva ; mais c'est parfois le *ghrita* mielleux ou parfois simplement le miel, *madhumad grhītam* et *madhu*. Nous avons vu combien étroitement le produit de la vache, le *gkrita*, et celui de la plante Sonia sont liés l'un à l'autre dans d'autres hymnes et, à présent que nous savons d'une manière précise ce que signifie la Vache, cette étrange et disparate connexion devient claire et assez simple. *Ghrila* signifie également brillant, c'est le produit brillant de la vache brillante, la lumière de la connaissance consciente formée dans le mental, accumulée dans la conscience illuminée et délivrée par la libération de la Vache ; Soma est la joie, la béatitude, *l'ânanda* inséparable de l'illumination de l'être ; et comme il y a, selon le Véda, trois plans de conscience en nous, de même il y a trois portions de *ghrita* dépendant des trois dieux Surya, Indra et Soma, et le Soma est offert pareillement en trois parts aux trois niveaux de la montagne, *trishu sânushu*. En ce qui concerne la nature de ces trois dieux, nous pouvons hasarder ici la conjecture que Soma délivre la lumière divine de la mentalité sensorielle, Indra de la mentalité dynamique et Surya de la pure mentalité réfléchie. Quant au pâturage de la vache, la chose nous est déjà familière ; c'est le champ, ou *kshetra*, qu'Indra conquiert sur le Dasyou pour ses compagnons brillants et dans lequel l'Atri contemple le guerrier Agni et les vaches lumineuses, celles qui, même vieilles, redeviennent jeunes. Ce champ (*kshetra*) n'est qu'une autre image de la demeure lumineuse (*kshaya*) où les dieux au moyen du sacrifice conduisent l'âme humaine,

Vishwamitra continue en indiquant le véritable sens mystique de toute cette représentation figurée : «Lui, ayant Dakshina avec lui, tint dans sa main droite (*dakshinë dakshinavân*) la chose secrète qui est placée dans la caverne secrète et dissimulée dans les eaux. Puisse-t-il, connaissant parfaitement, séparer la lumière d'avec l'obscurité. *Jyotir vrinîta tamaso vijânàn*, puissions-nous être loin de la présence du mal.» Nous avons ici un indice concernant le sens de cette déesse Dakshina qui semble dans certains passages être une

forme ou une épithète de l'Aurore et dans d'autres ce qui distribue les offrandes dans le sacrifice. Usha est l'illumination divine et Dakshina est la connaissance discriminative qui vient avec l'aurore et met le Pouvoir mental, Indra, en mesure de connaître parfaitement et de séparer la lumière d'avec l'obscurité, la vérité d'avec l'erreur, ce qui est droit d'avec ce qui est tortueux ; *vrinîta vijânân*. La main droite et la main gauche d'Indra sont ses deux pouvoirs d'action dans la connaissance ; ses deux bras sont en effet appelés *gabhasti*, mot qui signifie ordinairement rayon du soleil mais aussi avant-bras, et ils correspondent à ses deux pouvoirs de perception, ses deux chevaux brillants, *hari*, qui sont décrits comme ayant pour l'œil le soleil *sûrachakshasâ*, et comme pouvoirs de vision du Soleil, *sûryasya ketu*. Dakshina préside au pouvoir de la main droite, *dakshina*, d'où le rapprochement des mots *dakshine dakshinavân*. C'est ce discernement qui préside à la rectitude du sacrifice et à la juste distribution des offrandes et c'est ce qui permet à Indra de tenir en sécurité, dans sa main droite, les riches troupeaux des Panis. Pour finir, il nous est dit ce qu'est cette chose secrète qui était placée pour nous dans la caverne et cachée dans les eaux de l'existence, les eaux dans lesquelles la pensée des Aïeux doit être établie, *apsu dhiyam dhishe*. C'est le Soleil caché, la Lumière secrète de notre existence divine qui doit être trouvée et arrachée par la connaissance aux ténèbres dans lesquelles elle est ensevelie. Que cette lumière n'est pas physique est prouvé par le mot *vijânân*, car c'est au moyen de la connaissance juste qu'elle doit être trouvée, et aussi par ses conséquences morales, à savoir que nous nous écartons loin de la présence du mal, *duritâd*, littéralement, la marche mauvaise, le trébuchement dont nous sommes affligés dans la nuit de notre existence avant que le soleil n'ait été trouvé, avant que l'Aurore divine ne se soit levée. Dès qu'on possède la clef de la signification des Vaches, du Soleil, du Vin-de-miel, toutes les circonstances de la légende Angiras et l'action des Pères, qui forment un mélange si incongru dans l'interprétation ritualiste ou naturaliste des hymnes, d'ailleurs tout à fait impossible avec l'interprétation historique ou arya-dravidiennne, deviennent au contraire parfaitement claires et cohérentes, chaque élément

éclairant l'autre. Nous comprenons alors chaque hymne en entier et ses relations avec d'autres hymnes ; chaque ligne prise isolément, chaque passage, chaque référence éparpillée dans les Védas rentrent inévitablement et harmonieusement dans un tout complet. Nous savons, ici, comment il est possible de dire que le Miel, la Félicité, sont accumulés dans la Vache, la Lumière brillante de la Vérité ; quelle est la relation entre la Vache-porteuse-de-miel et le Soleil, seigneur et origine de cette Lumière ; pourquoi la découverte du Soleil au sein de l'obscurité est rattachée à la conquête ou recouvrement des vaches des Panis par les Angiras ; pourquoi elle est appelée la découverte de cette Vérité ; ce qu'on entend par la richesse pourvue de pieds et de sabots et par le champ ou pâturage de la Vache. Nous commençons à voir ce qu'est la caverne des Panis et pourquoi ce qui est caché dans l'ancre de Vala est dit également être caché dans les eaux libérées par Indra de l'étreinte de Vritra, les sept rivières possédées par la pensée d'Ayasya, Pensée aux sept têtes et conquérante du ciel ; pourquoi il est dit que la délivrance du soleil hors de la caverne, le choix de la lumière, sa séparation d'avec l'obscurité sont effectués par une connaissance qui discerne tout ; nous savons qui sont Dakshina et Sarama et ce qui est signifié par Indra tenant dans sa main droite la richesse nantie de sabots. Et pour arriver à ces conclusions nous n'avons pas à fausser le sens des mots, à interpréter le même terme avec des acceptions différentes selon les besoins du moment, ou à donner un sens distinct à la même phrase ou ligne dans différents hymnes, ou à ériger l'incohérence en modèle d'interprétation correcte : au contraire, plus grande est la fidélité au mot et à la forme des vers védiques, et plus le sens général et particulier du Véda surgit bien en évidence avec une plénitude et une clarté qui ne se démentent jamais.

Nous avons ainsi acquis le droit d'appliquer le sens que nous avons découvert à d'autres passages tel l'hymne de Vasishta que je vais analyser (VII-76) bien qu'il puisse sembler d'un coup d'œil superficiel n'être qu'une peinture extatique de l'Aurore physique. Mais cette première impression disparaît quand on l'examine ; on y trouve alors la suggestion constante d'une signification plus profonde et, dès

qu'on applique la clef que nous avons trouvée, l'harmonie du sens réel apparaît. L'hymne débute par une description de ce lever du Soleil dans la lumière de l'Aurore suprême, amenée par les dieux et les Angiras. «Savitri, le dieu, le Mâle universel, s'est élevé dans la Lumière qui est immortelle et de toutes les naissances, *jyotir amritam vishvajanyam* ; par l'action [du sacrifice] l'œil des dieux est né [ou, par le pouvoir de volonté des dieux, la vision est née] ; l'Aurore a manifesté le monde entier [ou tout ce qui vient à l'existence, toutes les existences, *vishvam bhuva-narri*.» Cette lumière immortelle dans laquelle le soleil s'élève est appelée ailleurs la lumière véritable, *ritamjyotih*, la Vérité et l'immortalité étant constamment associées dans le Véda. C'est la lumière de la connaissance donnée par la pensée aux sept têtes que découvre Ayasya quand il devint *vishvajanya*¹, universel dans son être ; par conséquent cette lumière est aussi appelée *vishvajanya*, car elle appartient au quatrième plan, le *turiyam svid*, d'Ayasya, dont tout le reste est né et par la vérité de laquelle tout le reste est manifesté dans toute son universalité et non plus dans les termes limités de l'erreur et de la fausseté. C'est pourquoi cette lumière de la connaissance est appelée aussi l'œil des dieux et l'aurore divine qui rend manifeste la totalité de l'existence.

