

HISTOIRE DES RELIGIONS

Notions sur les Religions de l'Inde

LE VÉDISME

PAR

Louis de la VALLÉE POUSSIN



PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET C^{ie}

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

1909

Reproduction et traduction interdites

EX: LIBRIS



PAUL-EMILE DUMONT



BL
1115
25L3
1909

AVANT-PROPOS

Il n'y a, dans cette esquisse de la religion du Veda, rien qui m'appartienne au point de vue documentaire ou exégétique : j'ai notamment tiré le plus grand parti des ouvrages de MM. Barth, Oldenberg et Henry. Mais pour atteindre le but qu'on s'était proposé de munir le lecteur de quelques notions historiques et d'une appréciation raisonnée de la plus vieille religion de l'Inde, il était indispensable de résoudre des questions de principe qui intéressent toute l'histoire religieuse et qui, en somme, ne relèvent que partiellement de la déduction positive : ici, il m'était difficile de ne pas exprimer, çà et là, des manières de voir en contradiction avec celles de mes auteurs. Mon effort a tendu à concilier les diverses hypothèses, la théorie mythologique, la théorie ethnographique, la vieille théorie, mais qui revient à la mode, de la philosophia perennis.

J'ai cru que les hymnes philosophiques, les Brâhmanas et les Upanishads étaient plus brahmaniques que védiques ; je les décrirai dans le volume de cette série qui sera consacré au Brahmanisme.

· L. V. P.

BIBLIOGRAPHIE

A. BARTH, *Religions de l'Inde* (dans *Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, 1879), cité d'après la version anglaise de Wood, 3^e édition, 1891, Londres.

Bulletin des Religions de l'Inde, dans *Revue d'histoire des Religions*, 1882, 1885, 1889, 1893, 1894, 1899, 1902 (cité d'après le tiré à part).

Journal des Savants, 1896, article sur *la Religion Védique* de M. Oldenberg, 1900, article sur *le Grundriss* (cités d'après le tiré à part).

E. HARDY, *Die Vedisch-brahmanische Periode des Alten Indien*, 1893.

VICTOR HENRY, *Traduction de l'Atharvaveda*, (VII-XIII), 1891, 1896.

La Magie dans l'Inde antique, 1904.

Traduction des textes de l'Anthologie Bergaigne-Henry.

Les Littératures de l'Inde, 1904.

HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, 1891-1902.

HOPKINS, *Religions of India*, 1896.

A. KAEGI, *The Rigveda*, 1886.

SIR A. LYALL, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, trad. de Kérallain, Fontemoing.

A. MACDONELL, *History of Sanskrit Literatur*, 1900. — *Vedic Mythology*, 1897.

H. OLDENBERG, *Religion du Veda*, trad. V. Henry, 1903 (cité Oldenberg-Henry). — *Orientalischen Religionen*, 1906. p. 51-76. — *Literatur des alten Indiens*, 1903. — *Vedaforschung*, 1905.

WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, premier vol., 1905.

Introduction

Les Indo-Européens et les Indo-Eraniens.

La découverte du sanscrit, à la fin du xviii^e et au commencement du xix^e siècle, a donné naissance à deux disciplines nouvelles. En premier lieu la grammaire comparée qui établit la parenté d'abord et ensuite les relations exactes de diverses langues de l'Europe et de l'Asie : le sanscrit, l'éranien, le slave, le grec, le latin et l'italique en général, le germanique et le celtique ; langues qu'on désigne sous le nom de « japhétiques » (d'après la Bible), indo-européennes, indo-germaniques ou encore âryennes, parce que les anciens Indiens et les anciens Eraniens s'appellent Aryas. On a reconstitué la langue primitive qui, par une multitude d'accidents phonétiques ou historiques, a donné naissance

à ces multiples idiomes : c'est la langue indo-européenne (1).

S'appuyant sur les travaux des linguistes, les historiens et les mythologues ont cherché à déterminer l'habitat, la civilisation et la religion des tribus qui parlaient la langue indo-européenne avant de se disperser par le monde. Ici les résultats obtenus sont moins précis, mais néanmoins fort importants.

Les Aryas primitifs, en quelque région et à quelque époque qu'ils aient vécu, — la chose est obscure, — étaient pasteurs et nomades plutôt qu'agriculteurs ; ils formaient des tribus et avaient des chefs (rex, râja) ; la famille, patriarcale comme l'indiquent les noms de parenté presque tous relatifs à la famille du mari, constituait l'unité sociale. On ne trouve aucune trace de matriarcat ou de totémisme digne d'être signalée. — Une double loi réglait le mariage : il est défendu de se marier en dehors du clan, il est également défendu de prendre femme

(1) Voir par exemple A. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*.

parmi ses parents proches, agnats ou cognats ; en d'autres termes, les Aryas respectaient, comme la plupart des sauvages, deux lois dites la première d'endogamie : se marier dans la « curie » ou « phratrie » ou « caste » (*varna*), la seconde d'exogamie : ne pas se marier dans la « gens » ou *gotra*. Cet archaïque système a subi en Occident et en Eran de multiples altérations qui l'ont à peu près ruiné (il ne nous reste plus que quelques vestiges d'exogamie) ; dans l'Inde, au contraire, il s'est au cours des siècles aggravé et il a abouti, par l'émigration des Aryas dans des pays peuplés d'autochtones méprisés, à l'organisation des castes, se combinant avec une foule de règles fixant la connubialité, la commensalité, les relations de toute nature entre les différentes classes de gens purs et impurs (1). — Le culte domestique avec le feu sacré, qu'il serve au sacrifice ou à la magie, se lie intimement à la vénération des morts (« pères » ou manes). — Les dieux ne sont ni des « totems », ni des animaux, ni des vampires, ni des génies

(1) Voir SENART, *Les castes dans l'Inde* ; FUSTEL DE COULANGES, *Cité antique*.

malfaisants, — bien que la magie et la superstition soient très vivantes, — mais les forces mystérieuses de la nature, les grands météores, des êtres lumineux (*deva*, deus) dont la gloire et l'immortalité s'opposent à la mortalité des hommes qui habitent la terre. — On raconte d'Hercule, de Héraclès et d'Indra les mêmes histoires de luttes contre des démons ou dragons-brigands. — Il faudrait un volume pour exposer et discuter toutes les hypothèses de la mythologie comparée des peuples indo-européens. Plusieurs sont tombées dans un discrédit peu justifié (1).

(1) Voir A. PICTET, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs, Essai de paléontologie linguistique* (1859-63), vieilli mais toujours intéressant ; O. SCHRADER, *Reallexikon der Indo-germanischen Alterthumskunde* ; MAX MÜLLER, *India, what can it teach us* (1883). *Nouvelles études de Mythologie*, trad. Léon Job (1898) et le compte rendu de V. Henry, *J. des Savants*, 1899, p. 17-31.

Les savants ont cru longtemps pouvoir, à l'aide de la grammaire comparée, reconstituer le panthéon et la mythologie des Indo-Européens : ce fut un jeu d'identifier tous les personnages de la fable grecque avec les noms divins de l'Inde, bien plus, d'expliquer le sens premier des mythes par des étymologies qu'une critique plus sévère regarde comme bien fragiles. Aujourd'hui les indianistes ne regardent plus du côté de l'Occident, et les hellénistes se défient du mirage oriental. — Il semble que les partisans d'un panthéon commun à tous les Indo-Européens, quand ils savent arrêter leurs conjectures sur le penchant, donnent la note juste (Voir par exemple V. HENRY,

Les futurs Indiens et les futurs Eraniens restèrent en contact étroit après s'être séparés

Journal des Savants, 1899, p. 17, compte rendu des *Nouvelles études de Mythologie* de MAX MÜLLER); HOPKINS, *Religions*; BARTH, *J. des Savants*, mars 1896.

Quand les Grecs et les Indiens racontent les mêmes histoires de deux dieux de même nom (c'est-à-dire dont les noms se superposent conformément aux lois phonétiques du grec et du sanscrit, — cas très rare) le dieu et son histoire remontent à l'unité indo-européenne, c'est-à-dire à la période où les divers clans, les futurs Hellènes et les futurs Indiens, s'entendaient et communiquaient. On ne peut cependant écarter la possibilité d'emprunts et d'« endosmose » relativement tardifs : et ceci est surtout vrai quand il s'agit des Indiens et des Eraniens, des Hellènes et des Italiques.

Les choses ont dû se passer aux temps préhistoriques comme elles se passent aux temps historiques. Les mythes et les dogmes ont voyagé comme les métaux précieux, l'ambre, les contes, etc. — Quand les noms divins divergent et que les histoires sont toutes pareilles, on peut à peine parler de certitude : il y a seulement probabilité d'une origine commune. Par exemple, il est invraisemblable que les déités qui représentent l'étoile du soir et celle du matin ne soient pas indo-européennes, encore qu'elles s'appellent Açvins dans l'Inde, Alcis en Germanie, Fils de Dieu dans le folklore lithuanien et Dioscures en Grèce. C'est aussi le même dieu de l'orage, vainqueur du dragon et libérateur des vaches, qui s'appelle Indra (les voleurs sont les Panis), Héraclès ennemi de Géryon, Hercule destructeur de Cacus. De même Grecs, Eraniens et Indiens racontent l'histoire du déluge ; ils croient, comme les anciens Scandinaves, que l'âme des morts traverse une rivière et rencontre à l'entrée du royaume souterrain un ou deux chiens (Cerbère signifie « tacheté » et ressemble fort aux chiens védiques de même emploi). Le malheur est que les Iroquois aient des croyances fort analogues : les défunts doivent franchir une poutre branlante et se défendre contre un chien féroce : voilà Cerbère, voilà le pont étroit des Eraniens (HOPKINS, *Religions*, 163). De même les Péruviens ont une manière de Varuna (Viracocha) et on trouve en Amérique la constellation de l'Ourse, un serpent-nuage, un oiseau de l'éclair et du tonnerre qui apporte le feu, toutes choses védiques ou indo-européennes. — Ceci n'est pas pour diminuer la

de leurs cousins de l'Ouest ; aussi les relations entre leurs religions, le Veda d'une part et l'Avesta de l'autre, sont-elles multiples. Des deux côtés il y a trente-trois dieux. « A Indra tueur du dragon Vritra, correspond dans la littérature éranienne le « tueur de Verethra » ; au grand Asura (dieu, seigneur) nommé Varuna, correspond Ahuramazda : tous deux règnent sur la vérité ou l'ordre suprême (*rita-asha*), tous deux sont en connexion avec un dieu solaire Mitra (Mithra), tous deux tiennent la tête d'une famille de sept dieux lumineux. Varuna retient le soleil, l'empêche de tomber du ciel (*avapad*), lui trace sa route dans les espaces. Ahura retient la terre, l'empêche de tomber (*avapad*), fraie la route au soleil et aux constellations.

confiance dans les spéculations des mythographes, à la condition qu'elles respectent les garde-fous d'une prudente étymologie, mais bien pour justifier l'hypothèse des ethnographes, qui reconnaissent dans beaucoup de choses tenues pour védiques, grecques ou indo-européennes, de l'« humain » tout court. On se trouve donc reporté dans un préhistorique sur lequel aucun document linguistique ne nous éclaire, c'est-à-dire abandonné à des conjectures cette fois sans contrôle aucun. Le plus sage est de s'arrêter à l'indo-européen, qui est encore historique à sa manière, et de relever les caractères notables de cette vieille culture, notamment la notion de l'ordre et celle du divin distinct du magique.

Tous les dieux traversent l'empyrée sur leurs chars de combat attelés de chevaux, étincelants et loyaux, presque exempts des tares de perfidie, de cruauté ou de licence dont d'autres mythologies les entachent. Communes aux deux peuples les conceptions relatives à la mort, au premier homme qui mourut et devint le roi des morts béatifiés : ici Yama, fils de Vivasvant ; là Yima, fils de Vîvanhvant... Commun, enfin, le sacrifice. Leur oblation la plus précieuse, c'est le *soma* védique, le *hāoma* avestique, que de part et d'autre leurs prêtres appellent « le roi des plantes, qui croît dans la montagne, que la pluie céleste a nourri, que l'aigle ou les aigles ont apporté » : on en extrait le suc par pressurage, on le passe au filtre de laine, on y mêle du lait... L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbe, qui est censé le siège de la divinité (*barhis* et *baresman*), et quoique l'Avesta en ait changé l'aspect extérieur, il le dit *stereta* « jonché », tout comme l'Inde l'appelle *stîrna*... C'est le même prêtre, ici le *hotar*, là le *saotar* qui récite les prières dont la forme poétique est,

dans les deux recueils, si concordante. Et ces prières portent sur les mêmes objets, reflétant ainsi les vœux naïfs des croyants de l'antique unité indo-éranienne : Puisse nous échapper au loup et au larron ! puissent les gens et le bétail prospérer, le cheval se ruer fougueux au combat, une descendance drue et forte perpétuer la race ! ou bien encore — abandon serein de la piété dans les mains de la divinité — Que la volonté d'en haut soit faite ! » (1).

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 25.

CHAPITRE PREMIER

Description sommaire,
époque et caractères des littératures védiques.

I

Quand les Aryas de l'Inde se séparèrent des Airyas ou Ariyas de l'Eran, ils possédaient un rite très caractérisé, l'offrande de la liqueur *Soma-Haoma*, auquel les dieux étaient convoqués. Dans l'Eran eut lieu la réforme zoroastrienne, que nous n'avons pas à décrire ici, et qui transforma le panthéon en une monarchie spirituelle :

il n'y a, dans l'Avesta, qu'un seul Ahura, tandis que dans le Veda, tous les grands dieux sont Asuras; autre curieuse transformation: le mot *deva*, dieu, a pris en Eran la signification de démon (*daeva*). Au contraire, dans l'Inde, la religion polythéiste s'achemina peu à peu vers le panthéisme et le ritualisme brahmanique. Nous appellerons védisme la forme religieuse antérieure à la complète transformation des notions indo-éranienne primitives par la théosophie des brahmanes.

Cette forme religieuse nous est connue par les parties les plus anciennes d'une vaste littérature que les Indiens appellent Veda, c'est-à-dire : science, divin savoir.

Le Veda semble avoir été, aux temps les plus reculés, la tradition de prêtres exclusivement consacrés au culte des grands dieux et notamment à l'offrande du *soma*. Ces prêtres, les futurs brahmanes, étaient organisés comme le reste de la population en « gentes » ou *gotras*. — Nos textes les plus anciens ont peu de chose sur les cérémonies domestiques (mariage, grossesse, naissance, initiation, mort et funérailles) et ignorent la sorcellerie (exorcismes, incantations, etc.). A côté des prêtres proprement dits, il y avait sans doute

des sorciers et sans doute le père de famille présidait-il aux rites journaliers. Tous ces rites, souvent archaïques, n'ont subi que dans une mesure assez faible l'influence des idées à proprement parler védiques. Ils ne figurent que dans les parties les plus récentes des collections sacrées.

Le sacrifice comporte, outre l'acte liturgique, offrande de la liqueur au feu ou immolation sanglante, des formules et des prières ou louanges aux dieux, tantôt dites, tantôt chantées.

Les prières ou stances (*ric*) ont d'abord été collectionnées; elles constituent « le recueil des stances » ou *Riksamhitâ* ou *Rigveda*, en dix livres. Les livres II-VIII formaient, avant d'être réunis, les bréviaires de sept familles ou traditions sacerdotales; le IX^e ne contient que les hymnes au dieu Soma; le premier, bien que composé dans le même esprit que les II^e-VIII^e, est formé de pièces rapportées; le X^e est décidément plus moderne et, dans certains morceaux, purement philosophique.

Les chants (*sâman*) constituent le deuxième recueil qui est formé d'un certain nombre d'hymnes extraits du premier, mais chantés d'après des principes compliqués et suivis de refrains repris en chœur.

Vient ensuite le recueil des « formules du sacrifice » (*yajus*), qui sont en prose, en deux recensions : ici les formules sont isolées, là elles sont enveloppées dans le commentaire. La comparaison avec les données éraniennes établit l'antiquité d'un bon nombre de *yajus*; mais il n'est pas douteux que la rédaction définitive du « Veda du sacrifice » soit très postérieure à celle du « Veda des stances ».

A ces trois Vedas, les seuls que la plus ancienne tradition ait reconnus, s'en ajouta un quatrième, l'Atharvaveda, du nom de prêtres mythiques (Atharvan); il est formé de fragments du Rig et de stances écrites dans la manière du Rig; mais, tout magique, il n'a pas de relations avec le sacrifice proprement dit.

Après les « collections » (*samhitâ*) se placent les commentaires (*brâhmanas*) qui expliquent tous les rites, non au point de vue pratique, mais au point de vue de leur origine, de leur signification : spéculations mi-théologiques, mi-mythologiques, surtout théurgiques. Les Brâhmanas se terminent par des livres composés pour les sages qui, renonçant au sacrifice, méditent dans la forêt : certaines parties de ces livres portent le nom d'*upanishad* (leçon ésotérique) et opposent à la religion du rite

la religion de la gnose et de l'ascétisme ; on les désigne comme étant la « fin du Veda » (Vedânta), et cette même expression fut appliquée au système philosophique dans lequel les Brahmanes organisèrent, beaucoup plus tard, les spéculations confuses des vieux « livres forestiers » (*âranjakas*).

Enfin, se rattachent étroitement au Veda, — bien que n'étant pas regardés comme révélés, « entendus » (*çruta*), — un grand nombre de livres sacrés qui constituent la « tradition » (*smṛiti*), notamment les manuels techniques (*sâtras*) qui exposent la marche des grands sacrifices (*çrauta*) et des cérémonies « de la maison » (*grihya*). Avec l'Atharva et les Brâhmanas, ils nous font connaître cet ensemble de croyances et de pratiques populaires et superstitieuses sur lesquelles les vieux textes sont à peu près muets.

II

1. Comme nous verrons, la linguistique, l'ethnographie, la géographie, l'histoire littéraire et religieuse permettent d'affirmer la haute antiquité des Vedas ; elles permettent de soupçonner la chronologie de cette littérature dans son ensemble et dans ses diverses parties. Mais les savants ne sont pas d'accord quand on les prie d'indiquer, à quelques siècles près, l'âge du Rig et des Brâhmanas. Les plus sages parlent vaguement du deuxième ou du troisième millénaire avant J.-C. pour le Rig, du huitième siècle et au-dessus pour les Brâhmanas.

Weber pensait qu'il est vain d'établir une chronologie même approximative ; Whitney comparait les dates hindoues à des quilles : on ne les fixe que pour avoir le plaisir de les renverser. Cependant il faisait commencer le Veda en 2000. Hopkins place le gros du Rig en 1000.

Cependant il n'est pas absurde de croire avec M. Jacobi que le Veda nous a conservé le souvenir

d'une donnée astronomique se rapportant à 4500 avant notre ère, à savoir le solstice d'été dans α et δ du Lion (Rig); donnée confirmée par deux autres, l'équinoxe du printemps dans les Pléiades, 2500 avant J.-C., et dans la Mouche, 1300 avant J.-C. (Brâhmanas). — La plupart des indianistes se sont montrés très sceptiques. Mais M. Barth, — et telle était aussi la pensée de Bühler, — croit que « la question reste ouverte », non pas qu'on puisse, même à admettre l'interprétation textuelle et les conclusions de M. Jacobi, — seulement possibles ou probables, jamais nécessaires, — faire remonter jusqu'à la fin du cinquième millénaire « n'importe quelle partie de la littérature transmise jusqu'à nous »; mais en ce sens que, peut-être, — si M. Jacobi a vu juste, — « il y avait des Aryens et une culture âryenne dans le nord de l'Inde avant 4000 et que certains souvenirs, certains usages provenant de ces temps lointains s'étaient conservés à travers les époques postérieures (1). » Il y a beaucoup de vrai dans cette opinion de M. Winternitz que les chiffres 1200 et même 1500 s'accordent mal avec ce que

(1) Voir BARTH, *Comptes rendus de l'Ac. des I. et B. L.*, 9 février 1894 : *J. As.* 1894, I, p. 156 ; *Bulletin*, 1899, p. 20-21.

nous savons (je dirais plutôt : devinons) de l'histoire de l'Inde, et que rien n'interdit de faire remonter beaucoup plus haut et le Rigveda et la civilisation qui y correspond.

2. La langue du Rigveda est fort archaïque. Les documents les plus anciens et datés avec précision que nous possédions dans l'Inde sont les célèbres inscriptions d'Açoka (1), dans les environs de 250 avant notre ère ; elles sont rédigées dans un dialecte qui entretient avec la langue du Veda des relations très lointaines, aussi lointaines que celles de l'italien avec les inscriptions des Scipions. Ce dialecte, nous avons tout lieu de le croire, représente assez fidèlement, au point de vue du stade linguistique, la langue dans laquelle le Bouddha a prêché vers le vi^e siècle avant notre ère. D'autre part, il n'est pas douteux que, à l'exception de morceaux d'un archaïsme voulu, les hymnes védiques (Rigveda) furent composés dans la langue de tout le monde. L'hypothèse de pastiches savants ne tient pas contre « l'authenticité linguistique » des hymnes, contre la comparaison du Rig et de la bible iranienne, l'Avesta, ni non

(1) Voir l'ouvrage *Bouddhisme*, dans la présente collection.

plus contre ce fait que, dès l'époque des Brâhmanas, les prêtres eux-mêmes n'y voyaient plus clair dans le Veda. Il faut donc compter un grand nombre de siècles entre le Rig et le Bouddhisme. La linguistique permet de placer avec certitude le plus vieux Veda très haut en tête de la littérature indienne (1), et, encore qu'il soit malaisé de calculer en siècles les transformations phonétiques, rejettent le Rig assez avant dans le deuxième millénaire avant J.-C. Cette circonstance que l'écriture est, dans l'Inde, une importation relativement récente, n'est pas pour rendre suspecte l'origine de nos documents, ni pour nous engager à en réduire l'antiquité.

3. Les données géographiques et ethnogra-

(1) Cet ordre de considérations ne s'applique guère dans l'ensemble de la littérature indienne qu'aux hymnes védiques. Il paraît certain que, dès les Brâhmanas le sanscrit était une langue non pas artificielle, mais savante : c'est-à-dire appartenant en propre aux cercles brahmaniques, devenue incompréhensible au vulgaire. Qu'on suppose que le latin, qui est resté une langue vivante, quoique savante, très tard dans notre moyen âge, n'ait connu à l'époque où il était langue populaire que des Chants des Arvaies et que sa floraison littéraire et profane se soit placée du temps de Charlemagne. Ce serait un peu l'histoire du sanscrit. — Au point de vue linguistique les Brâhmanas et les Upanishads sont bien « antérieurs » au Bouddhisme, de même le Mahâbhârata ; on ne peut pas affirmer qu'ils le soient chronologiquement.

phiques contenues dans les hymnes et les commentaires fournissent une confirmation de l'argument linguistique. Le pays originaire du Bouddhisme, le Magadha, est le cours moyen du Gange, à l'est du confluent de la Yamounâ et du Gange, vers Bénâres et Patna : à cette époque et dans cette région, il semble qu'il n'y ait pas de différences physiques entre les trois castes supérieures, les descendants présumés d'Indo-Européens, et les *cûdras*, aborigènes méprisés. Le Bouddha raille la prétention des brahmanes : ne sont-ils pas des hommes comme les autres (1) ? Et s'il reconnaît la supériorité des Kshatriyas (nobles), ce n'est pas en raison de particularités ethniques ou corporelles. Le Rigveda, au contraire, démontre que le mot sanscrit que nous traduisons « caste », c'est-à-dire *varna* ou « couleur, » a correspondu jadis à une différence

(1) On aimerait pouvoir tirer parti d'un passage célèbre d'un livre bouddhique, le *Madhurasutta* : « Les brahmanes sont la caste blanche, les autres castes sont noires », et conclure que, dans le Magadha, les brahmanes seuls étaient des Indo-Européens ; mais je ne puis que signaler cette interprétation (voir RHYS DAVIDS, *Dialogues of the Buddha*, p. 105). Pour moi le contexte la rend bien suspecte. Les mots « blanc » (plutôt « brillant ») et « noir » ont pour parallèles « noble » et « vil », « pur » et « impur » ; on les emploie couramment pour qualifier les actions au point de vue moral.

de race très marquée (1). La communauté ou les communautés ethniques auxquelles appartient le Rigveda comportent des familles nobles, des familles sacerdotales et des gens du commun, mais, quel que soit le rang social, tous sont des *âryas*, des Indo-Européens, des blancs : les *Dâsas* ou *Dasyus*, les « Peaux-noires », les « Sans-nez », les « Sans-lois », les « Sans-dieux », les « Non-humains », c'est-à-dire les aborigènes, dont, avec le secours de leurs dieux, les envahisseurs de l'Inde détruisent les repaires, sont encore des ennemis : plus tard, les aborigènes deviennent les esclaves (*dâsa*) ou les clients des « nobles » et des brahmanes ; et, par une réaction inévitable, les Indo-Européens de l'Inde subissent, en même temps que l'influence d'un climat nouveau, l'influence plus décisive encore des peuplades conquises (2).

(1) Voir ci-dessus, p. 15.

(2) Voir OLDENBERG, *Religion du Veda*, p. 126 ; *Literatur des alten Indiens*. — Nous ne sommes pas renseignés sur les circonstances et le caractère de la « conquête » indo-européenne de l'Inde (on ne sait pas toujours si les poètes védiques parlent des démons ou des princes des tribus aborigènes). Les *Asiatic studies* de Sir A. Lyall et le *Népal* de S. Lévi éclairent ce problème par l'histoire de la « brahmanisation » contemporaine ou historique des tribus himalayennes ou du Vindhya.

D'autre part, la géographie du Rigveda comparée avec celle des documents védiques postérieurs et des littératures brâhmaniques marque le mouvement vers l'est depuis les confins de l'Afghanistan jusqu'au bassin du Gange.

4. La comparaison des idées religieuses du Rigveda, des Brâhmanas, du Bouddhisme, établit de même la haute antiquité du Rig ; mais c'est là un ordre de considérations assez délicates. La tendance actuelle est d'en contester la valeur, sans doute à tort, mais avec quelque apparence de raison. — D'une part, il est bien malaisé de supputer la durée des révolutions ou évolutions morales, philosophiques ou mythiques ; d'autre part, il est imprudent d'affirmer que telle ou telle notion n'existait pas avant l'époque où nous la trouvons consignée dans la littérature. Sans parler des altérations qui ont ruiné l'ancien panthéon, encore si vivant dans le Rig, au profit du panthéon hindou (Varuna, roi du ciel, devenu un dieu des eaux ; les Asuras, ou dieux supérieurs, devenus des Titans ; Vishnou, dieu solaire sans grande importance, devenu l'exposant et la forme du Dieu-Tout) ; — ni du progrès philosophique qui, s'affirmant dans le X^e livre du Rig, aboutit à l'idéalisme moniste des Upanishads, — la note

qui caractérise l'âge immédiatement préboudhique, c'est la croyance à la transmigration, croyance radicalement étrangère au Rigveda et qui ne se formule pas encore nettement dans les Brâhmanas.

A comparer le Védisme et le Bouddhisme, on constate que les dogmes eschatologiques sont transformés du tout au tout ; et l'Hindouisme à proprement parler naît avec cette transformation.

Faut-il admettre qu'elle s'est opérée dans la communauté âryenne, considérée comme un vase clos ? Alors on ne peut jeter assez de siècles entre les Brâhmanas et le Bouddhisme, entre le Rig et les Brâhmanas. Mais il faudra « faire marcher » les choses beaucoup plus vite si on admet l'influence active du milieu aborigène et l'existence, en dessous de l'aristocratie sacerdotale dont nous possédons les bibles, de croyances répandues dans le vulgaire et qui, par des adaptations et des retouches successives, obtiennent droit de cité dans la littérature. De même en est-il pour les religions hindoues du Mahâbhârata, pour le Krishnaïsme et le Çivaïsme, pour le vieux Vishnouisme que suppose le Bouddhisme : on peut croire que les éléments en ont été élaborés à une époque contemporaine de la culture védique, dans des milieux étrangers à

cette culture. De même, à rester dans la sphère de la spéculation proprement âryenne, le Rig, l'Atharva, les Brâhmanas font contraste ; mais les différences tiennent peut-être tout autant à la diversité des milieux qu'à celle des époques. En d'autres termes, on peut se refuser à construire un schéma chronologique dans lequel les diverses stratifications religieuses, au-dessus du Bouddhisme et du Mahâbhârata, se superposeraient pour faire remonter extrêmement haut une période du Rigveda, suivie d'une période des Yajus et de l'Atharva, suivie du développement des Brâhmanas. — Cette conception, un peu simpliste, n'est peut-être pas la plus écartée de la vraisemblance. L'argument *a silentio* ne doit être manié qu'avec précaution ; cependant, « même dans l'Inde, les siècles ont leur physionomie » [A. Barth].

III

Le problème des relations chronologiques des diverses parties du Veda n'intéresse pas seulement la question, accessoire en somme, de l'antiquité du Rig, mais encore celle, beaucoup plus grave, de la nature même des religions védiques.

1. A les examiner séparément on peut dire que le Rig nous donne une religion, l'Atharva de la magie, le Yajus et les Brâhmanas une magie et une théurgie, les Upanishads une théosophie. Certains rituels, à ignorer quelques détails indiens, pourraient passer « pour les livres magiques de n'importe quelle tribu peau-rouge de l'Amérique du Nord (1) ». — Dans quelle mesure l'historien du Védisme a-t-il le droit et le devoir de

(1) CALAND, *Altindisches Zauberritual* (1900) — cité par OLDENBERG *Vedaforschung*, p. 69.

séparer ces documents si différents de tendance et, par certains côtés, en relation intime les uns avec les autres ?

Les opinions les plus extrêmes ont été professées par les savants les plus autorisés. Les premiers védisans vénérèrent dans les hymnes du Rig les effusions naïves de l'Arya primitif en présence des grands spectacles de la nature, et, à bon droit, insistèrent sur la valeur religieuse de cette poésie : les Brâhmanas, d'un ritualisme mécanique, sont, au contraire, l'œuvre d'un sacerdoce à la fois athée et superstitieux ; il faut les placer un grand nombre de siècles après le Rig. — De nos jours, plusieurs croient que toute distinction entre la période des hymnes et celle des commentaires est artificielle : « Les défenseurs de la Bible âryenne, qui ont l'heureux privilège de goûter la fraîcheur et la naïveté des hymnes, sont libres, — écrit M. S. Lévi, — d'imaginer une longue et profonde décadence du sentiment religieux entre les poètes et les docteurs de la religion védique ; d'autres se refuseront à admettre une évolution aussi surprenante des croyances et des doctrines, qui fait succéder un stage de grossière barbarie à une période de

délicatesse exquise (1) » ; et ailleurs : « La religion des Vedas, mieux connue, nous apparaît aujourd'hui comme une sorte de magie très savante (2) ». Les hymnes ne seraient que des formules d'incantation au service d'une théurgie.

Il semble qu'on doive, tout en profitant des découvertes récentes, ne pas sacrifier les données réunies par les anciens védisans. Au fond, ils ont vu juste.

2. Surtout depuis les travaux de Bergaigne, on s'est rendu compte que la poésie du Rig est, dans l'ensemble, aussi peu naïve qu'il est possible. Pleine d'enfantillages et de niaiseries, elle est très savante, très compliquée ; elle abonde en énigmes, en paradoxes, en combinaisons métaphoriques, en allusions mythiques et rituelles. « Il arrive [aux auteurs des plus anciens textes] de tricher en jonglant avec leurs propres formules ou avec les lambeaux de ces formules, en les employant à tort et à travers, les transportant d'un dieu, d'un objet ou d'un fait, où ils signifient peut-être quelque chose, à d'autres dieux, à

(1) *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 9.

(2) *La formation religieuse de l'Inde contemporaine*, p. 19.

d'autres objets, à d'autres faits où ils ne signifient plus rien (1). » C'est ce que Bergaigne appela le double et le triple galimatias du Veda.