Le résultat de cette naissance de la vision divine est que la voie de l'homme se manifeste à lui ainsi que ces voyages des dieux ou vers les dieux (*devayânâh*) qui conduisent à l'immensité infinie de l'existence divine. « Devant moi, les chemins des voyages des dieux sont devenus visibles, voyages qui n'enfreignent pas la loi, dont le mouvement fut formé par les Vasus. L'œil de l'Aurore est venu à l'existence en face et elle est venue au-devant de nous [arrivant] au-dessus de nos demeures. » La demeure, dans le Véda, est l'image habituelle pour désigner les corps, les lieux habités par l'âme, de même que le champ, ou l'habitation, désigne les plans auxquels elle s'élève et où elle se repose. Le chemin de l'homme est celui de son voyage au plan suprême et ce que les voyages des dieux n'enfreignent pas c'est, comme on peut le voir par le vers 5 où la phrase est répétée, l'œuvre des dieux, la loi divine de la vie

¹ Né partout (N. d. T.).

dans laquelle l'âme doit grandir. Nous avons ensuite une curieuse image qui semble confirmer la théorie arctique : « Nombreux furent ces jours qui précédèrent le lever du Soleil [ou : qui furent jadis à cause du lever du Soleil], dans lesquels, toi, ô Aurore ! Fus aperçue comme rôdant autour de ton amant et ne revenant pas. » Ceci est certainement un tableau des aurores continuelles que n'interrompt pas la Nuit, telles qu'elles sont visibles dans les régions arctiques. Le sens psychologique qui ressort de ce vers est évident.

Qu'étaient ces aurores ? C'étaient celles que créèrent les actions des Pères, les anciens Angiras. « Ils avaient en vérité la joie [du Sonia] de concert avec les dieux¹, les anciens voyants qui possédaient la vérité ; les pères trouvèrent la Lumière cachée ; eux, ayant la pensée véridique (*satyamantrâh*, la pensée véridique exprimée dans le Mot inspiré), amenèrent à l'existence l'Aurore. » Et à quoi l'Aurore, le chemin, le divin voyage conduisaient-ils les Pères ? A la vastitude unie, *samâne ùrve*, appelée ailleurs l'immensité sans obstacle, *ûrâu anibâdhe*, qui est de toute évidence la même chose que cet être ou monde vaste que les hommes, selon Kanwa, créent quand ils tuent Vritra et passent au-delà du ciel et de la terre ; c'est la Vérité vaste et l'être infini d'Aditi. « Dans la vastitude unie, ils se rencontrent et unissent leur connaissance [ou connaissent parfaitement] et ne luttent pas ensemble : ils ne diminuent pas [ne limitent, ou ne blessent pas] les œuvres des dieux, ne les enfreignant pas ils se meuvent [vers leur but] par les [la force des] Vasus. » Il est clair que les sept Angiras, humains ou divins, représentent différents principes de la Connaissance, de la Pensée ou du Mot, la pensée aux sept têtes, le mot aux sept bouches de Brihaspati, et dans la vastitude unie ceux-ci sont harmonisés en une connaissance universelle ; Terreur, la perversité, le mensonge par lesquels les hommes violent les œuvres des dieux, et par lesquels différents principes de leur être, conscience ou connaissance entrent dans un trouble conflit l'un avec l'autre, ont été dissipés par l'œil ou vision de la divine Aurore.

L'hymne se termine par l'aspiration des Vasishthas à

¹ J'adopte provisoirement la lecture traditionnelle de *sadhamâdah* bien que je ne sois pas sûr qu'elle est correcte.

cette divine Aurore pleine de félicité comme conductrice des troupeaux, patronne de la plénitude, et comme conductrice de la félicité et des vérités (*sânritânânt*). Ils désirent arriver à la même réalisation que les voyants originels, les pères, d'où il s'ensuivrait que ceux-ci sont les Angiras humains et non les Angiras divins. De toute façon, le sens de la légende des Angiras est ainsi fixé dans tous ses détails à l'exception de l'identité exacte des Panis et du chien Sarama, et nous pouvons passer à l'examen des passages des hymnes liminaires du quatrième mandala où les pères humains sont mentionnés explicitement avec la description de ce qu'ils ont accompli. Ces hymnes de Vamadêva sont les plus importants et les plus instructifs pour cet aspect de la légende Angiras. Ils sont, en outre, parmi les plus intéressants du Rig-Véda.

10. La victoire des pères

Les hymnes adressés par le grand Rishi Vamadeva à la Flamme divine, à la Volonté prophétique, Agni, sont dans le Rig-Véda parmi les plus mystérieux comme expression et, bien que d'un sens tout à fait clair, ils semblent n'être qu'un brouillard d'images chatoyantes qui confondent notre imagination si l'on ne garde pas fermement présent à l'esprit le système de métaphores significatives employé par les Rishis. Le lecteur doit à chaque moment appliquer cette notation fixe qui est la clef du sens de ces hymnes, sinon il sera aussi désorienté que celui qui lit un traité de métaphysique sans avoir au préalable assimilé le sens des termes philosophiques constamment utilisés ou, disons encore, comme celui qui essaie de lire les aphorismes de Panini sans connaître le système particulier de notation grammaticale avec lequel ils sont formulés. Toutefois, nous avons déjà assez de lumière sur ce système d'images pour comprendre passablement ce que Vamadeva entend nous dire sur le grand accomplissement des pères humains.

Afin d'avoir dès le début une notion explicite de ce qu'était ce grand accomplissement, nous pouvons placer devant nos yeux les formules suffisamment transparentes avec lesquelles s'exprime Parashara Shaktya. «Nos pères enfoncèrent les places fortes et fermes avec leurs paroles, les Angiras enfoncèrent la montagne avec leur cri, ils tracèrent en nous le chemin vers le grand ciel ; ils trouvèrent le Jour et Swar et la vision et les Vaches lumineuses»

(*chakrur diva brihato gatum asme, ahah swar vividuh ketum usrah*) (I, 71, 2). Ce chemin, nous dit-il, est la voie qui conduit à l'immortalité ; «ceux qui entrèrent en toutes choses porteuses de fruits justes établirent un chemin vers l'immortalité ; la terre pour eux se tenait vaste par la grandeur et par ceux qui sont grands ; la mère Aditi avec ses fils vint [ou se manifesta] pour le maintien [du monde ou de la race]» (I, 72, 9)¹. Ce qui veut dire que l'être physique, visité par la grandeur des plans infinis d'en haut et par le pouvoir des grandes divinités qui règnent sur ces plans, brise ses limites et s'ouvre à la Lumière. Il est maintenu alors dans sa nouvelle dimension par la Conscience infinie, la mère Aditi et ses fils, les Pouvoirs divins du Deva suprême. Telle est l'immortalité védique.