Les allusions au rituel, notamment quand Agni, le feu, et Soma, la libation, sont en cause, sont trop multipliées pour que les hymnes ne soient pas, dans l'ensemble, sacerdotaux. Mais, d'une part, le recueil n'a pas été constitué en vue de la liturgie des Brâhmanas, car il est « formé de collections distinctes, qui proviennent, dans certains cas, de familles rivales et appartenent à des tribus souvent en guerre les unes avec les autres » et « la liturgie postérieure ignore la distinction primitive entre les diverses collections et choisit les strophes dont elle a besoin dans l'ensemble du recueil sans aucun respect pour l'intégrité des hymnes ». D'autre part, il semble certain que le rite a de tout temps comporté deux sortes de récitation, des formules stéréotypées qui sont en prose depuis l'unité indo-éranienne et qui accompagnent l'allumage, la libation, etc., et des hymnes, louanges et prières, lesquels, de leur témoignage même, sont des créations récentes et

(1) A. BARTH, *J. des Savants*, mars 1896.

individuelles : ce qui est peu compatible avec le concept liturgique au sens strict. — Enfin, dans beaucoup d'hymnes, toute préoccupation rituelle est absente.

Donc, si les hymnes ne sont pas des oraisons ingénues, mais des œuvres d'art construites par des professionnels et payées à haut prix ; s'ils étaient récités au sacrifice, parce que c'est surtout au sacrifice que les dieux sont abordables, cela n'emporte pas qu'ils eurent une destination technique, et encore moins qu'ils aient été inspirés par l'esprit théurgique et magique des Brâhmanas. On doit seulement remarquer qu'ils trahissent, plus ou moins fréquemment, des dispositions d'esprit dont les Brâhmanas et aussi les Upanishads marqueront le plein développement.

Le caractère sacerdotal des hymnes rend plus délicate l'interprétation textuelle et mythologique ; il justifie l'exégèse par le rituel, par l'évéhméisme, par les abstractions logiques ; mais, du même coup, nous ne sommes plus forcés d'imputer à la conscience religieuse populaire les étranges combinaisons dont le Rig rend témoignage. Si on veut se faire une idée concrète et réaliste des dieux et de leurs rapports avec les hommes, on devra dégager les hymnes des éléments philoso-

phiques dont leurs rédacteurs les ont farcis. Pour préciser, « ce que [Max Mueller] a appelé hénouthéisme, la tendance non seulement à subordonner à tour de rôle tous les dieux à un seul dieu, qui n'en devient pas plus tangible pour cela, tant s'en faut, mais encore et surtout à les faire rentrer en quelque sorte les uns dans les autres comme de pures abstractions, sans substance ni personnalité », est un des traits du sacerdotalisme védique. Il est au moins vraisemblable que les dieux adorés du vulgaire et tels qu'ils se manifestent souvent chez nos poètes, sont demeurés étrangers à ce halo mystique et panthéistique, à ce symbolisme raffiné qui obscurcissent dans le « vénérable hymnaire » leur valeur religieuse. Le peuple n'identifiait pas les dieux les uns avec les autres, comme les hymnes le font souvent, comme les Brâhmanas le font systématiquement : « Au lieu de répéter que, dans le Veda, la physiologie des dieux n'est pas encore arrêtée, on devrait renverser les termes et dire qu'elle ne l'est déjà plus », et cela, moins par le fait d'une altération due à l'évolution historique qu'en raison du caractère savant de la littérature. On pourrait dire que le Rig marque, en même temps

que le commencement du Brahmanisme, la fin du polythéisme âryen.

Il est aussi presque évident qu'on ne considérerait pas le sacrifice comme une opération magique, un *opus operans*, contraignant les dieux et supportant même toute la machine cosmique, — ainsi que c'est le cas dans quelques passages du Rig; et encore admettons-nous que l'offrande n'était pas exclusivement, pour le laïc, ce qu'elle est normalement dans nos textes, une affaire réglée par le *do ut des*. Les Brahmanes qui ont conservé et classé les hymnes, sans avoir formulé les spéculations rituelles des Brâhmanas, étaient à mi-chemin de ces spéculations. Les dieux n'étaient pour eux, en général, que des personnalités d'un contour assez vague, assumant tour à tour la souveraineté, mais dont le rôle consiste surtout à obéir aux rites, soit de bon gré par l'appât de l'offrande, par la séduction de la louange versifiée, soit de vive force, par l'efficacité mystérieuse de l'acte liturgique. Les auteurs « inspirés » et les diascévastes, professionnels du sacrifice, avaient sur le sacrifice des idées de professionnels : la libation et les strophes sont un prix suffisant de tous les services attendus d'Indra. Pour eux, la grande affaire, c'est d'être payés par

les chefs de clans et les maîtres de nombreux troupeaux; le mauvais homme, c'est surtout l'avare. Les notions d'ordre moral qui sont comme exclues des Brâhmanas par la préoccupation professionnelle, subissent déjà, et par la même cause, quelque éclipse dans le Rig : le Brahmane fut toujours porté à mettre au-dessus de tout, même des dieux, le sacrifice, l'officiant et le salaire du sacrifice (*dakshinâ*) (1).

3. L'historien n'aura pas, cependant, à construire des hypothèses périlleuses pour se faire une idée juste, sinon précise, de la portée religieuse et de l'enseignement mythologique du Rigveda. L'esprit de tendance des rédacteurs n'a pas essentiellement altéré les représentations communes. Beaucoup de documents, qu'ils soient antérieurs à la formation de la mentalité cléricale, qu'ils soient dus à l'inspiration plus libre de tel ou tel « voyant » (*rishi*), qu'ils nous livrent une spéculation individuelle — comme c'est souvent possible — ou transposent seulement le sentiment populaire, nous apportent l'impression fraîche d'une pensée vivante, par-

(1) Les citations p. 41-43 sont extraites de A. BARTH, *Bulletin* 1885, p. 11. Voir aussi 1882, p. 7.

fois émue. En conflit marqué avec ce dogme de la période des commentaires, que les textes védiques préexistent de toute éternité et ont été « vus » par leurs soi-disant auteurs, qu'ils ont été créés par le sacrifice de l'homme primordial, les hymnes se donnent pour des prières faites par tel ou tel dans telle occasion. On peut récuser leur témoignage quand ils se perdent dans la gnose : c'est du Brâhmanisme avant la lettre ; et le retenir quand ils traduisent des idées simples et humaines : c'est du Védisme embelli.

On s'étonne que les indianistes d'antan n'aient pas soupçonné le « galimatias » du Rig, aient tout compris et tout admiré ; il est tout aussi surprenant que ce « galimatias » dérobe à des yeux prévenus les matériaux mêmes des croyances védiques, de nobles idées de l'ordre et de la divinité, de grandes images mythologiques, parfois de la piété.

Cependant il ne faut pas établir de cloisons étanches entre le Rig et la littérature qui a suivi. C'est évidemment de parti pris que les anciens « voyants » et les compilateurs du recueil ont ignoré la démonologie, la sorcellerie, certains aspects des rites funéraires, etc. Mais nous sommes soucieux de connaître, non seulement la psy-

chologie des diascévastes du Rig, mais encore le cercle complet des idées religieuses de l'ancienne Inde âryenne. D'une part, nous croyons que la croyance dans la bonté et la majesté des dieux n'est pas la création de quelques esprits d'élite, car elle remplit tout l'hymnaire; mais, d'ailleurs, qui doutera que le paganisme, peu apparent dans le Rig, touffu et vivant dans l'Atharva et dans le rituel, ne soit très ancien? Il serait aussi outré de décrire l'ancienne religion de l'Inde en choisissant les représentations les plus nobles et les plus « religieuses », — qui sont celles du Rig, — que d'éliminer ces représentations à titre de vues individuelles ou sacerdotales. Les gens du Veda avaient des dieux de toutes les qualités et rendaient à chacun le culte convenable, respectueux de toutes les puissances, conciliant l'adoration des grands dieux qui aiment la justice et le service du « pandemonium » : ils savaient, apparemment, faire des différences, quoique capables aussi d'étranges confusions.

CHAPITRE II

La divinité védique.

Les croyances du Rigveda sont dans l'ensemble, — avec des caractères très originaux, cela s'entend, — celles des peuples païens ou polythéistes : croyances qui ne sont nulle part ordonnées, systématisées, et qui, « à la même époque et chez le même peuple, oscillent sans cesse et à des degrés divers entre le monothéisme, l'animisme et le panthéisme naturaliste (1) ». — Ici l'idée théiste, — ou plus exactement l'idée, plus ou

(1) BARTH, *Bulletin*, 1882, p. 7.

moins pure, de la divinité transcendante, — trouve des expressions particulièrement éloquentes ; et, à examiner le contexte, comme la spéculation savante tend sans cesse à s'en écarter (Rigveda, X, Brâhmanas, Upanishads), il n'y a aucune raison particulière de la regarder comme « cléricale » ou ésotérique. Le panthéisme naturaliste est la note dominante de la pensée védique, pour autant qu'elle est déjà brahmanique ; il jaillit d'ailleurs spontanément de la déification des forces de la nature. L'animisme proprement dit est un facteur beaucoup moins important.

Les poètes védiques reconnaissent à l'occasion un dieu suprême, Varuna, créateur, gardien de l'ordre physique et moral, justicier aux yeux duquel un cœur contrit est l'offrande méritoire ; ils chantent dans Indra le dieu vigoureux et buveur, destructeur des démons atmosphériques et autres, héros d'aventures peu édifiantes ; ils croient à un séjour bienheureux des morts, tantôt dans un monde de lumière, tantôt au fond des grandes pentes souterraines : cependant que les pratiques funéraires reposent sur le concept du mort nourri dans la fosse où reposent les ossements. Les conjurations et les maléfices sont collectionnés dans l'Atharvaveda, plus jeune

comme recueil que le Rig, mais aussi archaïque par le fond, et qui suppose des confréries de sorciers. Le sacrifice, par beaucoup d'aspects, est tout autre chose qu'une offrande : les dieux y sont présents et son caractère religieux, à la lumière des hymnes dévots qui y sont chantés, est incontestable ; mais il est aussi une « affaire », car on donne au dieu pour qu'il donne (voir p. 109). La religion proprement dite et la magie, qui triomphera dans les Brâhmanas, y sont très voisines.

1. La nature des dieux védiques, même celle d'Agni, le feu, et de Soma, la plante et la liqueur du sacrifice, ne peut s'expliquer ni par la spéculation magique, ni par l'animisme (ou croyance sauvage à un principe de vie immanent à toutes choses, d'où la litholâtrie, culte des pierres, la zoolâtrie, culte des animaux), ni même par l'anthropomorphisme pur. Les dieux du Rigveda, tous les dieux du Rigveda, sont autre chose que des hommes très puissants, des géants maniant la foudre, qui assistent invisibles au sacrifice et s'assoient sur la jonchée d'herbe pour se repaître du breuvage mystique. La divinité des dieux védiques suppose, — comme s'exprime M. Barth, en résumant et en faisant siennes, sur ce point,

les conclusions d'une étude très serrée de M. Colinet, — « des notions transcendantes, une conception de la divinité comme étant au-dessus et en dehors du monde (1) ». « Rien n'est aussi clairement et aussi fréquemment affirmé dans le Rigveda que le caractère absolu des dieux. Tout ce qu'ils possèdent, et dans certaine mesure tout ce qu'ils sont, ils le tiennent d'eux-mêmes : force, conservation, empire, majesté, éclat, gloire, mouvement, naissance, existence (2) ». Ils sont essentiellement distincts des phénomènes naturels auxquels ils président : Vâyu, par exemple, n'est pas le vent, mais la force indépendante et autonome qui ordonne le calme et la tempête. Les dieux sont les organisateurs du monde ; c'est par leurs décrets que l'univers existe et dure : Indra a affermi la terre pour qu'elle ne tombe pas ; il soutient les deux mondes, les montagnes, les plaines, les eaux et les cieus. Varuna, Vishnu et les Pères, ancêtres béatifiés, ont « mesuré » la

(1) *Bulletin*, 1885, p. 9.

(2) Ph. COLINET, *La divinité personnelle dans l'Inde*, *Muséon*, III (1884), p. 127 et 294. Voir du même : *La nature du monde supérieur dans le Rigveda*, *ibidem*, VIII, 578 et IX, 71.

terre ; Agni, Indra et les Maruts ses compagnons, ont « étendu » la terre. Les dieux, enfin, par définition, ne vieillissent jamais ; ils vivent dans le monde de la lumière, de l'immortalité, de l'abondance.

La valeur morale des dieux correspond-elle à leur dignité métaphysique ? Point toujours. S'il n'y avait dans le panthéon védique un groupe particulièrement sublime, Varuna et ses frères, il serait peut-être imprudent d'affirmer le caractère moral et transcendant de la divinité. Mais, sans Varuna, le Rigveda ne serait plus le Rigveda. Tout le panthéon est ennobli de la noblesse de cette grande figure où la conscience religieuse a trouvé sa véritable expression, — et cela sans doute depuis l'époque indo-éranienne.

Une vieille donnée cosmologique, qui est indo-européenne et, à dire vrai, fut répandue chez tous les peuples anciens, c'est que l'univers est né du démembrement d'un géant primordial. Son crâne a formé la voûte céleste, son nombril l'atmosphère, ses pieds la terre ; Indra et Agni sont sortis de sa bouche, le Vent est son souffle : primitive ébauche de philosophie panthéiste, qui sera remaniée par la théosophie des brahmanes. Les théogonies, les histoires d'unions et de géné-

rations divines, appartiennent à la même couche de croyances. — Il ne faut pas exagérer la transcendance des divinités védiques ; de même il ne faut pas se méprendre sur leur moralité.

« Pour la conscience religieuse », dit M. Oldenberg, « la donnée essentielle, c'est que le dieu est un puissant ami. Si les louanges qu'on lui adresse exaltent son pouvoir au delà de toute mesure, il n'en est pas de même de sa valeur morale. Tous les dieux, il est vrai, et sans exception, reçoivent des épithètes telles que « vrai, non trompeur » [et tous ou presque tous sont associés à l'œuvre morale de Varuna] ; mais combien plus fréquentes celles de « grand, redoutable » ! Il en ressort simplement que le dieu, tout comme l'homme vertueux ou à peine davantage, est capable de bonté et de justice, et ce qu'on sait des faits et gestes d'Indra montre assez à quelle limitation sont sujettes ces nobles qualités. Qu'au demeurant la prétendue moralité des dieux védiques se réduise à un vernis extérieur, c'est ce que démontre surtout le cours ultérieur de l'histoire religieuse de l'Inde... La physionomie des dieux n'a d'éthique que des traits superficiels... Mais si le dieu, en tant que dieu, n'a que de faibles attaches avec la morale, son caractère individuel peut

lui en prêter de plus étroites (1). » C'est le cas pour les dieux des grands météores célestes, Varuna, Mitra, qui voient toute chose. — Faire des dieux védiques de grandes puissances morales, « c'est placer en plein cœur ce qui tout au plus n'intéresse que l'épiderme ».

On dirait mieux, pensons-nous, que les poètes védiques adoraient dans Varuna, dans ses parèdres, et a l'occasion dans n'importe quel dieu, la divinité incorruptible; et que, d'ordinaire, dans Indra et les autres dieux, ils choyaient ce que l'Inde postérieure appelle des « divinités d'élection » (*ishtadevatâ*), des patrons généreux et puissants, qui règnent comme Varuna par leurs décrets, mais imposent aussi leur empire aux démons et aux ennemis des Aryas par la force de leur foudre ou de leurs bras. Mêlés aux luttes quotidiennes de l'atmosphère ou d'ici-bas, ils sont moins préoccupés d'être justes que de favoriser leurs dévots. Ces dieux, dont le caractère naturaliste affleure souvent, ont d'ailleurs des biographies bien plus édifiantes que les Immortels des Grecs. Il n'y en a pas un seul qui soit méchant,

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 241.

— sauf Rudra (voir p. 99) : « C'est certainement un trait remarquable que les hymnes ne reconnaissent pas de divinités méchantes ni de pratiques basses et nocives (1) ».

3. C'est, nous l'avons déjà remarqué, un principe cardinal de tout paganisme qu'il faut rendre à toute déité, à toute puissance surnaturelle, le culte convenable : « Tel dieu ou tel démon (*yaksha*), telle offrande. » — Mais, dans l'ensemble, les croyances et les rites superstitieux ont été exclus par les familles sacerdotales qui ont composé les hymnes, de leur culte domestique et du culte qu'elles célébraient pour les rois et les chefs de clan (2). L'Atharvaveda (voir p. 119), au contraire, appartient d'origine à des confréries de sorciers.

Aussi ne considérerons-nous pas comme des « dieux » du Rigveda ou du Veda, ni le phallus, plus tard symbole de Çiva, — car on prie Indra d'écarter du lieu du sacrifice « ceux qui ont pour

(1) BARTH, *Religions*, p. 33.

(2) Les premières traces d'idolâtrie apparaissent dans des annexes des Brâhmanas et dans les Sûtras. Le culte védique ne comporte pas d'établissement fixe, temple ou enclos bâti une fois pour toutes. Les ustensiles employés au cours du sacrifice ne sont pas des idoles.

dieu le phallus », car on raconte qu'Indra a fait un grand massacre de ces gens, — ni l'arc, la flèche, le tambour, le char que révère le guerrier, comme le laboureur invoque la charrue, comme le joueur exorcise les dés.

Dans ce « chrémathéisme » retiendra surtout l'attention cette variété de superstition que M. Barth a heureusement nommée « panthéisme ritualistique ». Non seulement le feu et la liqueur du sacrifice sont deux grands dieux, mais tout ce qui a rapport avec le rite est sacré, divin, personnifié : le poteau auquel on attache la victime, la pierre qui presse la plante à liqueur, la jonchée d'herbe sur laquelle les dieux s'assoient. Mais il semble que le prêtre, comme ses clients, fasse une différence entre le poteau sacrificiel et le dieu invisible auquel on offre la victime, entre le vrai Indra qui règne parmi les orages et met la terre dans le creux de sa main, et cet énigmatique talisman dont parle un de nos auteurs : « Qui veut acheter mon Indra pour dix vaches ? Quand il aura tué ses ennemis il me le rendra. »

A la faveur du panthéisme ritualistique, de la démonologie et des métaphores mythiques, la zoolâtrie pénètre dans le Veda. Beaucoup de dieux sont des taureaux (Indra) ou des chevaux (Agni,

le Soleil, etc.); le nuage pluvieux est une vache, de même l'Aurore, de même l'Offrande de lait et beurre. — Dès le Rig, la vache est inviolable; dans l'Atharva, on la tient nettement pour sacrée: mais le grand docteur des Brâhmanas, Yâjnavalkya déclare qu'il mange de la viande de vache « quand elle est tendre ». La vache avait certainement beaucoup d'athées; mais non pas les serpents, dragons célestes ou êtres rampants, et les esprits de toute espèce, zoomorphiques, thériomorphiques (voir ci-dessous p. 117). Ce ne sont pas là des dieux, mais des démons. Observons, toutefois, que la distinction, très nette si on prend comme seule source d'information le Rigveda, perd en précision dès qu'on analyse des documents plus jeunes de rédaction, témoins probables d'un passé très ancien. C'est ainsi que « dans le culte on emploie des animaux fétiches, qui représentent les dieux et assurent l'efficacité des rites. Le soleil est figuré par un cheval blanc, Agni par un cheval, plus souvent par un bouc, Indra par un taureau. Ces animaux ne sont pas là comme de purs symboles, car le rite est parfois conduit suivant les indications qu'ils paraissent donner; pour le moment, le dieu est en eux, agit en eux, ils sont le dieu même, et cela en vertu d'affinités

mystérieuses entre le dieu et leur espèce. C'est en vertu de ces mêmes affinités, dont les prêtres se transmettent la connaissance, qu'on choisit les victimes (1)». — Ces rites et les spéculations qu'ils supposent font violemment contraste avec ce que les hymnes nous apprennent sur les dieux. Il est légitime d'en tenir compte pour apprécier dans son ensemble la religion védique et d'après quelques savants, à tort croyons-nous, pour deviner ses origines.

4. Quelles sont les origines des dieux védiques? Sans examiner ce problème sous tous ses aspects, essayons de caractériser les principales théories.

a) L'école mythologique pose en principe que le mythe, personnification des êtres et des phénomènes naturels, est au cœur de tous les concepts divins. Beaucoup de divinités portent des noms qui marquent leur caractère primitif : le dieu Ciel (*dyâus*), la déesse Terre (*prithivî*) le dieu Pluie (*parjanya*), le dieu Soleil (*sûrya*), la déesse Au-

(1) Barth résumant Oldenberg, *J. des Savants*, mars 1896. — Voir aussi sur le zoomorphisme, totémisme, etc., l'article de KEITH dans *J. R. A. S.*, 1908, January.

rore (*ushas*), le dieu Vent (*vâta* ou *vâyû*), le Feu (*agni*) et la liqueur du sacrifice (*soma*) et beaucoup d'autres.

Les hommes adorèrent d'abord le soleil directement conçu comme être divin, la grande boule rouge dans le ciel, l'oiseau rouge, la pierre, le joyau, le fils de l'aurore, l'amant de l'aurore. Puis ils firent de ses noms (*nomina*), qui sont des épithètes descriptives, autant de dieux (*numina*). C'est la « maladie du langage », célèbre trouvaille de Max Mueller. On dit, pour décrire tout uniment les phénomènes atmosphériques du matin : « le soleil suit l'aurore » ; de là « le soleil poursuit l'aurore », et dès lors l'astre devient une personne. — C'est lui qu'on adore dans Sûrya, « l'être brillant », et le mot est demeuré dans la langue ; « dans Savitar, le grand vivificateur, qui soir et matin étend ses longs bras d'or pour éveiller et endormir les êtres, qui chemine entre ciel et terre, témoin infailible de tout ce qui s'y passe ; dans Pûshan, le nourricier, l'éternel marcheur qui ne s'égare jamais dans sa course et connaît aussi celle de l'au-delà, où il pénètre chaque soir ; dans Vishnu, qui a révélé l'espace en s'élevant jusqu'au zénith et qui sera plus tard orné du *cakra*, du disque, et monté sur Garuda, l'oiseau

solaire (1). » — La spéculation est arrivée à l'anthropomorphisme : le soleil visible n'est plus que le char du dieu, régent de l'astre ; encore un progrès, le soleil sera considéré comme l'œil d'un dieu souverain, observateur des hommes, Varuna. — D'autres divinités sont nettement distinctes des phénomènes qu'elles ont dû personnifier à l'origine, Indra, par exemple ; mais, dans beaucoup de cas, le mythe, solaire ou autre, est manifeste. Certains auteurs croient même que le Veda nous montre de la mythologie, de la divinité mythologique en formation (*Mythologie im Werden*) (2).

On explique comment des « entités nettement et exclusivement naturalistes » ont pu devenir des dieux moraux et souverains. Soit, par exemple, Varuna. Victor Henry admet qu'il représente le ciel et particulièrement le « ciel nocturne ». Dès lors il suppose cette déduction : « Qui voudra me faire tort, il s'y prendra plus volontiers la nuit ; car je ne le verrai pas, et au pis aller il n'aura pas de témoins contre lui, aucun autre que

(1) BARTH, *J. des Savants*, 1896, mars.

(2) WINTERITZ.

le ciel enveloppant et sombre, le grand aveugle. Est-il vraiment aveugle ? de quoi lui servent donc ces trous lumineux dont sa voûte est percée ? ne sont-ce pas des yeux, des regards ou des espions par où lui-même il guette ce qu'il cache à tous les autres ? Oui, Varuna voit tout, puisqu'il est le ciel aux mille yeux. Mais, d'autre part, Varuna est dieu, c'est-à-dire, par définition, très puissant et très bon : comment donc verrait-il le mal sans le prévenir ou en châtier l'auteur ? C'est lui que je dois supplier en redressement du tort qui m'est fait, lui que je dois craindre alors que je ne crains le témoignage ni la colère d'aucun vivant ». Ainsi toute cette théologie de Varuna « n'est qu'un admirable développement du simple mythe du ciel nocturne (1) ».

b) L'école ethnographique a été fondée par le Président de Brosses. Pour savoir, dit-on, ce qui se passait chez les Anciens à peine sortis de la barbarie, il faut examiner ce qui se passe chez les sauvages « et, en général, il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive

(1) VICTOR HENRY, *Magie*, p. 254.

pas quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil » (1). Or, pour le sauvage, comme pour les chantres védiques, « la nature tout entière est divine ; tout ce qui frappe par sa sublimité [ou son étrangeté], tout ce qui peut nous faire du bien ou du mal peut devenir un objet d'adoration. Les montagnes, les rivières, les sources, les arbres, les plantes sont invoqués comme de grands pouvoirs. Les animaux qui entourent l'homme, le cheval qui le porte au combat, la vache qui le nourrit, le chien qui veille sur sa maison, l'oiseau qui lui révèle l'avenir et les innombrables êtres qui menacent son existence, reçoivent un culte d'hommage et de dépréciation(2). » — La litholâtrie, la zoolâtrie ont dû, dit-on, précéder le culte des grandes forces naturelles ; et ces forces furent conçues d'abord sous l'aspect animal : il a peut-être existé une grande déesse vache, mère du soleil et de la lune, et qui a succédé

(1) *Culte des dieux fétiches* (1760), p. 15. Cité par Ch. MICHEL, *Revue d'Hist. et de Lit. rel.*, V, p. 528. Voir V. HENRY, *J. des Savants*, 1899, p. 17, une critique du système des ethnographes. — Sir Alfred LYALL, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales*, vol. II, chap. IV, est fort instructif.

(2) BARTH, *Religions*, p. 7.

à une vache fétiche. Plus tard, on se haussa à l'idée d'un dieu anthropomorphe. Les divinités, au point de vue moral, valent d'abord exactement ce que valent leurs adorateurs : mais la vie sociale, en se perfectionnant, fait naître l'idée du bien et du mal, et certaine tendance porte l'homme à considérer le dieu comme meilleur qu'il n'est lui-même. Imagine-t-on de le prendre à témoin d'un contrat, du même coup on en fait le protecteur de la vertu et du droit. — M. Oldenberg croit que Varuna, en qui V. Henry reconnaît le ciel nocturne, fut d'abord une divinité lunaire : « Pourquoi Varuna, dieu lunaire, n'a-t-il plus dans le Veda aucun rapport avec la lune ? Pourquoi Mitra, dieu solaire, revêt-il dans le Veda un aspect si différent du dieu solaire Sûrya ? D'abord parce que les noms de ces dieux ne les rattachent point expressément à la lune et au soleil dont ils furent d'abord la personnification... Ensuite parce que ces deux personnalités s'entourèrent de bonne heure d'un nimbe d'idées morales, et leur caractère éthique, fortement développé à la faveur du progrès incessant de la réflexion et de la conscience, étouffa leur substratum naturaliste. On peut dire qu'ici religion et mythologie entrèrent en conflit au dommage de celle-ci : de soleil et de

lune, il ne fut plus question, ni de leurs attributs. On ne vit plus que deux rois suprêmes, témoins et juges de tous nos actes... Au sentiment de l'irrachetable servitude de l'homme écrasé par la nature se substitua, sous l'influence de relations sociales et politiques moins rudimentaires, la croyance à une dépendance de pouvoirs moraux, dont la suprématie du roi, du vaillant guerrier, du sage prêtre ou de l'homme riche fournissait sur terre le prototype. Et ainsi naquit un type de plus en plus humain, de plus en plus affranchi de la nature ambiante : celui du héros divin, du dispensateur céleste ; ici, celui de deux rois et juges de toute justice. »

Cependant rien ne se perd : « Nos ancêtres indo-européens s'étaient déjà haussés, pour leurs dieux supérieurs, au stade de l'anthropomorphisme ; mais le zoomorphisme, à l'état de survivance, se signale encore par une irruption constante dans le panthéon [et surtout dans le rituel] védiques (1) ».

c) Si elle ne rend pas compte de tous les dieux avec la même vraisemblance, l'hypothèse mytho-

(1) OLDENBERG HENRY, p. 41, 57.

logique n'en est pas moins, dans l'ensemble, satisfaisante. Les dieux du Veda, en général, sont les grands phénomènes naturels divinisés. Les ethnologues, d'autre part, font apparaître tout ce qu'il y a de payen et de sauvage dans les dessous de la religion védique. Mythographes et ethnographes sont portés à oublier que les dieux védiques ne sont pour la conscience du chantre, ni des mythes, ni des fétiches ; en d'autres termes que le Védisme est fort au-dessus du niveau du naturalisme ou de l'animisme.

Les hypothèses qui font sortir l'idée morale d'un aspect particulier du phénomène naturel (le ciel étoilé a des yeux, donc il regarde, donc il juge et punit), ou qui supposent du fétiche à Varuna une évolution subordonnée au progrès social, sont courtes par quelque endroit. — Nous admettons que l'idée du divin a été élaborée par deux facteurs, « l'induction sensible et la raison pure » : d'une part on adore Sûrya, le grand oiseau rouge des cieux ; d'autre part on cherche un « faiseur », un « chauffeur », un être personnel qui préside à tel ordre de phénomènes ou à l'ensemble des phénomènes. On aura le dieu-soleil, le dieu du soleil, le soleil œil de Dieu, et il est arbitraire d'établir une succession chronologique entre ces trois idées.

Pour prendre conscience de la troisième, pas n'est besoin de métaphysique, mais de cette simple philosophie appelée le bon sens. « J'imagine, pour mon compte », a écrit M. Barth, « que ces deux facteurs, [l'induction sensible et la raison pure], ont été confusément à l'œuvre l'un et l'autre, depuis les premiers jours, comme ils le sont encore actuellement (1). »

De ce principe solidement étayé, pensons-nous, par l'histoire universelle (2) et par la psychologie, découlent de multiples conséquences : en première ligne, la condamnation de la théorie évolutionniste radicale. On ne peut pas dire qu'une vache fétiche ait évolué en la déesse védique Aditi, la mère des grands dieux védiques, personification de l'innocence et du bien ! Il y a eu, à tout le moins, superposition d'un concept tout rationnel à une représentation sauvage. Et le concept n'est pas sorti de la représentation. Enfin l'idée du dieu bon et souverain n'est pas nécessairement postérieure au « bon riche » ou au règne

(1) *Bulletin* de 1885, p. 10.

(2) Voir LANG, *Myth. ritual and religion* (1899), *The making of religion* (1898).

d'un législateur, et on a pu adorer le soleil ou un dieu inconnu avant les pierres et les serpents.

Quant à l'école mythologique, elle oublie que la nature, pour être ordonnée, n'en est pas moins immorale ou amoral. On ne verrait pas dans le ciel étoilé un grand témoin du bien et du mal si on ne croyait au bien et au mal.

D'autre part, c'est peut-être une erreur de chercher dans le Veda de la mythologie en formation. Même quand la signification de la déité est évidente, le problème reste bien obscur : « L'Aurore est la plus gracieuse création des hymnes, brillant et aérienne figure qui plane sur les limites incertaines de la poésie et de la religion, tant transparente est la personnification et tant incertaines sommes-nous si le poète s'adresse à l'objet qu'il évoque ou si ce n'est pas plutôt Dieu qu'il adore dans des œuvres » (1) — Parvata (= montagne) est bien « la montagne », mais aussi le dieu de la montagne, puisqu'il partage le char d'Indra et mange avec lui au sacrifice. — Dans la plupart des cas, « le mythe n'est qu'un élément subordonné, le simple substratum d'une réalité plus

(1) BARTH, *Religions*, p. 21.

haute. Il tend à redevenir [sous l'influence de la spéculation] ce qu'il était à l'origine, un pur symbole » (1).

(1) *Ibidem*, p. 27.

CHAPITRE III

*Quelques dieux : Dyâus, Varuna, Indra, l'Aurore
et les Açvins, Rudra.*

I. — Dyâus pitâ et la « Leçon de Jupiter ».

L'équivalence Dyâus pitâ, Ζεός πατήρ, Jupiter (forme du vocatif), comporte, au point de vue linguistique, une leçon précieuse que Max Müller a savamment développée (1). La grammaire établit que la forme ancienne du mot Ζεός était Ζηυς ; que Ζ correspond à une articulation *dy*, η à *â* et ο à *α*. Dès lors on a les déclinaisons :

(1) CHIPS, vol. IV.