Les moyens de cette découverte et de cette expansion sont aussi très succinctement indiqués par Parashara dans son style mystique mais cependant clair et émouvant. «Ils tinrent la vérité, ils enrichirent sa pensée ; alors vraiment, âmes qui aspirent à s'élever (*aryah*) gardant cela en pensée, ils la portèrent répandue dans tout leur être» (*dadhann ritam dhanayann asya dhitim ad id aryo didhishvo vibhritrâh*) (I, 71, 3). L'image contenue dans *vibhritrah* suggère le maintien de la pensée de la Vérité dans tous les principes de notre être ou, pour employer l'image védique ordinaire, la pensée aux sept têtes dans la totalité des sept eaux, *apsu dhiyam dishe*, comme nous l'avons vu ailleurs en des termes presque identiques ; c'est ce que montre l'image qui suit immédiatement : «Ceux qui accomplissent l'œuvre se dirigent vers les [eaux] désaltérantes qui font grandir les naissances divines par la satisfaction des délices» (*atmhanâtîr apaso yanti achchà devân janma prayasâ vardhayantîh*). La septuple Conscience de Vérité dans l'Être de Vérité septuplement satisfait, faisant grandir en nous les naissances divines par la satisfaction de l'âme affamée de Béatitude, tel est le développement de l'immortalité. C'est la manifestation de cette trinité divine ; (être, lumière, et félicité) que les Védantins appelèrent par la suite *sachchidânanda*.

¹ A ye vishva svapatyâni tasthuh krinvânâso amritatvâya gâtum ; mahna mahadbhih prithivi vi tasthe, mata putrair aditir dhâyase (ou dhâyaso ?) veh.

Le sens de cette diffusion universelle de la Vérité par la naissance et l'activité de toutes les divinités, qui assurent en nous une vie universelle et immortelle à la place de notre mortalité présente et limitée, est rendu encore plus clair par Parashara au vers i, 68. Agni, la divine Volonté prophétique, est décrit comme montant au ciel en débarrassant du voile des nuits tout ce qui est stable et tout ce qui est mobile, « lorsqu'il devient l'unique Dieu qui embrasse toutes ces divinités par la grandeur de son être. Alors, vraiment, tous acceptent et s'attachent à la Volonté [ou à la Tâche] quand, ô divinité, tu nais — âme vivante — hors de la sécheresse [c'est-à-dire hors de l'existence matérielle, le désert, comme on l'appelle, qui n'est pas arrosé par les rivières de la Vérité] ; tous jouissent de la nature divine, atteignent la vérité et l'immortalité par leurs mouvements, *bhajanta vishve devatvam nama ritam sapanto amritam evaih*. L'impulsion de la Vérité, la conscience de la Vérité devient une vie universelle [ou emplit toute la vie] et en elle tous exécutent leurs tâches¹. »

Et afin que nous ne puissions pas, obnubilés par la fausse et malheureuse interprétation du Véda que l'érudition européenne a imposée à la pensée moderne, transporter l'idée des sept rivières terrestres du Penjab jusque dans la réalisation supraterrrestre accomplie par les ancêtres humains, nous noterons ce que Parashara dans son style clair et lumineux nous dit au sujet des sept rivières² : « Les vaches nourricières de la Vérité [*dhenavah*, une image appliquée aux rivières, tandis que *gâvah* ou *usrâh* désigne les vaches lumineuses du Soleil] le nourrissent, beuglantes, avec des mamelles heureuses savourées dans le ciel ; obtenant la rectitude de pensée comme une faveur du plan suprême, les rivières coulèrent larges et égales sur la montagne » (I, 73, 6). Et au vers I, 72, 8, parlant d'elles dans une phrase qui est appliquée aux rivières en d'autres hymnes, il dit : « Les sept puissantes du ciel, tenant la pensée juste, connaissant la Vérité, discernèrent par la connaissance les portes de la félicité ; Sarama trouva la fermeté, l'étendue des vaches lumineuses ; par ce moyen la

¹ ritasya preshâ ritasya dhitir, vishvayur vishve apansi chakruh.

² ritasya hi dhenavo vâvashânâh, smadûdhnih pipayanta dyubhaktâh ; parâvatah sumatim bhikshamana, vi sindhavah. samayâ. sasrur adrim.

créature humaine jouit de la béatitude.¹» De toute évidence, ces rivières ne sont pas celles du Penjab mais bien celles du Ciel, les fleuves de la Vérité², divinités qui, comme Sarasvatî, possèdent la Vérité dans la connaissance et qui, grâce à elle, ouvrent les portes de la béatitude pour la créature humaine. On retrouve là un point sur lequel j'ai déjà insisté, qu'il y a une étroite connexion entre la découverte des Vaches et le débordement des Rivières ; ce sont les éléments d'une seule action : la réalisation de la vérité et de l'immortalité par les hommes, *ritam sapante amritam evaih*.

Il est maintenant tout à fait clair que la réalisation accomplie par les Angiras est la conquête de la Vérité et de l'Immortalité ; que Swar, appelé aussi le grand ciel, *brihat dyauh* est le plan de la Vérité au-dessus du ciel et de la terre ordinaires qui ne peuvent pas être différents de l'existence mentale et physique ordinaire ; que le chemin du grand ciel, le chemin de la Vérité tracé par les Angiras et suivi par le lévrier Sarama, est le chemin de l'Immortalité : *amritatvâya gatum* ; que la vision (*ketu*) de l'Aurore, le Jour gagné par les Angiras, est la vision propre à la Conscience de Vérité ; il est tout à fait clair que les vaches lumineuses du Soleil et de l'Aurore enlevées aux Panis sont les illuminations de cette Conscience de Vérité et elles aident à former la pensée de la Vérité, *ritasya dhitih*, complète dans la pensée aux sept têtes d'Ayasya ; que la Nuit du Véda est la conscience obscurcie de l'être mortel chez qui la Vérité est subconsciente, cachée dans l'ancre de la montagne ; que le recouvrement du soleil perdu qui se trouve dans les ténèbres de la Nuit est le recouvrement du soleil de la Vérité hors de la condition ténébreuse subconsciente ; et que l'écoulement sur la terre des sept rivières ne peut être que l'action débordante du septuple principe de notre être tel qu'il est formulé dans la Vérité de l'existence divine ou immortelle. Et alors les Panis doivent être de même les pouvoirs qui empêchent la Vérité d'émerger de la condition subconsciente, qui s'efforcent constamment de spolier l'homme de ses

¹ svâdhyo diva à sapta yahvîh., râyo dura vi ritajnâ ajânan ; vidad gavyam saramâ drikam ūruam, yenâ nu kam m&nushi bhojate vit.

² Notons qu'au vers i, 32, Hiranyastupa Angirasa décrit les eaux délivrées de Vritra comme «faisant l'ascension de l'esprit», manonthânâh, et ailleurs elles sont appelées les eaux qui ont la connaissance ; apo vichetasas.

illuminations et de le rejeter dans la Nuit, et Vritra ne peut être que le pouvoir qui trouble et empêche le libre mouvement des rivières illuminées de la Vérité, qui s'oppose à l'impulsion de la Vérité en nous, *ritasya presha*, l'impulsion lumineuse, *vyotirmayâm isham*, qui nous porte au-delà de la Nuit, vers l'immortalité. Et les dieux, les fils d'Aditi, doivent au contraire être les divins pouvoirs lumineux, nés de la conscience infinie Aditi, dont la formation et l'activité dans notre nature humaine et mortelle sont nécessaires à notre croissance dans la divinité, dans la nature du Deva (*devatvam*) qui est Immortalité. Agni, conscience de vérité et volonté prophétique, est la principale divinité qui nous rend capables d'effectuer le sacrifice ; il le conduit sur le chemin de la Vérité, il est le guerrier de la bataille, celui qui accomplit l'œuvre, et son unité et universalité en nous, comprenant en elle-même toutes les autres divinités, est la base de l'Immortalité. Le plan de la Vérité auquel nous arrivons est sa propre demeure et la propre demeure des autres dieux, de même que la demeure finale de l'âme humaine. Et cette immortalité est décrite comme une béatitude, un état de richesse et de plénitude spirituelle infinie, *raina, rayi, vâya, râdhas*, etc. ; les portes béantes de notre demeure divine sont les portes de la félicité : *râyoh durak*, portes qui s'ouvrent à ceux qui font croître la Vérité (*ntâvridhah*) et que découvrent pour nous Sarasvatî et ses sœurs, les Sept Rivières et Sarama ; c'est vers elles et le vaste pâturage (*kshetra*), dans les infinités égales et sans obstacles de la Vérité immense, que Brihaspati et Indra font monter les Troupeaux brillants.