Grec	Sanscrit	In européen
Ζηύς	dyâus	dyêus
Ζην et ΔίFα	dyâm et dívam	dyêm, dívem
ΔιFός	divás	divós
ΔιFί	diví	diví

et le parallélisme tant tonique que phonétique est frappant.

La leçon, au point de vue mythologique et religieux, est-elle aussi précise et importante? Beaucoup de savants l'ont cru.

Dyâus signifie « ciel », — c'est dans ce sens que le Veda l'emploie le plus souvent (comparer le latin : *sub jove frigido*), — et quelle plus grande divinité que le ciel, étranger aux troubles atmosphériques, fécondateur universel (Dyâus est riche en semence), infini visible? « L'infini s'est révélé à la conscience humaine par la contemplation de l'empyrée » (Max Mueller). Or, en fait, le « ciel-père » est en Occident la grande divinité homérique qu'on sait et, sous le ciseau de Phidias, vraiment un dieu. De là on a conclu que les Indo-Européens adoraient dans le « ciel-père » une divinité souveraine et s'étaient haussés à une sorte de monothéisme. Les objections qu'on a formulées contre cette hypothèse m'émeuvent peu, car elles se ramènent à la formule *a priori* : « Comment ad-

mettre qu'un monothéisme quelconque ait pu se constituer à une époque si ancienne? » ; mais elle est très loin d'être établie solidement, et le Véda ne la rend pas vraisemblable. Dyâus pitâ est nommé, en général, avec la « terre-mère » (comparer Δημήτηρ) ; son seul caractère un peu marquant est sa paternité : presque tous les dieux sont ses fils ; sa place dans le culte est nulle ou à peu près ; il n'est invoqué qu'une seule fois au vocatif : tandis qu'en Italie, la forme du vocatif s'est substituée au nominatif. — On a d'ailleurs observé que le « ciel-père », par le fait même que le mot *dyâus*, ciel, restait vivant dans la langue, a dû perdre son ancienne valeur religieuse, et cette conjecture paraissait confirmée par l'étymologie de Varuna, le grand dieu du Veda, qu'on identifiait avec Ὀυρανός. Cette étymologie est aujourd'hui très contestée et tout ce qu'on peut dire, c'est que la question reste ouverte (1).

(1) ROTH, ZDMG. VI, 77 ; VON BRADKE, *Dyâus Asura, Ahura Mazda und die Asuras* (1885) ; réserves, objections, négations de HOPKINS, *Religions*, pp. 13, 170 ; OLDENBERG, *Religion du Veda*, p. 29. On a établi (LANG) que, souvent, le plus grand dieu demeure étranger au culte.

II

Varuna.

1. *Le Varuna du Rigveda.* — Varuna, le premier des dieux appelés Adityas, ou fils d'Aditi, — dont les spécialistes font soit une abstraction « Liberté », « Infinité », « Eternité », soit l'épouse du ciel-père, la Διώνη des Grecs, — ne peut être comparé qu'à Jéhovah pour la puissance souveraine et la grandeur morale (1).

(1) Les dieux Adityas constituent une catégorie divine assez mal fixée. Un texte dit qu'il y en a sept, un autre qu'il y en a huit ; un texte en énumère dix, d'autres huit. De très loin, le plus important de ces dieux est Varuna ; suit Mitra qui lui est toujours (à une exception près) associé pour former un de ces couples que les poètes védiques affectionnent ; Mitra, c'est-à-dire « l'ami », paraît bien être un dieu solaire ; les autres, Aryaman (le camarade ?), Bhaga (la part, le lot, le bonheur, le donneur ; Bhagavân signifie dieu dans la littérature postérieure ; Bagha est une des épithètes d'Ahuramazda ; le même mot désigne le dieu souverain des Slaves) ; Daksha (l'habile), Amsa (la part ou le lot) sont très peu caractérisés. Pour obtenir le chiffre de huit on ajoute Dhâtar (celui qui place, qui crée) et Indra. Il est très possible que les Adityas entretiennent quelque rapport

Il est le roi, le monarque universel, indépen-

historique avec les Ameshaspentas (Roth, Oldenberg), dont le chef est Ahuramazda et qui, comme les Adityas, semblent des personifications des divers attributs divins. [On sait que, dans la religion de Zoroastre, l'ancien nom des dieux, *deva*, est devenu la désignation des démons (*daevas*), transformation analogue à celle du mot « démon » en Occident. De même le mot *asura*, qui signifie « dieu, maître » et qui donne Ahuramazda, « Dieu », pour avoir conservé sa signification première dans de nombreux passages du Rigveda (Varuna est un Asura, est l'Asura par excellence), est passé au sens de « ennemi des dieux », « titan ».] Il demeure que Varuna est trop voisin d'Ahuramazda pour que ces deux figures soient autre chose que des doublets du grand dieu des Indo-Eraniens, voir p. 7.

Les Adityas ont pour mère Aditi ; on ne nomme point leur père. D'après une vue fort plausible et séduisante de M. Colinet (*La Nature primitive d'Aditi*, Congrès des Orientalistes, Londres, 1893), Aditi est la contre-partie féminine du Ciel-Père (voir ci-dessus p. 72). L'opinion commune veut que son nom ait été refait sur celui des Adityas, que la mère soit plus jeune que ses fils. Il est impossible, croyons-nous, de décider si Aditi est une création des poètes védiques, comme les déesses « Abondance », etc. Toujours est-il que Varuna, tels que les hymnes le décrivent, n'a besoin ni de père ni de mère. On pourrait construire ici, et à peu de frais, une bien « belle théologie ».

Aditi peut signifier « absence de liens » et on a traduit le mot par « éternité, liberté, impérissabilité », mais, ce qui est certain, c'est qu'Aditi « incarne l'existence libre de tous liens et accorde la grâce au suppliant, en sorte que l'on peut dire : « Qui nous rendra à la grande Aditi, afin que je puisse voir père et mère ? » « Le péché que nous avons commis, daignent Aryaman et Aditi le détacher de nous ! » « Puissions-nous, ô Aditya, ô Varuna, être sans péché au regard d'Aditi ! » — Elle délivre de l'angoisse, assure l'intégrité contre tout accident. Aditi est une déesse de lumière. Son nom a peut-être son étymologie la plus plausible de ce côté. L'aurore est sa face : « Nous proclamons la lumière impérissable d'Aditi, la déesse puissante par l'ordre, la gloire du dieu-[soleil] qui engendre ». [OLDENBERG, *Veda*, p. 170, suiv.]. — En résumé, Aditi est un Varuna par la justice et la pureté ; elle est une déesse féminine par la bonté, car on ne voit pas qu'elle punisse le péché qu'elle réproouve et venge l'ordre (*rita*) qu'elle engendre.

nant; le seigneur des dieux et des hommes, du monde entier, de tout ce qui existe; il ne dépend que de lui-même. Le nom d'Asura, — qui est devenu celui de Dieu en Perse, — semble lui appartenir en propre ou du moins par excellence. Son pouvoir, ou sa « magie », est sublime: il mesure la terre avec le soleil comme avec une mesure; il envoie les aurores; il promène le soleil dans l'espace, l'obscurcit sous les pluies et les nuées pour faire tomber le miel. Il a établi le ciel et la terre et demeure dans tous les mondes; les trois cieux et les trois terres reposent en lui; c'est lui qui a fait le chemin du soleil; le vent est son souffle.

Tantôt il est le gardien de l'« ordre » (*rita*), tantôt il le fonde. Le *rita*, « c'est, dans le monde physique, la marche régulière mais aussi merveilleuse des choses, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites; dans l'homme, c'est le juste, le vrai; son opposé *anrita* est le faux ». En thèse, « tous les grands dieux sont des amis et des défenseurs du *rita*; mais on est vis-à-vis d'eux d'un optimisme facile » (1) et, en fait, d'après

(1) BARTH, *J. des Savants*, 1896, p. 32.

le détail des textes, le *rita* est bien la chose de Varuna (1).

Il demeure dans le ciel, dans le ciel suprême ; il a pour œil le soleil ; il voit de loin ; il a mille yeux ; le soleil lui raconte ce que les hommes font ; il a de nombreux espions, sages et infail-
libles, qui visitent les maisons.

Ni les oiseaux dans leur vol, ni les fleuves dans leur flux ne peuvent sortir du domaine de l'em-
pire de Varuna, de sa puissance, de sa colère. Il connaît le vol des oiseaux, la trace des navires, la marche du vent, toutes les choses secrètes qui furent et qui seront. Il sait quand les hommes mentent ou disent la vérité. Il compte jusqu'à nos clins d'yeux ; il sait ce que nous faisons, pen-
sons ou projetons ; rien ne lui échappe de ce qui est entre le ciel et la terre, de ce qui est au delà. Cette omniscience est un caractère qui lui appar-
tient en propre.

Il s'irrite contre le péché, contre la violation de ses lois ; il lie les pécheurs dans ses « liens », triples ou septuples, et qui ne sont pas faits de

(1) *Rita* : le perse *asha*. La notion est donc indo-éranienne et rapproche singulièrement Ahuramazda et Varuna. — Le *rita* n'est pas sans quelque analogie avec la $\mu\omicron\tilde{\iota}\rho\alpha$.

cordes ; il chasse, il hait, il punit le mensonge ; il frappe de maladies (hydropisie?) ceux qui négligent son culte. Cependant il est miséricordieux au repentir : il délie le péché comme on délie une corde ; il délie non seulement les péchés personnels, mais encore les péchés paternels ; il épargne les suppliants qui transgressent tous les jours ses lois. En fait, dans aucun hymne à Varuna n'est absente la prière proprement dite, le recours en grâce, en absolution, tandis que les hymnes aux autres dieux comportent toujours la demande des biens temporels. Cependant Varuna possède cent, mille remèdes ; il écarte la mort comme il délivre du péché ; il prend ou prolonge la vie ; il est le sage gardien de l'immortalité ; dans l'autre vie, les justes verront Varuna et Yama, les deux rois qui règnent dans la félicité. Varuna est l'ami de celui qui l'adore ; il se laisse apercevoir par l'œil de l'âme (1).

Les pièces célèbres dont nous donnons ici la traduction expriment avec éloquence les sentiments des dévots de Varuna.

« Sage et grande, en vérité, est la nature de celui qui a séparé en les étayant les deux vastes mondes, qui a poussé

(1) D'après MACDONELL, *Mythology*.

vers le haut le ciel puissant et sublime, et qui a épandu tout à la fois les étoiles et la terre.

« Et voici que je me dis en moi-même : Quand donc serai-je de nouveau proche de Varuna ? quelle offrande daignera-t-il agréer sans colère ? quand, d'un cœur serein, contemplerai-je sa miséricorde ?

« Je cherche mon péché, ô Varuna, je désire le voir. Je vais m'informer auprès de ceux qui savent. D'un commun accord les sages me disent : C'est Varuna qui est courroucé contre toi.

« Quel a-t-il été, ô Varuna, ce grand péché, pour que tu veuilles tuer le chantre ton ami ? Dis-le-moi, ô dieu infailible et libre ! Je veux en diligence gagner ta grâce par ma piété.

« Délivre-nous de tout péché de tromperie, celui que nous avons hérité de nos pères (1) et celui que nous avons commis de notre propre corps. Délivre Vasistha, ô roi, comme un voleur de bétail, comme un veau dont on défait le lien.

« Ce ne fut pas mon propre vouloir, ô Varuna ; ce fut délire, ivresse, fureur de jeu, passion ou négligence. La faute que commet le jeune homme, son aîné y tombe aussi. Le sommeil même n'est point exempt de péché.

« Comme un serviteur, je veux apporter satisfaction au dieu diligent qui fait merci, afin d'être absous. Lui, le

(1) On considère parfois la croyance à la transmission du péché par l'hérédité comme tardive. (Sur ce point, voir HOPKINS, p. 64).

dieu des Aryas, il a donné la réflexion aux irréfléchis ; le sage, il le favorise et lui fait acquérir la richesse, lui plus sage encore.

« Que ce chant de louange, ô Varuna, ô dieu libre, pénètre en ton cœur. Bien-être nous soit quand nous reposons, bien-être quand nous agissons. O dieux, protégez-nous toujours et nous donnez le bien-être ! (1) »

« Le sublime souverain des cieus voit de loin comme de près ; celui qui croit marcher à la dérobée, les dieux le connaissent : ils savent tout.

« Qui ne bouge pas, qui marche et qui court, celui qui va en tapinois et celui qui se rue, ce que deux hommes se chuchotent assis à l'écart, le roi Varuna le sait, lui troisième.

« Et la terre que voici appartient au roi Varuna, et ce ciel là-haut aux lointaines limites ; et les deux océans sont les cavités de son ventre, et il se cache dans cette goutte d'eau.

« Et celui qui passerait de l'autre côté du ciel, il n'échapperait pas pour cela au roi Varuna ; les espions célestes parcourent son empire ; ils ont mille yeux et voient à travers la terre.

« Il voit tout, le roi Varuna, ce qui est entre ciel et terre et ce qui est au delà : il a compté les clins d'yeux

(1) *Rigveda*, VII, 86 ; version de OLDENBERG-HENRY, *Religion du Veda*, p. 251.

des hommes ; comme un joueur les dés, il manie les êtres à son gré.

« Tes lacets, ô Varuna, qui, au nombre de trois fois sept, nous menacent béants, réserve-les tous pour garrotter celui qui dit mensonge ; le véridique, épargne-le-lui (1). »

« O dieu Varuna, bien que nous, tes sujets, nous violions tous les jours ta loi, ne nous livre pas à l'extermination, à la colère de [ton] courroux ! Avec nos chants, nous déliions ton esprit pour la merci, comme un cocher le cheval attaché... Mes pensées vont au loin [vers Varuna], comme les vaches au pâturage, désirant le [dieu] aux grands yeux. Puissions-nous à nouveau, toi et moi, parler ensemble, puisque j'ai apporté la [boisson] douce et que tu la bois avec plaisir comme fait le prêtre... Je vois le [dieu] aux grands yeux ; je vois son char : il a reçu avec plaisir mon chant... Tu régnes dans ta sagesse sur tout, et le ciel et la terre (Rigveda I. 25)...

« Varuna a épandu l'air dans les bois, la force fougueuse dans les chevaux, le lait dans les vaches ; il a placé la sagesse (la volonté ?) dans les cœurs, le feu dans l'eau, le soleil dans les cieux, le *soma* dans les rochers. Il a retourné son réceptacle à eau et il inonde les deux mondes et l'espace qui les sépare. Avec ce [réceptacle],

(1) *Atharva veda*, IV, 16 version de V. HENRY, *Magie*, p. 233.

le roi des choses créées arrose le monde entier, comme la pluie une prairie. Il arrose le monde entier, quand il décide de traire [la pluie] ; et alors les montagnes sont revêtues des nuages et les hommes les plus forts deviennent faibles. Je proclamerai cet autre merveilleux pouvoir de l'illustre irrésistible Seigneur (Asura) que, se tenant dans l'espace intermédiaire, il a mesuré la terre avec le soleil comme avec une mesure... O Varuna, délie le péché que nous avons commis contre un cher ami, un camarade, un frère, un proche ou un autre, le péché que nous connaissons et celui que nous ne connaissons pas (1). »

La grandeur de Varuna n'est due « ni à ses exploits, ni à des attaches physiques encore vaguement comprises (2). » Elle « relève de conceptions religieuses plus hautes : elle est essentiellement de nature spirituelle et morale.

(1) RIGVEDA, V, 85.

(2) Ni pour Varuna, ni pour Ahura on n'aperçoit clairement un substrat mythique déterminé. — Longtemps on a expliqué Varuna = Ὀυρανός (Max Müller, Bergaigne, V. Henry, etc.). La racine *var* signifie couvrir, envelopper, donc « le ciel qui enveloppe ». — Pour l'interprétation « ciel nocturne », voir ci-dessus p. 61 — Ludwig traduisait *var* = velle = choisir, vouloir ; Varuna = le dieu qui veut. Hopkins, à bon droit, fait suivre cette explication d'un point d'exclamation. — M. Oldenberg croit que les Adityas représentent le soleil (Mitra), la lune (Varuna) et les planètes. Ces déités astronomiques auraient été empruntées aux Sémites.