Avec ces conceptions fixées clairement dans nos esprits nous serons en mesure de comprendre les vers de Vama-deva, lesquels se bornent à répéter en un langage symbolique la substance de la pensée exprimée plus ouvertement par Parashara. C'est à Agni, la Volonté prophétique, que les hymnes liminaires de Vamadêva sont adressés. Ils le louent comme l'ami ou l'artisan du sacrifice de l'homme, qui éveille celui-ci à la vision, à la connaissance (*kêtu*) : *sa chetayan manusho yajnabandhuh* (IV, i, 9) ; ce faisant, «il habite dans les demeures, pourvues de portes, de son être, accomplissant ; lui, un dieu, il est venu afin d'être pour les mortels comme un

moyen de réalisation¹». Qu'est-ce qu'il accomplit ? Le vers suivant nous dit : «Puisse cet Agni nous conduire dans sa connaissance vers cette félicité qui est la sienne et dont jouissent les dieux, ce que créèrent par la pensée tous les immortels et Diauspita le père répandant la Vérité².» Telle est selon Parashara la béatitude de l'Immortalité créée par tous les pouvoirs de la divinité immortelle agissant dans la pensée qui réalise la Vérité et obéit à son impulsion, et le débordement de la Vérité est évidemment le débordement des eaux, comme l'indique le mot *ushan*, qui correspond chez Parashara à l'écoulement des sept rivières de la vérité sur la montagne.

Vamadêva continue en nous racontant la naissance de cette grande, de cette première ou suprême force, Agni, dans la Vérité, dans ses eaux, dans sa demeure originelle. «Il naquit, le premier, dans les eaux, dans l'assise du vaste monde [Swar], dans sa matrice [c'est-à-dire son siège et lieu de naissance, sa demeure originelle] ; sans tête ni pieds, cachant ses deux extrémités, se mettant à sa tâche dans l'ancre du Taureau.» Le Taureau est le Deva ou Purusha, son ancre est le plan de la Vérité, et Agni, la Volonté prophétique, agissant dans la conscience de vérité, crée les mondes ; mais il cache ses deux extrémités, sa tête et ses pieds, autrement dit, ses actions opèrent entre le supra-conscient et le subconscient dans lesquels ses états les plus élevés et les plus bas sont cachés respectivement, l'un en pleine lumière, l'autre en pleine obscurité. Delà, il s'avance comme la force première et suprême et naît du Taureau ou Seigneur par l'action des sept pouvoirs de la

Béatitude, les sept Bien-Aimés. «Il s'avança par la connaissance illuminée comme première force, dans la demeure de la Vérité, dans l'ancre du Taureau, désirable, jeune, épanoui, brillant au loin ; les sept Bien-Aimés le portèrent au Seigneur.»

Le Rishi passe ensuite à la réalisation accomplie par les pères humains³ : «Ici nos pères humains cherchant la

¹ sa ksheti asya duryasu sâdhan, devo martyasya sadhanîtvam âpa.

² sa no agnir nayatu prajânann, achchhâ ratnam devabhaktam yad asya ; dhiyâyad vishve amritâ akrinvan, dyaushpitâ janitâ satyam ukshan.

³ asmâkam atra pitaro manushya, abhi pra sedur ritam âshuskânâh.

possession de la Vérité allèrent au-devant d'elle ; ils menèrent là-haut [vers la Vérité] les vaches brillantes dans leur prison secrète, les bonnes laitières dont l'enclos est dans la roche ; les Aurores répondirent à leur appel. Ils fendirent en deux la montagne et les firent briller ; d'autres tout autour d'eux déclarèrent au loin cette [Vérité] qu'ils détenaient ; conducteurs des troupeaux ils chantèrent l'hymne à celui qui réalise les œuvres [Agni], ils trouvèrent la lumière ; ils brillèrent dans leurs pensées [ou, ils accomplirent l'œuvre avec leurs pensées]. Eux, avec l'esprit qui cherche la lumière [les vaches, *gayyatâ manasâ*] fendirent la montagne solide et compacte qui entourait les vaches lumineuses ; les âmes qui aspirent à s'élever ouvrirent avec le mot divin, *vachasâ daivyena*, le solide enclos plein de bétail.» Ce sont là les images ordinaires de la légende Angiras, mais dans le vers suivant Vamadeva emploie un langage encore plus mystique : «Ils conçurent en pensée le premier nom des vaches nourricières, ils trouvèrent les sept triples demeures suprêmes de la Mère. Les femelles du troupeau connurent cela et le suivirent, la Vermeille fut manifestée par l'obtention victorieuse [ou la splendeur] de la vache de Lumière¹.» La Mère ici est Aditi, la conscience infinie, qui est la Dhênu, ou Vache nourricière, avec les sept rivières comme septuple courant, aussi bien que Gau la Vache de Lumière avec les Aurores comme enfants ; la Vermeille est l'Aurore divine et les troupeaux, ou rayons, sont ses illuminations naissantes. Le premier nom de la Mère avec ses triples demeures suprêmes, ce que les aurores ou illuminations mentales connaissent et suivent, ne peut être que le nom ou la déité du suprême Deva, qui est être infini, conscience infinie et béatitude infinie, et les demeures sont les trois mondes divins, appelés précédemment dans l'hymne, les trois naissances suprêmes d'Agni : Satya, Tapas et Jana dans les Puranas, qui correspondent à ces trois infinités du Deva, chacune réalisant selon son propre mode le septuple principe de notre existence ; ainsi nous avons les séries des sept triples demeures d'Aditi manifestée dans toute

¹ te manvata pratha mam nâma dhenos, trih sapîa mâtuh paramâni vindan ; taj janatir abkyanûshata vrâ, âvirbhuaad arunir yashasâ goh.

sa gloire par l'apparition de l'Aurore de la Vérité¹. D'après cela on voit que la réalisation de la Lumière et de la Vérité par les pères humains est également une montée vers l'Immortalité du suprême état divin, vers le premier nom de la Mère infinie qui engendre tout, vers ses sept triples degrés suprêmes de cette existence ascensionnelle, vers les plus hauts niveaux de la montagne éternelle (*sânu, adri*).

Cette immortalité est la béatitude dont jouissent les Dieux et dont Vamadeva a déjà parlé comme étant ce qu'Agni doit réaliser par le sacrifice, la béatitude suprême avec ses sept triples extases (I, 20, 7), car il ajoute : «L'obscurité disparut, ébranlée dans ses fondements ; le Ciel brilla [*rochata dyau*, impliquant la manifestation des trois mondes lumineux de Swar, *divo rochanâni*] ; la lumière de la divine Aurore s'éleva dans les hauteurs ; le Soleil entra dans les vastes champs [de la Vérité], percevant dans les mortels ce qui est juste et ce qui est tortueux. Après quoi, ils s'éveillèrent vraiment et virent parfaitement [grâce à la séparation opérée par le soleil de ce qui est juste d'avec ce qui est tortueux, de la vérité d'avec le mensonge] ; alors ils tinrent vraiment en eux la béatitude dont on jouit au ciel, *ratnam dhârayanta dyubhaktam*. Que tous les dieux soient dans toutes les demeures, que la Vérité appartienne à notre pensée, ô Mitra ! Ô Varuna²!» On reconnaît ici la même idée que Parashara Shaktya a exprimée d'une manière différente, la pénétration de l'existence entière par la pensée et l'impulsion de la Vérité et le travail de toutes les divinités dans cette pensée et cette impulsion pour créer, en chaque partie de notre être, la béatitude et l'immortalité.

L'hymne s'achève ainsi : «Puissè-je dire le Mot à Agni qui brille d'un pur éclat, le prêtre de l'offrande le plus grand en sacrifice qui nous apporte le tout ; puisse-t-il presser à la fois la pure mamelle des Vaches de Lumière et la nourriture purifiée de la plante de délice [le Soma] partout répandue. Il est l'être infini de tous les seigneurs du sacrifice [les dieux] et l'hôte de tous les êtres humains ; accueillant en lui la

¹ La même idée est exprimée par Medhatithi Kanva (I, 20, 7) comme les sept triples extases de la Béatitude, *ratnâni trih saptfini*, ou, plus littéralement, les extases dans leurs triples séries de sept, dont les Ribhus dégagent chacune dans leur expression séparée et complète, *ekam ekam sushastibhih*.

² *vishve vishvâsu duryâsu devâ, mitra dhiye varuna satyam, astu*.

manifestation grandissante des dieux, connaisseur des naissances, puisse Agni être un dispensateur de bonheur.»

Le second hymne du quatrième mandala nous livre en termes aussi clairs que suggestifs le parallélisme des pères humains et des Sept Rishis qui sont les divins Angiras. Le passage est précédé de quatre vers, IV, 2, n, 14, qui introduisent l'idée de l'être humain à la recherche de la Vérité et de la Félicité. «Puisse-t-il, lui, le connaisseur, discerner parfaitement la Connaissance et l'Ignorance, les niveaux étendus et les niveaux tortueux qui enferment les mortels et, ô Dieu ! Pour une félicité féconde en descendance, prodigieuse nous Diti et protège Aditi.» La signification de ce onzième vers est très frappante. On y trouve l'opposition familière du Vedanta entre la Connaissance et l'Ignorance, la connaissance étant comparée aux niveaux étendus et ouverts auxquels se réfère fréquemment le Véda ; ce sont les vastes niveaux auxquels accèdent ceux qui œuvrent dans le sacrifice et qui y trouvent Agni établi dans sa propre béatitude (V, 7, 5) ; ils sont l'être vaste dont il fait son propre corps (V, 4, 6), l'étendue unie, la vastitude sans obstacles. C'est donc l'être infini du Deva auquel on parvient sur le plan de la Vérité, et il contient les sept triples demeures d'Aditi la Mère, les trois suprêmes naissances d'Agni dans l'Infini, *anante antah* (IV, i, 7). L'Ignorance, d'autre part, est identifiée aux plans tortueux ou inégaux¹ qui enferment les mortels, c'est par conséquent l'existence mortelle, limitée, divisée. De plus, il est évident que l'Ignorance est la Diti dont parle l'hémistiche qui suit, *ditim cha ràsva aditim urushya*, et la Connaissance est Aditi. Diti, appelée aussi Dânu, signifie division, et les pouvoirs hostiles ou Vrîtras sont ses enfants, Dânus Dânavas, Daityas, tandis qu'Aditi est l'existence infinie et la mère des dieux. Le Rishi désire une félicité féconde en descendance, c'est-à-dire en œuvres divines et leurs résultats, ce qu'il réalise en conquérant toutes les richesses que détient notre nature mortelle divisée et que nous déroberont les Vrîtras et les Panis, et en les gardant

¹ *chittim achittim chinavad vi vîdvàn, priskthêva vîta vjijina cha martân. Vjijina* signifie courbé et est employé dans le Véda pour indiquer la nature tortueuse du mensonge en opposition avec la rectitude de la Vérité, mais le poète a évidemment présente à l'esprit la force du sens verbal de *vrij*, séparer, soustraire, et c'est ce sens verbal contenu dans l'actif qui gouverne *martân*.

dans l'être divin infini. Celui-ci doit être protégé en nous contre la tendance ordinaire de notre existence humaine, contre l'assujettissement aux fils de Danu ou Diti. L'idée est évidemment identique à celle de l'Isba Upanishad qui déclare que la possession de la Connaissance et de l'Ignorance, de l'unité et de la multiplicité dans le Brahman unique est la condition pour atteindre l'Immortalité.

On arrive ensuite aux sept voyants divins. «Les voyants vaincus proclamèrent le Voyant [le Dêva, Agni], le gardant dans les demeures de l'être humain ; de là [de cet être humain incarné] puisses-tu, ô Agni ! aspirant à t'élever par l'action (*aryafi*), contempler en te portant en avant ceux dont tu dois avoir la vision : les êtres transcendants [les divinités du Dêva¹].» Il s'agit de nouveau du voyage vers la vision de la Divinité. «Toi, ô Agni ! La force la plus jeune, tu es le guide parfait [dans ce voyage] pour celui qui chante le Mot, offre le Sonia et dirige le sacrifice ; apporte à l'illuminé qui effectue l'œuvre la félicité avec son immense délice pour qu'il croisse, satisfaisant celui qui accomplit l'œuvre [ou, l'homme, *sharshanîprâh*]. Maintenant ô Agni ! de tout ce que nous avons fait avec nos mains et nos pieds et nos corps ceux dont la pensée est droite [les Angiras] font comme si c'était ton char avec le travail des deux bras [Ciel et Terre, *bhurijoh*] ; cherchant à posséder la Vérité ils en ont gagné le chemin [ou : en ont acquis le contrôle]», *ritam yemuh sudhya âshushanâh*. «Maintenant comme les sept voyants de la Mère Aurore, les suprêmes ordonnateurs [du sacrifice], puissions-nous engendrer pour nous les dieux ; puissions-nous devenir les Angiras, fils du Ciel, éentrant la montagne pleine de trésors, brillant d'un pur éclat.» On a ici très clairement les sept divins Voyants considérés comme suprêmes ordonnateurs du sacrifice universel et l'idée de l'être humain «devenant» ces sept Voyants, c'est-à-dire, les créant en lui-même et grandissant dans ce qu'ils signifient, exactement comme cet être humain devient le Ciel et la Terre et les autres dieux ou, selon d'autres termes employés, engendre, crée ou forme (*jan, kri, tan*) en lui-même les naissances divines.