En lui et en son associé Mitra, à un moindre degré et comme par reflet, dans les autres Adityas, ses frères subordonnés, se résument et culminent les notions d'ordre, de loi, de justice, de vérité, de pureté, de sainteté... Il scrute les consciences et sa colère ne se laisse pas désarmer par de simples offrandes. Il faut être pur devant Varuna, et qui pourrait se flatter de l'être ? Aussi n'approche-t-on de lui qu'en tremblant. C'est peut-être pour cela que son culte tient en somme peu de place dans la liturgie, qui est celle des grands sacrifices plus ou moins publics, et que nous en apprenons peu de chose, bien que, par une exception unique, un prêtre spécial semble y avoir été affecté. Ce culte a dû consister surtout en pratiques individuelles de propitiation et d'expiation d'un caractère sévère et peut-être sinistre : la légende y associe le sacrifice humain (1). »

« Mais, a-t-on dit, c'est précisément l'élévation de son caractère qui nous fait hésiter à croire que Varuna ait pu être primitivement le dieu que nous avons ici. Est-il possible que ce dieu, sous l'aspect où nous le connaissons, ait appartenu à la

(1) A. BARTH, *J. des Savants*, 1896, p. 26. — Comparer OLDENBERG-HENRY, p. 42.

couche la plus ancienne des croyances âryennes? »

A cette question M. Hopkins répond négativement : « Varuna est déjà un dieu de la spéculation (1). » Le problème est précisément de savoir si tous les dieux ne sont pas, sous quelque aspect, des produits de la spéculation et si la spéculation qui créa l'Asura Varuna et l'Ahura éranien n'est pas plus vieille que le Veda.

2. *Le Varuna de l'Atharva et des Brâhmanas.*

— L'hymne, si remarquable à tout point de vue, que nous avons traduit p. 80-81, fait partie de l'Atharvaveda. Visiblement il ne relève pas de l'inspiration habituelle de ce recueil, et, en fait, il a été complété par des formules imprécatoires : « Le *varuna* qui est longitudinal et celui qui est oblique, le *varuna* indigène et l'étranger, le *varuna* divin et l'humain, de tous ces liens je te lie un tel, de telle famille, fils d'une telle... Qu'il demeure assis, le méchant, laissant pendre son ventre [atteint du mal de Varuna, hydropique]; comme un tonneau décerclé qu'il crève de toute part ! » — Le grand dieu, universel témoin et vengeur du crime, que les premières strophes exaltaient si di-

(1) HOPKINS, *Religions*, p. 71.

gnement, n'est plus ici qu'une force obscure, longitudinale ou oblique, le fluide de l'hydropisie qu'un savant homme peut diriger contre ses ennemis. — Il n'est pas inouï qu'un dieu devienne une puissante magique. On a essayé de deviner les divers facteurs qui ont agi dans le cas présent.

Varuna, dieu vengeur du crime, a pour armes les liens (*pâça*) dont il lie les pécheurs ; son nom se prête à des étymologies qui le ramènent à la racine « couvrir, lier » ; en outre, le pouvoir créateur des dieux védiques, comme celui de Krishna dans l'Hindouisme, s'appelle *mâyâ*, terme dont la sémantique peut être ainsi résumée : pouvoir mystérieux, — pouvoir magique (d'où magie, illusion), — pouvoir de ruse et de tromperie. Ces données permettent de comprendre comment les demi-sorciers qui ont confectionné l'Atharva ont prostitué le noble Varuna à leurs conceptions dégradées de l'univers et des dieux.

D'autre part, Varuna, dieu souverain, entretient des relations étroites avec les « eaux », comme avec l'ensemble de l'univers visible qu'il régit :

« O Mitra-Varuna, pour ceux que vous avez agréables, la douce pluie vient du ciel ; nous vous demandons la

pluie... Vous, dieux tonnants, qui parcourez la terre et les cieux !... Vous faites briller l'éclair, vous envoyez la pluie, vous cachez le ciel dans les nuages et la pluie... Vous qui affermissiez le ciel et la terre, faites croître les plantes et donnez le lait aux vaches ; vous qui donnez la pluie, versez la pluie. »

Les eaux, identifiées avec les « lumières », sont à la fois des puissances cosmiques, théogoniques, et, ici-bas, les belles et fécondes divinités fluviales, les agents de la pureté matérielle et de la lustration rituelle. Varuna en est le maître. Ce côté de sa nature a été se développant, — on a même cru pouvoir rattacher la moralité de Varuna à son caractère lustral, — et, dans le panthéon post-védique, il n'est plus qu'un dieu aquatique, une sorte de Neptune. Ainsi s'explique que, dès le Rigveda, l'hydropisie ait été regardée comme le mal envoyé par Varuna.

Comme on l'a justement remarqué, un dieu vengeur du crime, par cela seulement qu'il est redoutable, peut devenir un dieu méchant, — et nous ne nierons pas que la réciproque ne puisse être vraie. Tout dépend de la mentalité des croyants ; dans le Rig, nous avons affaire à des poètes intelligents et pieux, dans l'Atharva à des sorciers, dans les Brâhmanas à des professionnels

du rite pour lesquels les eaux de la lustration priment la pénitence et le repentir qui sont le seul secours, d'après le Rig, contre la colère varunique. Et comme le frère de Varuna s'appelle Mitra, « l'ami » (1), ce dieu bienveillant tendra à réserver à son grand aîné les œuvres de colère, l'espionnage et la surveillance sévère des œuvres mauvaises et des sacrifices mal exécutés (2).

(1) Mitra est très probablement un dieu solaire ; il est très étroitement associé à Varuna.

(2) M. Sylvain Lévi (*La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, chap. iv, le Sacrifice et la Morale, le dieu Varuna) a donné du Varuna des Brâhmanas une analyse documentée et fine.

On vient de lire sur une tablette cunéiforme du XIII^e siècle avant notre ère, associés à des dieux sémitiques, les noms éraniens Indara (= Indra), Mithra, Nasatya (= les Açvins) et Aruna (= Varuna ?). Si les lectures sont correctes et si l'hypothèse *Aruna = Varuna* est justifiée, Varuna apparaît comme la divinité suprême des Indo-Éraniens.

III

Indra.

Indra, qui partagera avec Brahmâ la présidence du panthéon de l'Inde bouddhique, est le Zeus du Rigveda. — Par définition, il est « le tueur du démon *Vritra* », « le maître du tonnerre, grand batailleur comme tous ses congénères, comme eux fort mangeur et fort buveur, foncièrement bon et secourable, mais brutal, capricieux et en somme un type faiblement éthique » (1). — L'anthropomorphisme du dieu est complet : « l'homme cesse de voir en lui le dieu qui tonne, pour adorer le victorieux, le conquérant, le dispensateur des richesses (2) ». — Mais les points d'attache naturalistes sont nombreux : comme ses cousins de l'Occident, Thor, Donar, Heracles, Her-

(1) BARTH, *J. des Savants*, 1896, p. 23.

(2) OLDENBERG-HENRY, p. 43.

cule, il combat les dragons ou brise les montagnes qui retiennent captives les eaux et les vaches. Il naît en traversant le sein maternel, ce qui lui donne toute l'apparence d'être un mythe de l'éclair fendant la nue. Que les montagnes brisées par Indra soient d'ailleurs les nuages ou de vraies montagnes et que les eaux délivrées par son foudre soient les rivières ou les pluies, la chose n'est pas claire, mais on ne peut douter que le dieu n'assiste les Aryas dans leurs razzias de bétail. Certain jour, remarque Kaegi, il protège son peuple comme Jehovah Israël : « Tu as retenu la grande rivière en faveur de Turvîti et de Vayya ; le flot t'a obéi et tu as rendu guéables les rivières. » Guerrier, il est surtout redoutable quand les prêtres l'ont abreuvé du breuvage rituel, le *soma*, et certain hymne décrit comiquement son ivresse un jour qu'il en avait abusé. — Mais tous les attributs de la divinité souveraine lui sont accordés : la terre tient dans sa main ; les dieux s'inclinent devant lui ; il voit tout et entend tout. — Ami des Aryas, Indra est surtout l'ami des prêtres qui l'abreuvent et des hommes généreux qui lui sacrifient : « Il ne rabat rien des vœux de celui qui le prie. » « Nul ne saurait dire : Il ne donne point. » « Comme le ciel d'orage verse ses ondées, Indra

répand ses trésors en bœufs et chevaux. » — Il met son bras au service de Varuna : « Il les a tous, ceux qui avaient commis de grands péchés, percés à mort de ses traits avant qu'ils ne s'en doutassent. » — Indra est le fort des forts : il interviendra donc dans les occasions où il s'agit de défendre quelque favori des dieux contre un redoutable ennemi (1). — Sa force s'exercera à l'occasion contre les dieux eux-mêmes.

Il a vaincu la déesse Aurore : « La fille du ciel Aurore, ô Indra, toi le grand, elle qui faisait la grande, tu l'as broyée. De son char broyé, Aurore s'est enfuie avec terreur, alors que le taureau [Indra] l'a mis en pièces. » Serait-ce la peinture d'un orage matinal, où Indra, le dieu qui lance la foudre, chasserait du ciel l'aurore ? Ou bien le mythe représentait-il originairement la fuite de l'aurore devant le soleil tout-puissant, qu'Indra aurait supplanté plus tard (2) ?

Les poètes du Rig racontent sur leur « Jupiter » des histoires gaies. Telle, par exemple, celle que

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 47.

(2) OLDENBERG-HENRY, p. 141. — Ou si c'est tout simplement de la littérature ?

l'on peut intituler, d'après M. Oldenberg, « M. et M^{me} Indra et leur singe ». Nous ne possédons, du récit, que les strophes, jadis encadrées de prose par le conteur suivant l'habitude indienne. Le dieu tient à son singe, qui fait du dégât dans la garde-robe de la déesse, qui n'est pas contente et imagine une ruse décrite en termes intraduisibles. Mais Indra, après avoir puni le singe séducteur, ne peut se consoler de l'absence de son animal favori ; il a beau manger, il est triste : « On fait rôtir à la fois quinze, vingt taureaux, je mange la graisse ; on m'emplit toute la panse (1). » — Les facéties védiques sont assez lourdes. — Dans le même ordre d'idées on racontait d'Indra une histoire du type Jupiter-Alcmène ; mais cette veine n'a pas été beaucoup exploitée.

Indra est célébré dans 250 hymnes ; il est associé à d'autres dieux dans 50 autres : c'est plus du quart du Rigveda. Voici un bon spécimen de cette poésie :

« Je vais célébrer les exploits d'Indra, les premiers qu'il accomplit, armé du foudre : il a tué Ahi (2) ; il a percé la

(1) OLDENBERG-HENRY, 144.

(2) Ahi, « le dragon », aussi « serpent », le même que Vritra, « celui qui couvre ou cache ». — Indra naît expressément pour le tuer ; il n'arrête pas de le tuer : « Meurtrier de Vritra, tue Vritra, tue les

voie des eaux ; il a fendu les mamelles des montagnes. — Il a frappé Ahi qui gisait sur la montagne. Tvashtar (1) lui a forgé un foudre céleste. S'écoulant comme des vaches mugissantes, les eaux se sont ruées vers le grand réservoir. — Pour faire œuvre de mâle, à la triple cuve il a bu le pressurage ; il a empoigné, le généreux, sa massue foudroyante et frappé ce premier-né des serpents. — ... L'être sans pieds ni mains a osé combattre Indra, qui de son foudre lui a broyé la tête. Vritra, l'eunuque qui voulait braver le mâle, a volé en éclats, et il git. — ... Aux lits flottants qui jamais ne reposent baigne son cadavre ; les eaux traversent les entrailles de Vritra ; l'ombre immense a couvert celui que combattit Indra (2).

Vritras ! » — Le démon a la forme d'un serpent ; il n'a ni pieds ni mains ; tantôt il réside dans l'abîme aérien, tantôt dans une forteresse. — Dans les Brâhmanas, Vritra est identifié avec la lune mangée par Indra-Soleil à la nouvelle lune.

(1) Le « confectionneur », l' « artisan », « qui a fabriqué le foudre d'Indra et la coupe du sacrifice et dont c'est l'office propre de former l'embryon dans le sein maternel, une des figures les plus curieuses du panthéon védique au point de vue du mythe, mais de médiocre importance au point de vue religieux » (BARTH, *Religions*, p. 22) ; père d'Agni, de Saranyu le nuage de l'ouragan et de Viçvarûpa « l'être multiforme » à trois têtes.

(2) I, 32. Traduction de V. HENRY, *Littératures*, p. 31.

IV

L'Aurore. — Les Açvins.

Les hymnes à l'Aurore sont parmi les plus littéraires du recueil : « On ne trouve rien de plus charmant dans la littérature lyrique descriptive d'aucun autre peuple (1). » Le choix est difficile parmi les morceaux qui sont au nombre de trente, dont huit excellents.

« La voici venue, l'ainée des lueurs ; il est né son avant-coureur brillant et épandu (2) ; à mesure qu'elle s'avance pour que Savitar fasse son œuvre (3), la Nuit a cédé la place à l'Aurore. — Elle est venue, la blanche, la radieuse au veau radieux, et la noire lui a cédé son siège : sœurs immortelles et successives, l'Aurore et la Nuit marchent, et l'une efface l'autre. — Eternel est leur commun chemin : chacune le suit à son tour, instruite par

(1) BARTH, p. 21 ; appréciation reproduite par Macdonell, *Mythology*, p. 46.

(2) Le feu du sacrifice matinal.

(3) Savitar, le nom du soleil en tant qu'il fait vivre, « l'excitateur ».

les dieux ; elles ne se disputent pas ; bien fixées, jamais elles n'arrêtent, l'Aurore et la Nuit, d'accord et disparates —... Elle s'est manifestée, la fille du ciel, rayonnante, jeune, brillamment vêtue : toi qui règnes sur tous les trésors de la terre, Aurore, apporte-nous aujourd'hui le bonheur dans tes rayons. — Elle se rend au séjour de celles qui sont déjà venues, elle, la première de toutes celles qui viendront, la reluisante Aurore, qui suscite la vie, qui éveille tous les morts. — O Aurore, tu as fait allumer Agni, tu t'es révélée dans la gloire du soleil, tu as éveillé les hommes pour qu'ils offrent le sacrifice : c'est là le noble lot que tu t'es réservé parmi les dieux. —... Ils sont partis, les mortels qui ont vu luire la première aurore ; la voici maintenant qui apparaît, et voici venir ceux qui verront les aurores futures. — Toujours dans le passé a lui la déesse Aurore, et ici aujourd'hui elle a lui, la généreuse, et elle luira à jamais sur les jours à venir : toujours jeune, immortelle, elle marche au gré de sa loi. —... Aujourd'hui, dans tes rayons, ô généreuse, apporte à celui qui te chante, à nous tous, la vie et la postérité (1)...

La déesse Aurore est certainement l'aurore ; il est seulement possible ou probable, très probable, dit

(1) *Rigveda*, I, 113. — Traduction de VICTOR HENRY, *Littératures*, p. 29.

M. Oldenberg, que les Açvins, les « cavaliers » (1). symbolisent l'étoile du matin et celle du soir : « ils ont dépouillé, à quelques attributs près, leur antique nature, et, avec la forme humaine, ils en ont revêtu d'autres qui contredisent en partie leurs origines : les deux Açvins rayonnent ensemble au ciel du matin », mais « ils sont nés séparément, nés ici et là »... « L'un est dit enfant de la Nuit, l'autre est ton fils, ô Aurore (2) ». — On ne peut, cependant, avec certitude « s'expliquer soit leur nom, soit leur signification naturaliste. D'évidence, divinités matinales : ils sont fils du Soleil et fiancés de l'Aurore. Sur leur chariot à trois roues, ils font tous les jours le tour du monde ; leur fouet distille le miel de la rosée ; ils ont révélé aux dieux le gîte où Soma (voir p. 106) était caché, et une partie au moins des mythes, qui les représentent constamment comme secourant quelqu'un en détresse, semble pouvoir s'expliquer par la délivrance du

(1) Plutôt « horse-men ».