¹ *kavim shashâsuh kavayo adabdhâh nidharayanto duryâsu âyoh ; atas tvam drishyan agna etân, padbhîh pashyer adbhutân arya evaih.*

Ensuite on trouve l'exemple des pères humains comme type originel de ce grand devenir ou accomplissement : «Maintenant aussi, de même que nos suprêmes pères anciens, ô Agni ! cherchant à posséder la Vérité, exprimant le Mot, firent le voyage vers la pureté et la lumière, fendant la terre [l'être matériel] ils découvrirent les vermeilles [les Aurores, les Vaches] ; parfaits en œuvres et en lumière, cherchant les divinités et les dieux, forgeant les Naissances comme le fer [ou forgeant les naissances divines comme le fer], faisant d'Agni une flamme pure, accroissant Indra, ils arrivèrent et atteignirent à l'étendue de la Lumière [ou des Vaches, *gavyam ūrvam*]. Tels des troupeaux de la Vache dans le champ des richesses, fut manifesté à la vision ce qui constitue la Naissance à l'intérieur des dieux, ô Puissant ! ils accomplirent à la fois les vastes jouissances (ou les aspirations) des mortels et œuvrèrent comme ceux qui aspirent à la croissance de l'être supérieur¹.» Ceci est évidemment une répétition sous une autre forme de la double idée de posséder les richesses de Diti tout en sauvegardant Aditi. «Nous avons accompli l'œuvre pour toi, nous sommes devenus parfaits dans les œuvres ; les Aurores qui brillent au loin ont établi leur demeure dans la Vérité [ou ; se sont revêtues de la Vérité], dans la plénitude d'Agni et dans son délice multiforme, dans l'œil du dieu brillant de toute sa clarté.»

Les Angiras sont de nouveau mentionnés au vers IV, 3, ri, et quelques expressions des vers précédents méritent d'être relevées, car on ne saurait assez répéter qu'aucun vers du Véda ne peut être convenablement compris sans référence à son contexte, à sa place dans la pensée de la strophe, à tout ce qui vient avant et après. L'hymne s'ouvre par un appel aux hommes pour créer Agni qui sacrifie dans la vérité, pour le créer sous sa forme de lumière dorée (*hiranyarûpam*, l'or étant toujours le symbole de la lumière solaire, de la Vérité, *ritamjyotih*) avant que l'Ignorance ne puisse se former (*purâ tanayitnor achittât*). Il est demandé au dieu d'ouvrir les yeux sur le travail de l'homme et la vérité qui est en lui comme étant lui-même «la conscience de vérité qui place correctement la

¹ a yûtheva kshumati pashyo, akhyad devânâm yaj janimâni anti ugra ; *martûnàm chid ūrvashir akripan, vridhe chidarya uparasya dyoh.*

pensée», *ritasya bodhi ritachit svâdhîh.*, car toute erreur n'est qu'un déplacement de la Vérité. Il lui faut reporter toute faute, péché et défaut qui se trouvent dans l'homme aux divinités variées ou pouvoirs de l'Être divin de sorte qu'ils puissent être éliminés et l'homme déclaré finalement sans reproche devant la Mère infinie, *aditaye anâgasak*, ou pour l'existence infinie, comme il est dit en un autre endroit.

Ensuite, dans les neuvième et dixième vers, on trouve, exprimée diversement, l'idée de l'existence humaine et divine unifiée, Diti et Aditi, celle-ci fondant, contrôlant et absorbant l'autre, «La Vérité contrôlée par la vérité [c'est-à-dire l'humaine par la divine], je désire réunies les choses non mûres de la Vache et son produit mûr et mielleux [de nouveau les fruits humains imparfaits et les fruits divins parfaits et béatifiques de la conscience et de l'existence universelles] ; elle [la vache] étant noire [l'existence noire et divisée : Diti] est nourrie par l'eau brillante de la source originelle, l'eau des courants amis (*jâmaryena paysâ*). Par la Vérité, Agni, le Taureau, le Mâle, aspergé avec l'eau de ses niveaux, avance sans trembler, établissant l'étendue [vaste espace ou manifestation] ; le Taureau tacheté suce la pure et brillante mamelle.» L'opposition symbolique entre la pure et brillante blancheur de celui qui est la source, la demeure, l'assise, et les couleurs variées de la Vie manifestée dans le triple monde, est fréquente dans le Véda ; cette image du Taureau tacheté et de la mamelle ou source claire et pure des eaux ne fait par conséquent que répéter, comme les autres images, l'idée des multiples manifestations de la vie humaine purifiée, apaisée dans ses activités, nourrie par les eaux de la Vérité et de l'Infini.

Pour finir, le Rishi passe à l'accouplement, que l'on trouve si souvent, des Vaches lumineuses avec les Eaux. «Par la Vérité, les Angiras fendirent et démantelèrent la montagne et ils vinrent à s'unir avec les Vaches ; âmes humaines, ils fixèrent leur demeure dans l'Aurore pleine de félicité, Swar devint manifeste quand Agni fut né. Par la Vérité, les divines eaux immortelles, libres, avec leurs ondes mielleuses, ô Agni ! se déversèrent comme un cheval qui s'élançe au galop, en un courant éternel.» En fait, ces quatre vers ont pour objet

d'énoncer les conditions préliminaires à la grande réalisation de l'Immortalité. Ils sont les symboles du grand Mythe, le mythe des Mystiques dans lesquels ceux-ci cachèrent leur suprême expérience spirituelle aux yeux du profane et, hélas ! Avec assez d'efficacité pour leur postérité. Qu'il s'agissait là de symboles secrets, d'images destinées à ne révéler la vérité qu'ils protégeaient qu'au seul initié, à celui qui sait, au voyant, Vamadeva nous le dit lui-même dans les termes les plus simples et les plus catégoriques au dernier vers de ce même hymne : «Ce sont tous des mots secrets que je t'ai dits là, à toi qui sais, ô Agni ! ô dispensateur des mots ! — des mots de voyant inspiré qui livrent leur signification au voyant, — je les ai prononcés étant illuminé en paroles et en pensées¹.»

Mots secrets qui ont en effet gardé leur secret méconnu du prêtre, du ritualiste, du grammairien, du pandit, de l'historien, du mythologue pour lesquels ils ont été des mots de ténèbres, des sceaux de confusion et non ce qu'ils furent pour les suprêmes ancêtres de jadis et leur postérité illuminée, *ninyâ vachânsi nîthâni nivachanâ kavyâni*.

¹ eta vishva vidushê tâbhyam vedho, nîthani agne ninyâ vachansi ; nivachana kavaye kavyâni., ashansisham matibhir vipra uktaik.

11. Résumé des conclusions

Nous avons maintenant examiné de près la légende Angiras dans le Rig-Véda sous tous ses aspects possibles et dans ses symboles les plus importants et sommes en mesure de résumer avec consistance les conclusions que nous en avons tirées. Comme je l'ai déjà dit, la légende Angiras et le mythe de Vritra sont les deux principales paraboles du Véda ; ils apparaissent et réapparaissent partout, passent à travers les hymnes comme deux fils étroitement unis de l'imagerie symbolique et autour est tissé tout le reste du symbolisme védique. S'ils n'en réunissent pas les idées essentielles, ils représentent du moins les deux principaux piliers de cette antique construction. En déterminant leur sens, nous déterminons le sens de la Rik Sanhitâ entière¹. Si Vritra et les eaux symbolisent le nuage et la pluie et le jaillissement des sept rivières du Punjab et si les Angiras sont ceux qui amènent l'aurore physique, alors le Véda est une symbolique des phénomènes naturels personnifiés sous la figure des dieux, des Rishis et des démons malfaisants. Si Vritra et Vala sont des dieux dravidiens et les Panis et Vritras des ennemis humains, le Véda est un récit poétique et légendaire de l'invasion de l'Inde dravidienne par des barbares adorateurs de la nature. Mais si tout cela symbolise la lutte entre les pouvoirs spirituels de la Lumière et l'Obscurité, entre la Vérité et l'Erreur, la Connaissance et l'Ignorance, entre la Mort et l'Immortalité,

¹ Il faut entendre par *Rik Sanhitâ* le recueil entier des hymnes du Rig-Véda(N. d. T.).

alors c'est là le sens réel de tout le Véda.

Nous avons conclu que les Rishis Angiras sont ceux qui amènent l'Aurore, qui délivrent le Soleil de l'obscurité, mais que cette Aurore, ce Soleil, cette Obscurité sont des images employées avec une signification spirituelle. La conception centrale du Véda est la conquête de la Vérité sur les ténèbres de l'Ignorance et par la conquête de la Vérité la conquête de l'Immortalité, car le Ritam¹ védique est une notion aussi bien spirituelle que psychologique. C'est l'être véritable, la conscience véritable, la véritable joie de l'existence au-delà de ce monde corporel, de cette région intermédiaire de force vitale, de ce ciel ordinaire de la pensée. Nous devons traverser tous ces plans afin d'arriver à ce plan supérieur de la Vérité supra-consciente qui est la propre demeure des dieux et le fondement de l'Immortalité : c'est le monde de Swar, dont les Angiras ont trouvé le chemin pour leur postérité.

Les Angiras sont alors les voyants divins qui assistent dans leur travail cosmique et humain les dieux et leurs représentants sur terre, les pères anciens qui découvrirent les premiers la sagesse, dont les hymnes védiques sont un chant, un souvenir, une expérience renouvelée. Les sept divins Angiras sont fils ou pouvoirs d'Agni, pouvoirs de la Volonté-Prophétique, la flamme de la Force divine, douée de la connaissance divine et allumée pour la victoire. Les Brighus ont trouvé cette Flamme dans les développements de l'existence terrestre, mais les Angiras l'allument sur l'autel du sacrifice et maintiennent celui-ci durant la période de l'année sacrificielle qui symbolise les périodes du labeur divin par lequel le Soleil de la Vérité est recouvert hors des ténèbres. Ceux qui sacrifient pendant neuf mois de cette année sont des Davagwas, les voyants des neuf vaches ou neuf rayons, qui instituent la quête des troupeaux du Soleil et la marche d'Indra pour le combat avec les Panis. Ceux qui sacrifient pendant dix mois sont les Dashagwas, les voyants des dix rayons qui pénètrent avec Indra dans la caverne des Panis et récupèrent les troupeaux perdus.

Le sacrifice est le don fait par l'homme de ce qu'il

¹ L'ordre divin (N. d. T.).

possède en lui à la nature supérieure ou divine et son fruit est l'enrichissement subséquent de son humanité par la générosité prodigue des dieux. Le bien ainsi gagné constitue un état de richesse spirituelle, de prospérité, de félicité qui est elle-même un pouvoir en vue du voyage et une force de bataille. Le sacrifice est, en effet, un voyage, une progression, le sacrifice lui-même pérégrine, conduit par Agni sur le divin sentier qui mène aux dieux, et de ce voyage la montée des pères Angiras au monde divin de Swar est le modèle. Leur voyage sacrificiel est également un combat, car il est contrecarré par les Panis, Vritras et autres pouvoirs du mal et du mensonge, et de cette guerre la lutte d'Indra et des Angiras avec les Panis constitue l'épisode principal.

Les phases essentielles du sacrifice sont l'allumage de la flamme divine, l'offrande du *ghrita* et du vin Soma, la psalmodie du Mot sacré. Par l'hymne et l'offrande les dieux sont fortifiés ; on les dit nés, créés ou manifestés dans l'homme et par leur croissance et leur grandeur ici-bas ils développent la terre et le ciel, c'est-à-dire donnent à l'existence corporelle et mentale sa plus grande capacité et, en dépassant celles-ci, créent à leur tour les mondes ou plans d'en haut. L'existence supérieure est l'existence divine, l'infini dont la Vache radieuse, la Mère infinie, Aditi, est le symbole ; l'existence inférieure est assujettie à sa forme obscure, Diti. L'objet du sacrifice est la conquête de l'existence supérieure ou divine avec la possession et la subordination à sa loi et à sa vérité de l'existence inférieure ou humaine. Le *ghrita* du sacrifice est le produit de la Vache radieuse ; c'est la clarté, le resplendissement de la lumière solaire dans la conscience humaine. Le Soma est la joie immortelle de l'existence, joie qui se trouve cachée dans les eaux et les plantes et qui en est extraite pour désaltérer les dieux et les hommes. Le Mot est le langage inspiré exprimant la pensée illuminatrice de la Vérité qui sourd de l'âme, formée dans le cœur et façonnée par le mental. Agni, agrandi par le *ghrita*¹, et Indra, fortifié par la vigueur et la joie lumineuse du Soma et accru par le Mot, aident les Angiras à recouvrer les troupeaux du Soleil.

¹ Allusion au beurre clarifié versé dans le feu du sacrifice (N.d.T.).

Brihaspati est le Maître du Mot créateur. Si Agni est l'Angiras suprême, la flamme dont sont nés les Angiras, Brihaspati est l'Angiras aux sept bouches, les sept rayons de la pensée illuminatrice et les sept mots qui l'énoncent et dont ces voyants sont les pouvoirs d'expression. C'est la pensée complète de la Vérité, celle qui a sept têtes, qui conquiert le quatrième monde ou monde divin en faveur de l'homme, conquérant pour lui la richesse spirituelle totale, objet du sacrifice. C'est la raison pour laquelle Agni, Brihaspati, Soma sont tous décrits comme étant les conquérants des troupeaux du Soleil et les destructeurs des Dasyous qui les cachent et en privent l'homme. Sarasvatî, qui est le jaillissement du Mot ou inspiration de la Vérité, est aussi un destructeur de Dasyous et un conquérant des troupeaux brillants, lesquels sont découverts par Sarama, avant-coureur d'Indra, déité solaire et matutinale, qui semble symboliser le pouvoir intuitif de la Vérité. Usha, l'Aurore, contribue elle-même à la grande victoire dont elle est dans tout son éclat le résultat lumineux.

Usha est l'Aurore divine, car le Soleil qui se lève, par sa venue est le Soleil de la Vérité supraconsciente ; le jour qu'il apporte est le jour de la vie véritable dans la véritable connaissance, la nuit qu'il dissipe est la nuit de l'ignorance qui cache encore l'aurore en son sein. Usha elle-même est la Vérité, *sunritâ*, et la mère des Vérités. Ces vérités de l'Aurore divine sont appelées ses vaches, ses brillants troupeaux, tandis que les forces de la Vérité qui les accompagnent et occupent la Vie sont appelées ses chevaux. Autour de ce symbole des vaches et des chevaux tournent une bonne partie du symbolisme védique, car ils sont les principaux éléments des richesses que l'homme demande aux dieux. Les vaches de l'Aurore ont été dérobées et cachées par les démons, les seigneurs de l'obscurité, dans la caverne secrète du subconscient inférieur. Ce sont les illuminations de la connaissance, les pensées de la Vérité, *gâvo matayah*, qui doivent être délivrées de leur emprisonnement. Leur libération est le jaillissement des pouvoirs de l'Aurore divine.

C'est également le recouvrement du Soleil qui était retenu dans les ténèbres₃, car il est dit que le Soleil, «cette Vérité», fut la chose trouvée par Indra et les Angiras dans

l'autre des Panis. Par la destruction de cet antre, les troupeaux de l'Aurore divine, qui sont les rayons du Soleil de la Vérité, font l'ascension de la montagne de l'existence et le Soleil lui-même monte à l'océan lumineux d'en haut, de l'existence divine, dirigé par les penseurs comme une nef sur l'onde, jusqu'à ce qu'il atteigne l'autre rive.