(2) OLDENBERG-HENRY, 42, 173 et suiv. — La comparaison des Açvins et des « fils de dieu » (Dioscures) lettons, développée par M. Oldenberg avec une rare sagacité, est un des thèmes les plus intéressants et les plus solides de la mythologie comparée. — Notons que les Açvins, sous leur nom de Nâsatyas, paraissent indo-éranien, voir p. 82, n. 2.

soleil enfermé dans les ténèbres de la nuit. Mais tout cela ne rend pas leur origine beaucoup plus claire. Ils sont, cependant, au nombre des divinités les plus souvent évoquées; dispensateurs des biens, médecins aux remèdes efficaces, patrons de la génération (1). » Les Açvins sont des dieux jeunes et secourables : « Ils rendent la vue à l'aveugle, l'usage des jambes au paralytique, la jeunesse au vieillard. A la vierge qui vieillit dans la maison paternelle, ils donnent un époux, un enfant à la femme de l'eunuque. Ils protègent le faible, le persécuté, la veuve, tirent la caille de la gueule du loup, apportent le rafraîchissement à celui que l'ardeur dévore... Les Açvins sont les héros typiques des contes de grâces divines : Indra figure plus particulièrement dans ceux où il s'agit d'ennemis à terrasser, les Açvins dans ceux où sans combat on arrache une victime au danger », danger de maladie ou danger des eaux : « C'est là, ô Açvins, que vous avez montré votre force, dans la mer où il n'y a ni arrêt, ni assiette, ni prise, lorsque vous avez ramené chez lui Bhujyu, monté sur votre navire aux cent avirons (2). »

(1) BARTH, *Religions*, 21.

(2) OLDENBERG-HENRY, 180.

Rudra.

Trois hymnes du Rig lui sont entièrement consacrés, — c'est peu de chose ; — son aspect est, en somme, celui de tous les dieux, glorieux et brillant ; il est fréquemment associé aux Maruts, compagnons d'Indra et qui déchaînent les ouragans ; mais il est armé de l'arc et, encore qu'il soit, comme toutes les déités de quelque rang, seigneur et ordonnateur du monde, intelligent, sage, bienfaisant, facile à la prière, propice (*çiva*), encore qu'on exalte ses « remèdes », on ne s'adresse à lui que pour écarter ses coups redoutables. Le chantre le supplie d'épargner ses adorateurs, leurs parents, leurs enfants, les hommes, les vaches, les chevaux, car il est un tueur d'hommes et il en veut au bétail. Un examen attentif montre qu'on ne l'invite pas, comme les autres dieux, à boire l'offrande du sacrifice.

En fait, Rudra occupe une place à part dans le panthéon védique : le Rig affecte de le croire bienveillant et dissimule son aspect sauvage ; le Yajurveda, l'Atharva et les Brâhmanas nous font

connaître sa vraie nature. C'est le formidable Archer, semblable à l'Apollon de l'Iliade, qui frappe les hommes et les bêtes. Son ventre est noir, son dos rouge, et son nom signifie « le Rouge » ou « Celui qui fait pleurer ». Il demeure au Nord, tandis que les autres dieux résident à l'Orient. On lui fait sa part au sacrifice, quelque reste ou quelque rebut, « afin qu'il s'en aille » ; on lui abandonne aussi le sang et les entrailles de la victime, parties impures. C'est un dieu de la fièvre et de la toux. A vrai dire, ce n'est pas un dieu, car, avec ses acolytes, il demeure sur la terre et non dans les cieux.

Ses acolytes, ce sont des bandes de Rudras, « les hurlantes, les contre-hurlantes, les co-hurlantes, les sifflantes, les carnassières ». Tous ces Rudras, qui courent les chemins, les carrefours, les montagnes et les forêts, ne sont que le même Rudra, « la divinité, de puissance nocive et morbide, qui divague sur les monts et dans les bois, tantôt unique en sa sublimité souveraine, tantôt multipliée en formes locales ». — Le Rudra des Brâhmanas, c'est le Çiva de l'Hindouisme. Le Rig-veda, « d'une sévérité hiératique », lui attribue déjà le qualificatif de complaisance, *çiva* = propice ; il l'enveloppe dans la phraséologie habi-

tuelle, mais accuse nettement son caractère malveillant, susceptible d'une conversion radicale : car Çiva, avec son collier de têtes de mort, ses mœurs obscènes et sanguinaires, est aussi, à ses heures, très bon et très tendre. Le Rigveda permet aussi de deviner le nom de Paçupati qui caractérisera Çiva, « maître du bétail », du bétail humain comme des vaches. On ne peut guère douter qu'à l'époque de la compilation du Rig, ce dieu démoniaque terrorisait déjà les troupeaux et les pasteurs des alpes.

Plusieurs données portent à croire que, sous ses aspects spécifiques, Rudra est plutôt un dieu hindou qu'un dieu âryen, le dieu des montagnes himalayennes : je mettrais volontiers en rapport avec lui les adorateurs du phallus (voir p. 56) qui est le symbole de Çiva, et le trait est hindou. Mais Apollon lance les mêmes traits de peste et de fièvre, et, comme Rudra, guérit quand il lui plaît. Mais encore les épouvantes sylvestres et la crainte des dieux inconnus qui courent les chemins ou sont « maîtres des champs », sont, probablement, aussi indo-européennes qu'hindoues (1).

(1) Voir OLDENBERG, *Religion du Veda*, 181-188, pages particulièrement heureuses.

CHAPITRE IV

Le sacrifice, Agni et Soma.

De tous les services divins de l'Inde védique, le plus ancien et le plus important est l'offrande du *soma* au feu.

1. Le Feu ou Agni est un dieu très différent de tous les autres, d'une nature particulièrement complexe, dieu physique et visible, dieu familier, puissance morale et cosmique, immortel et créé chaque fois qu'on l'allume.

« Agni, de fait, n'est pas seulement le feu terrestre, le feu de l'éclair ou le soleil ; son séjour propre et originel, c'est le ciel mystique et invisible, le réservoir de la lumière éternelle et des premiers principes des choses. Ses naissances sont infiniment nombreuses, soit que, tel un germe indestructible, il prenne naissance sur l'autel du morceau de bois (*arani*) dont on l'extrait

par friction et où il dort comme l'embryon dans la matrice ; soit que, fils des flots, il s'échappe au bruit du tonnerre du sein des rivières célestes où les Bhrigus (personnifications de l'éclair) l'ont découvert, où les Açvins l'ont engendré avec des *aranis* d'or. Il est, d'ailleurs, partout et toujours le même, depuis les jours anciens où, aîné des dieux, il naquit dans sa demeure suprême, au sein des eaux primordiales, depuis l'époque où les premiers rites religieux et le premier sacrifice furent engendrés en même temps que lui. Car il est prêtre de naissance dans le ciel comme sur la terre. » Les hymnes lui attribuent déjà le rôle cosmique dont doit nécessairement être revêtu l'agent le plus actif du sacrifice. « Mais quelque haut pouvoir qu'on lui assigne, il ne cesse jamais d'être le feu, la flamme matérielle qui consume le bois sur l'autel (1). »

Un trait essentiel de ce dieu, qui n'est qu'indiqué dans le Rig et que M. Oldenberg a eu grandement raison de signaler d'après des textes postérieurs, c'est l'intimité de ses rapports avec les hommes, avec la famille. Agni est le « grand maître de maison qui jamais ne s'absente » ; son

(1) BARTH, *Religions*, p. 9.

dévoit le prie de bénir « comme un père bénit son fils » et d'être « son ami le plus proche ». Aussi joue-t-il un grand rôle dans la cérémonie du mariage. Voici une prière pour l'épousée : « Daigne Agni, le feu du maître de maison, la protéger ; que son sein soit béni, qu'elle devienne mère d'enfants qui vivent ; puisse-t-elle voir le bonheur de ses fils ! » — Agni, dieu universel, se lie avec la maison dont les maîtres l'ont, de père en fils, allumé, nourri et glorifié. Aussi, en l'invoquant, on énumère les aïeux, ses anciens amis.

Agni est l'intermédiaire entre l'homme et les dieux, non seulement parce qu'il leur porte l'offrande, mais aussi parce qu'il est notre ami, notre allié : « Comment, ô Agni, nous accuseras-tu devant Varuna, devant le ciel ? lequel de nos péchés ? » « O Agni, écarte pour nous la colère du dieu Varuna... Sois-nous le plus proche avec ton assistance, tout proche au lever de l'aurore. Riche en grâces, sacrifie pour nous à Varuna et fais-le-nous franchir. Viens ici pour exercer la miséricorde. Laisse-toi invoquer de nous .» « O Agni, délivre-nous de la puissance [vengeresse] de Varuna (1) .»

(1) OLDENBERG-HENRY, p. 108, 253.

2. Le mot sanscrit *soma*, « pressuré » (éranien *haoma*) désigne à la fois une plante (jusqu'ici non identifiée) et le jus qu'on en extrait « chez les Parsis au moyen d'un pilon dans un mortier, dans l'Inde védique, par un dispositif de cinq pierres manœuvrées au-dessus d'un cuir de bœuf ». Ce liquide est une divinité de même ordre, ou peu s'en faut, qu'Agni : « il est enivrant et on l'offre en libation aux dieux, spécialement à Indra dont il double les forces dans les combats que le dieu livre aux démons. Mais ce n'est pas seulement sur terre qu'il coule : il est présent dans la pluie que le nuage distille, il est répandu au delà du monde visible partout où on sacrifie. Outre sa forme terrestre et atmosphérique, Soma a une existence mystique. C'est Sûryâ, fille du soleil, qui l'a filtré ; c'est l'épouse de Trita qui l'a pressuré ; c'est Pûshan, le dieu de la nourriture, qui l'a trouvé. Le faucon, symbole de l'éclair ou Agni lui-même, l'a ravi à l'archer céleste, le Gandharva, et l'a apporté aux hommes. C'est en le buvant que les dieux sont devenus immortels ; les hommes le boiront dans le royaume des morts pour obtenir, eux aussi, l'immortalité (1). »

(1) BARTH, *Religions*, p. 10. — Dans la mythologie postérieure, la lune, réservoir céleste du *soma*, devient le dieu Soma.

3. Le rite (1) consiste essentiellement dans l'allumage des feux, dans la préparation, macération, pressurage, filtrage, libation ou consommation du soma. Dans son état parfait, telle qu'elle est décrite dans les Brâhmanas et les Sûtras, l'œuvre liturgique est stéréotypée : tous les détails sont prévus ; les manipulations sont accompagnées de la récitation à voix basse de courtes formules en prose, les *yajus* : c'est le rôle du prêtre qui porte le nom d'*adhvaryu* ou « affairé » ; pendant que le prêtre récite, le *hotar*, invoque la divinité en récite des strophes appropriées, extraites du Rig, que le chanteur lui répond par les mélodies du Sâmaveda, et qu'un quatrième personnage, le *brahman*, surveille l'opération mystique, véritable « médecin du sacrifice », silencieux aussi longtemps que le sacrifice est bien portant, prêt à réparer par le remède approprié — libation, geste ou formule, — tout accident ou toute méprise qui en pourrait compromettre ou en

(1) Nulle part ailleurs que dans la liturgie l'accord n'est aussi complet entre la religion persie et la religion védique ; un certain nombre de formules liturgiques sont identiques ; voir ci-dessus, p. 19. HILLEBRANDT, *Ritual Literatur*, p. 11 ; DARMESTETER, *Zend-Avesta*, I, 335 et HENRY-CALAND, ci-dessous, p. 109 n. 2.

« retourner » l'efficacité, fausse note, syllabe mal accentuée, chute inopportune d'une goutte de la libation.

Dans la liturgie postérieure, une partie essentielle est la *dîkshâ*, « la cérémonie par laquelle le sacrifiant et son épouse se consacrent pour la célébration d'un sacrifice du *soma*, et qui est un vrai nid de rites primitifs » et sauvages. Nous ne parlerons pas ici de cette « consécration », car « malgré tout son appareil d'archaïsme, rien ne démontre que la cérémonie remonte réellement jusqu'au temps des hymnes », comme préliminaire du rite proprement védique (1).

Les hymnes nous renseignent sur le but et la signification du sacrifice :

« Au sens religieux, le sacrifice est un acte d'affection et de gratitude à l'égard des dieux, par lequel l'homme leur rend grâce de leurs bienfaits et espère en obtenir de nouveaux dans l'avenir, soit dans cette vie, soit après la mort. Mais le sacrifice védique est autre chose qu'un culte de latrie. D'une part, il est une affaire. L'homme désire des biens que le dieu possède,

(1) BARTH, *J. des Savants*, 1896, p. 41 et 42.

la pluie, la lumière, la chaleur, la santé ; tandis que le dieu désire les oblations de l'homme. Des deux côtés, on donne et on reçoit » (1). — Indra, notamment, « qui fut le premier et peut-être l'unique bénéficiaire du pressurage du Soma », est avide de la liqueur fortifiante. « Nous te nourrissons bien, » lui dit-on, « nous t'abreuvons bien, nous te donnons tout ce qui peut te plaire et te rendre fort : donne-nous donc aussi ce dont tu disposes ; donne-le-nous en abondance, en profusion ; c'est ce que je ne manquerais pas de faire si j'étais à ta place et toi à la mienne (2) ». Dans beaucoup d'hymnes, tout ce que le poète dit à ses dieux revient à ceci : « Voici du beurre ! Donne-nous des vaches ! (3) » — D'autre part, le sacrifice donne naissance à deux êtres mystérieux, le feu de l'autel, qui est une hypostase de l'élément igné et de la chaleur universels, la liqueur du *soma* dont la lune, mangée tous les mois par les dieux, est le réceptacle céleste. Il y entre donc des

(1) BARTH, *Religions*, p. 35.

(2) V. HENRY-CALAND, *Agnishtoma*, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique, vol. II, p. 485.

(3) BARTH, *Religions*, p. 27.

notions étrangères à celles du sacrifice-oblation. — Enfin, un élément essentiel du sacrifice, c'est la parole sainte, la formule de l'officiant ou l'hymne improvisé ou récité par le célébrant. La prière s'appelle *brahman*, mot qui ne signifie que « prière » dans le Rig, mais qui deviendra le nom même du Dieu-Tout. Au « maître de la prière » (Brihaspati, Brahmanas pati), chapelain et chantre des dieux, dont la personnalité est assez fortement accusée dans le panthéon védique, se substituera la force impersonnelle, appelée tantôt le Temps, tantôt le Désir, et généralement *brahman*. — La liturgie védique, dont les données premières sont indo-éraniennes, contient en germe les théologies mystiques et les théurgies que nous étudierons dans les Brâhmanas (1).

(1) Le culte védique est essentiellement personnel ; même quand il est enveloppé dans la liturgie la plus riche, il n'y a jamais qu'une personne appelée à profiter du rite. On peut, avec M. Oltramare, conclure à une période où le chef de famille était le seul prêtre (*Muséon*, 1903, p. 43). — La notion d'un « sacerdoce » indo-européen repose sur des déductions assez solides [la distinction du sorcier et du prêtre est primitive, voir A. LYALL, *Asiatic Studies : Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, I, p. 159 ; d'autre part, si le père de famille est, à la vérité, le sacrifiant, il a dû recourir aux services de professionnels si on suppose le culte un peu touffu], et sur des étymologies qu'on voudrait plus claires : « Le latin *flâmen* paraît être le même que le sanscrit *brahman* et aucun des deux ne se rattache par un lien perceptible à une racine

respectivement latine ou sanscrite : il est donc à peu près impossible d'admettre qu'ils soient nés à part dans chacune des deux langues et l'on doit [?] admettre qu'ils y constituent un legs du passé commun ; en d'autres termes, que certaines tribus indo-européennes au moins appelaient leur sorcier *bhlagmen* — révérence parler — ou quelque chose d'approchant ». [Mais *brahman* signifie « prière », le sens « prêtre » paraît bien être secondaire]. D'autre part, *pontife*, *pontifex* signifie « qui fait un chemin », et l'épithète *pathi-krt* (chemin-faiseur) « est spécifiquement appliquée dans le Veda aux grands sages mythiques, aux prêtres d'antan qui inventèrent le sacrifice et révélèrent aux hommes la divinité. Soit qu'il s'agisse de frayer aux phénomènes lumineux les voies du ciel ou aux mortels l'accès au séjour des dieux, on accordera que l'idée est trop singulière et son expression trop prégnante pour avoir été imaginée deux fois en deux endroits différents. Il reste que le concept de « frayer des routes » ait été déjà associé par les Indo-Européens à un concept religieux et sacerdotal. » (V. HENRY, *Magie*, p. XXI.)