Les Panis qui cachent les troupeaux, les maîtres de la caverne d'en bas, sont une classe de Dasyous qui, dans le symbolisme védique, sont mis en conflit avec les dieux, voyants et guerriers aryens. L'Aryen est celui qui fait l'acte du sacrifice, trouve le mot sacré de l'illumination, désire les dieux, les fait croître et est élevé par eux dans l'immensité de l'existence véritable ; il est le soldat de la Lumière et le voyageur de la Vérité. Quant au Dasyou, c'est l'être non-divin qui n'accomplit pas de sacrifices, amasse une richesse qu'il est incapable d'employer à bon escient, car il ne peut dire le Mot ou concevoir la Vérité supraconsciente ; il hait le Mot, les dieux et le sacrifice et ne donne rien de lui-même à l'existence supérieure tandis qu'il dérobe et retient la richesse de l'Aryen. Il est le voleur, l'ennemi, le loup, le dévoreur, le diviseur, l'obstructeur, le receleur. Les Dasyous sont des puissances d'obscurité et d'ignorance qui se dressent devant le chercheur de vérité et d'immortalité. Les dieux sont le pouvoir de la Lumière, les enfants de l'Infini, formes et personnifications de la seule Divinité, qui, par leur aide, leur croissance et leur action humaine dans l'homme, élèvent celui-ci à la vérité et à l'immortalité.

Ainsi, l'interprétation du mythe Angiras nous donne la clef de tout le secret du Véda. Car si les vaches et les chevaux perdus par les Aryens et recouverts pour eux par les dieux, les vaches et les chevaux (dont Indra est le Seigneur et pourvoyeur et, en fait, lui-même la Vache et le Cheval) ne sont pas du bétail physique, si ces éléments de la richesse recherchée par le sacrifice sont des symboles d'une richesse spirituelle, il en va de même pour les autres éléments qui sont constamment associés avec eux ; fils, hommes, or, trésor, etc. Si la Vache qui donne le *ghrita* est non pas une vache physique mais une Mère radieuse, alors le *ghrita* lui-même, qui se trouve dans les eaux et qui est déclaré triplement caché

par les Panis dans les Vaches, est lui aussi tout autre chose qu'une offrande matérielle, et de même le vin de miel, le Soma, dont on dit également qu'il existe dans les rivières, qu'il sourd comme un flot de miel de l'océan et coule en torrent jusqu'aux dieux. Et si telle est la nature de ces offrandes, alors les autres offrandes du sacrifice doivent à leur tour être symboliques ; le sacrifice extérieur lui-même ne peut être que le symbole d'une offrande intérieure. Et si les Rishis Angiras sont symboliques, eux aussi, dans une certaine mesure, ou sont comme les dieux des agents et des aides semi-divins dans le sacrifice, ainsi doivent être les Bhrigus, Atharvans, Ushana et Kutsa et autres qui leur sont associés dans leur travail. Si la légende Angiras et l'histoire du combat avec les Dasyous sont une parabole, tout autant doivent l'être les autres récits légendaires que nous trouvons dans le Rig-Véda de l'aide fournie par les dieux aux Rishis contre les démons, car ils sont racontés en des termes similaires et placés constamment par les poètes védiques sur le même pied que le récit Angiras.

Semblablement, si ces Dasyous qui refusent le don et le sacrifice, qui haïssent le Mot et les dieux, et avec lesquels les Aryens sont sans cesse en guerre, si ces Vritras, Panis et autres ne sont pas des ennemis humains, mais des puissances de l'obscurité, du mensonge et du mal, alors l'idée entière des guerres, nations et rois aryens prend aussitôt l'aspect d'un symbole ou apologue spirituel. Qu'ils soient cela exclusivement ou en partie seulement, ne pourrait être prouvé que moyennant un examen plus détaillé qui n'est pas notre objet pour l'instant. Notre propos se borne à voir si, au premier abord, quelque chose milite en faveur de l'idée d'où nous sommes partis, à savoir que les hymnes védiques sont l'évangile symbolique des anciens mystiques de l'Inde et que leur sens est spirituel et psychologique. Cette base bien fondée nous l'avons établie ; elle est déjà suffisante pour qu'on puisse désormais aborder sérieusement le Véda de ce point de vue et l'interpréter par le menu comme un symbolisme lyrique.

Toutefois, pour bien asseoir cette base, il sera bon d'examiner l'autre légende corollaire de Vritra et des eaux qui, comme nous l'avons vu, est en étroite connexion avec celle des Angiras et de la Lumière. Tout d'abord, Indra, le meurtrier de

Vritra, est avec Agni un des deux principaux dieux du panthéon védique et, si l'on parvient à déterminer convenablement ses caractères et ses fonctions, on aura le type général des dieux aryens fixé avec netteté. Ensuite viennent les Maruts, ses compagnons, chantres de l'incantation sacrée et l'argument le plus fort de la théorie naturaliste de l'adoration védique ; ils sont incontestablement des dieux de l'orage et aucune des autres grandes déités védiques, que ce soit Agni ou les Ashwins, Varuna ou Mitra, ou Twashtri et les déesses, ou même Surya le Soleil ou Usha l'Aurore, ne possède un caractère physique aussi accusé. Dès lors, si ces dieux de l'orage pouvaient être montrés comme ayant un caractère et un symbolisme psychologiques, il ne saurait plus y avoir de doute quant au sens le plus profond de la religion et du rituel védiques. Enfin, si Vritra et les démons qui l'accompagnent, Shushna, Namuchi et le reste, apparaissaient après un examen minutieux, comme étant des Dasyous dans le sens spirituel et si la signification des eaux célestes qu'il retient captives était scrutée à fond, l'idée que les histoires des rishis, des dieux et des démons sont autant de paraboles pourrait être poursuivie sur une base sûre et le symbolisme des mondes védiques ne serait plus très loin d'une interprétation satisfaisante.

Nous ne pouvons pour le moment faire davantage, car le symbolisme védique tel qu'il se dégage des hymnes est trop complexe dans ses détails, trop varié dans ses points de vue ; il présente à ses interprètes de trop nombreuses obscurités et difficultés dans ses allusions détournées et voilées et par-dessus tout il a été trop obscurci par des âges d'oubli et d'incompréhension pour être traité adéquatement dans un seul ouvrage. Nous ne pouvons pour le moment que rechercher le fil conducteur et poser aussi solidement que possible les fondements véritables.

Le Vêda est demeuré jusqu'à nos jours une énigme. Aucun essai d'interprétation de ce texte, l'un des plus anciens de l'humanité, n'est entièrement satisfaisant et ses rapports étroits avec la tradition iranienne n'apportent guère d'éclaircissements. De l'amas énorme et hétéroclite d'hymnes sacrificiels émane cependant un sens interne, ou un enseignement, mêlé à une foule de mythes difficiles à pénétrer. Le philologue, l'historien des religions, le mythologue se sont penchés sur cette œuvre vénérable, le *Rig-veda* surtout (l'un des quatre vedas que l'érudition moderne considère comme original), mais sans résultat décisif.

Pour jeter quelque lumière sur cette œuvre première, il fallait un penseur non seulement familier avec sa tradition, mais capable également de revivre les symboles primitifs et de pénétrer la signification d'images depuis longtemps oubliées. Sri Aurobindo y est parvenu en utilisant ce qu'il nomme : méthode psychologique, au moyen de laquelle il tenta, en yogi, de réanimer les dieux vediques et de faire voir leurs rapports mutuels dans le *sacrifice*, clef de voûte du *Rig-veda*. Son interprétation possède aussi le mérite d'être en accord avec le développement de la tradition brahmanique dont la métaphysique devait s'épanouir dans les Upanishads.

L'auteur :

Sri Aurobindo, dont le nom de famille était Ghosh, n'a plus à être présenté. Il est l'un des plus illustres fils de l'Inde moderne. Après avoir été un chef révolutionnaire dans son Bengale d'origine, il devint le yogi, le poète et le philosophe (malgré lui...) que l'on sait. La plupart de ses œuvres ont été traduites et beaucoup même en livres de poche, dont son œuvre majeure : *La Vie divine*.