CHAPITRE V

Idées morales.

Les rapports de l'homme et de la divinité dépassent la sphère des opérations liturgiques. L'homme plaît aux dieux par la vertu, leur déplaît par le péché. Non seulement il offre des libations, mais encore il prie.

Le bien, c'est d'être sans reproche devant Aditi et les Adityas, devant Varuna et Mitra. Le péché, c'est d'enfreindre leurs ordonnances. « Les relations entre l'homme et les dieux sont conçues comme très étroites. Toujours et partout il sent qu'il est dans leurs mains et que leurs yeux surveillent tous ses pas. Ce sont des maîtres tout proches qui exigent quelque chose de lui, auxquels

il doit un constant hommage. Il doit être humble, car il est faible et ils sont forts ; il doit être sincère à leur égard, car on ne peut les tromper. Mais l'homme sait qu'ils ne sont pas trompeurs et qu'ils ont droit à son affection, à sa confiance comme des amis, des frères, des pères. Sans la foi, offrandes et prières sont vaines. » — Cependant, si les hymnes insistent sur la nécessité des offrandes et prières, strictes obligations, « ils sont moins explicites sur les devoirs de l'homme à l'égard de son prochain. Dans un passage isolé, ils dénoncent comme criminels la sorcellerie, les incantations, la séduction et l'adultère. Mais, en général, ce n'est que d'une manière indirecte que nous pouvons apprécier cette partie de leur système moral, par la conception qu'ils se forment des dieux... On ne nous dit pas en détail en quoi consistent les décrets des dieux, décrets établis pour le maintien de la vérité et de l'ordre. Mais comment serait-il permis à l'homme d'être mauvais puisque les dieux sont bons, injuste puisqu'ils sont justes, trompeur puisqu'ils sont loyaux ? C'est un caractère du Rig de ne pas reconnaître de divinités méchantes, de pratiques basses ou nocives. Sans doute les chantres dévouent un ennemi à la colère céleste, mais c'est

avec la naïve conviction que cet ennemi est un impie (1). »

Si on aborde l'étude de l'ancienne théologie morale de l'Inde par les documents bouddhiques, on voit que, dans le Bouddhisme, le péché est regardé comme une désobéissance à la « Loi », considérée comme impersonnelle et sans relations avec un dieu quel qu'il soit : le *rita* de Varuna (sous le nom de *dharma*) est devenu la grande force souveraine, qui fait mûrir les péchés, c'est-à-dire les actes conscients et réfléchis, en fruits de souffrance. Cependant les bouddhistes combattent des opinions très répandues autour d'eux, celle-ci notamment qu'on peut commettre un péché sans le savoir, que les péchés du corps sont plus graves que ceux de la pensée, et aussi qu'on peut effacer les péchés par des ablutions, par des bains dans le Gange. Cette conception de la faute inconsciente, de la faute matérielle et semblable à une souillure, est fort ancienne et il y a tout lieu de croire qu'elle est essentielle à la plus vieille civilisation hindoue. Le Rigveda paraît la négliger : la

(1) BARTH, *Religions*, p. 32 et suivantes.

distinction du péché et des autres puissances nocives est suffisamment nette ; cependant il ne se hausse pas au dogme de la faute strictement individuelle et morale, puisqu'on supplie Varuna d'effacer les péchés paternels, les péchés du sommeil : notons que la distraction, l'ivresse et la passion du jeu apparaissent comme des atténuations de la responsabilité. — D'autre part, on voit poindre une notion appelée à la plus haute fortune, celle de la « fatigue » pieuse, de la « pénitence » (*çrama, tapas*), notion susceptible d'interprétation religieuse, car on s'impose des pénitences pour plaire aux dieux, mais dont les sources profondes sont dans le cercle des représentations animistes, dans une rudimentaire psychologie. Les austérités sont, par elles-mêmes, efficaces ; les pénitents sont des saints ; ils possèdent des pouvoirs surhumains.

CHAPITRE VI

Les puissances malignes et la magie.

L'homme n'a pas seulement à craindre les dieux ; il est aussi soumis à l'influence de toutes les forces ennemies de la nature visible et invisible, sorciers, démons, maladies, etc. Il faut une philosophie très clairvoyante et quelque développement scientifique pour s'élever au-dessus des conceptions dualistes, pour ramener le monde à l'unité ; les Indiens n'y sont jamais parvenus et la foule obscure des êtres malfaisants, dont plusieurs sont très redoutables, occupe de tout temps une place importante dans leurs légendes et dans leurs rites. — Le Rigveda, quand il parle des puissances malignes, reste religieux, c'est-à-dire que les démons sont subordonnés

aux dieux. La mentalité des sorciers de l'Atharva est tout autre.

Les ennemis des dieux dans la mythologie védique en général et dans plusieurs passages du Rig, sont les Asuras, des manières de Titans. Le conflit des « bons » et des « méchants » dieux, rituel dans les Brâhmanas, épique et mythologique dans le Mahâbhârata, semble avoir pour prototype la lutte d'un dieu (surtout Indra) avec un grand génie atmosphérique, Vritra, le serpent-type, qui cache les lumières, les eaux, les rivières. Les Panis, voleurs des vaches, les Dasyus et un grand nombre de démons désignés individuellement, dont les noms sont étymologiquement obscurs, paraissent dans le même attirail nuageux. Dans quelques-uns d'entre eux on peut reconnaître des personnages semi-historiques, des rois aborigènes (?), ou des divinités des aborigènes.

Les Rakshas, les Yâtudhânas et les Piçâcas s'attaquent aux hommes; ils sont anthropophages, haïssent les sacrifices et les prières, écartent l'âme des défunts de l'offrande funéraire; ils prennent des corps humains souvent monstrueux, mais, le plus souvent, ils se laissent apercevoir sous forme de chiens, de vautours, de loups, de

singes. — Agni, par définition, chasse cette race de vampires, et les dieux punissent les sorciers qui les invoquent.

Mais encore, pour s'assurer la protection des dieux faut-il les invoquer comme il convient ; — la prière peut être libre et spontanée ; l'exorcisme, de sa nature, est stéréotypé et rituel ; — et encore ne peut-on négliger, contre les démons et les sorciers, les armes mêmes de la magie. Souvent, d'ailleurs, on aura besoin d'une assistance surnaturelle pour des œuvres impies ou mauvaises. A côté du Rigveda, qui flétrit la magie, l'Atharvaveda, manuel de rebouteur et de sorcier, d'un pêle-mêle inouï, répertoire « de prières ou formules liturgiques correspondant à des rites très anciens de propitiation et d'imprécation, de conjuration, de guérison et d'exorcisme, de bénédiction, de purification, d'expiation, d'incantation et d'envoûtement » (1). Ce manuel, qui n'est parvenu que tardivement aux honneurs de la littérature sacrée et dont la compilation même, ainsi que l'atteste la langue, est très postérieure à celle du Rig, est d'une grande valeur au point de vue de l'ethnographie en général. Bien que le personnel divin

(1) BARTH, *J. des Savants*, juin 1900, p. 33.

soit védique, bien que la cérémonie où on consacre les ingrédients du rite magique soit rattachée aux sacrifices de la lunaison, partie importante de la liturgie domestique, — la lune joue toujours un grand rôle dans les incantations, — l'Atharva est simplement hindou ou sauvage. Il nous apprend à connaître le sorcier des temps védiques, à apprécier la mentalité de ses clients. Notons que la magie noire s'y dissimule le plus souvent sous sa sœur blanche, — encore qu'il y ait un charme pour annuler le sacrifice d'un ennemi par l'intervention des Rakshas, — et que les déités du type « petite vérole » y sont sans importance. L'Atharva, comme le Rig, mais non pas de la même manière, est un livre aristocratique (1).

(1) Il nous sera permis de nous borner à cette courte description, car Victor Henry a consacré à l'Atharva une monographie (*La Magie dans l'Inde antique*) qui épuise, ou peut s'en faut, la matière, et où abondent les observations limpides et sensées. A notre avis, cependant, l'auteur a eu tort d'affirmer l'antériorité du sorcier vis-à-vis du prêtre, — c'est une question qui ne relève pas de la philologie ou de l'histoire religieuse, mais de la philosophie de l'histoire — et d'admettre, dans l'Inde védique, la confusion des deux types. A mon estime, tout ici tend à montrer qu'ils sont distincts. — Il est douteux que le professionnel des rites atharvaniques, encore qu'il se réclame du nom de vieux prêtres mythiques, ait fourni au sacrifice solennel le « surveillant » qui porte le nom de « brahmane » ; par contre, le « chapelain » des rois, leur prêtre domestique, est, dans l'Inde postérieure, un homme de l'Atharva, ce qui en dit long sur le prestige et l'utilité de ces rituels de magie ou, si l'on veut, de religion utilitaire.

CHAPITRE VII

La mort, le paradis, les rites funéraires.

La religion et la magie, les dieux et les rites déprécatives sont utiles ici-bas, mais bien plus encore à l'heure de la mort et aux funérailles. Nous aurons ici à distinguer les spéculations propres au Rigveda et celles qui appartiennent aux couches inférieures des croyances védiques.

Les chantres demandent surtout aux dieux les biens de ce monde, fils, richesses, troupeaux : la préoccupation de la vie à venir, pour n'être pas étrangère au Rig, est extrêmement loin d'y dominer. Les vues eschatologiques sont sereines. Les morts ou « pères » sont des immortels, des bien-

heureux. Le plus ancien, Yama, « le premier qui ait ouvert le chemin pour un grand nombre », est invoqué sous le titre de roi, en même temps que Varuna, dieu. Il demeure « au ciel, au plus haut du ciel », par de là le soleil qui verse la mortalité sur tout ce qu'il domine (Brâhmanas), dans le séjour de la lumière et des eaux, avec Varuna, entouré des premiers sacrificateurs, « une sorte d'aristocratie des trépassés ». Comme le dieu grec, Yama « réunit les hommes » au son de la flûte, sous les branches de l'arbre mythique, les hommes du moins qui ont bien vécu. Revêtus d'un corps glorieux, œuvre d'Agni « qui les a cuits avant de les convoyer à une nouvelle vie », les morts voient Varuna et Yama, s'éjouissent des mérites acquis ici-bas par les œuvres pies et des offrandes (*svadhâ*) faites par les hommes. D'après l'Atharva, les plaisirs sexuels ne sont pas exclus de ce paradis ; mais cette note n'est pas rigvédique.

Il semble que Varuna, qui punit le crime, doive écarter de ce royaume des morts les méchants et les avares ; les chiens qui gardent la porte ont pu avoir mission de l'interdire aux indignes ; le mythe de la balance est à la fois éranien et brahmanique et l'idée d'un jugement est peut-être ancienne. A coup sûr, l'idée d'un paradis semble

comporter celle d'un enfer : « Pourtant, dans les anciens textes, il n'y a que des allusions rapides à une geôle étroite et sombre qui pourrait bien être la tombe, à des puits ténébreux où tombent les méchants », les sorcières, les femmes « qui vaguent comme des filles qui n'ont pas de frères ».

Le Rig nous apporte quelques témoignages de la confusion des idées eschatologiques. C'est ainsi que Yama, dont le royaume est céleste, « a descendu les grandes pentes » (1) pour la conquête du pâturage, — comparer la prairie d'asphodèles, — qui ne nous sera pas refusé. L'Atharva développe cette conception d'un Hadès souterrain, séjour commun des morts et où les chiens mythiques trouvent leur habitat naturel.

Dans le rituel des funérailles, très postérieur au Rig dans sa rédaction, mais trop « indo-européen » et trop « humain » pour ne pas être beaucoup plus ancien que le Rig, on se trouve en présence des notions dites animistes. L'élément immortel, le souffle (*asu*) et l'intelligence (*manas*), que les sorciers guérisseurs se sont vainement efforcés de retenir dans le moribond, garde des

(1) C'est l'interprétation de Bergaigne-Henry. D'après d'autres « a passé au delà des grandes pentes » en les gravissant.

rapports intimes avec le lieu où reposent soit le corps, soit les ossements après l'incinération. C'est pour cela qu'on fait l'oblation sur la tombe ou dans l'enclos rituellement établi pour y convoquer les morts à la façon dont Ulysse procède dans la *Néxota*. Et l'incertitude des pieux amis des défunts se marque dans les formules : « Offrande aux pères qui habitent la terre, l'espace ou le ciel » — La terreur superstitieuse, bien qu'elle n'atteigne pas « ce sentiment de sauvage horreur qui s'accuse dans les usages funèbres de tant de peuplades primitives », est manifeste dans les cérémonies par lesquelles on congédie les morts, une fois repus : « Ce qui caractérise tous ces rites, c'est un intime mélange de piété et de précaution. » — « Dans le Rigveda, il semble que le mort aille immédiatement au ciel. Dans le culte, il ne devient pas aussitôt un « père », il reste d'abord à l'état de *preta*, de trépassé. On lui offre un premier *çrâddha* (repas funéraire) destiné à lui seul, pour apaiser son âme qui séjourne encore tout près. Ce n'est que plus tard qu'il sera reçu dans le cercle des bienheureux et aura part aux offrandes collectives, comme chez beaucoup de peuples. Cette distinction était sans doute à l'origine en rapport avec la double sépulture, provi-

soire et définitive. Pour les méchants, cet état peut se prolonger ; le *preta* est alors un spectre, un revenant. » (Dans l'Inde postérieure, l'état de spectre se distinguera de l'état de damné.) « Enfin les âmes peuvent s'incarner dans les animaux, dans les plantes, ou devenir des étoiles (1) » : croyances sauvages qui seront organisées dans la théorie brahmanique et bouddhique de la transmigration.

Pour l'eschatologie comme pour la théologie du sacrifice, il semble qu'il y ait eu régression, — sinon dans la mentalité indienne en général, du moins dans les cercles brahmaniques. L'ethnographie affirme que les morts sont indifféremment, pour le non-civilisé, des déités et des vampires : telle serait, en somme, la notion hindoue. Le Rigveda, plus sage, en fait surtout des bienheureux, et cette espérance « d'une ascension sereine à travers les airs à la splendeur de la voûte céleste », parallèle à l'adoration de Varuna, est un trait caractéristique de la religion du Veda. « Je crois, dit M. Barth, que la religion védique, surtout celle des premiers documents, a été bien

(1) Toutes ces citations extraites de BARTH, *Religions*, p. 22 et *J. des Savants*, 1896, août. — Voir OLDENBERG, *Religion du Veda*, p. 447 et suiv.

supérieure à ce qui l'entourait... M. Oldenberg demande quelque part si nous pouvons nous représenter les auteurs des hymnes comme placés dans une sorte d'île, à l'abri du flot des superstitions contemporaines. Pour quelques-uns du moins, pour les fondateurs de la tradition, je n'hésiterai pas à répondre oui. » — Je croirais volontiers que cette tradition est indo-éranienne.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	9
BIBLIOGRAPHIE.....	11
INTRODUCTION. — Les Indo-Européens et les Indo-Eraniens.....	13
CHAPITRE PREMIER. — Description sommaire, époque et caractères des littératures védiques.	23
CHAPITRE II. — La divinité védique.....	49
CHAPITRE III. — Quelques dieux : Dyâus, Varuna, Indra, l'Aurore et les Açvins, Rudra.....	71
CHAPITRE IV. — Agni, Soma et le Sacrifice.....	103
CHAPITRE V. — Idées morales.....	113
CHAPITRE VI. — Les puissances malignes et la magie.....	117
CHAPITRE VII. — La mort, le paradis, les rites funéraires.....	121