ÉTUDES
SUR LE
VOCABULAIRE DU RGVEDA
PREMIÈRE SÉRIE
par
LOUIS RENOU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1958
ÉTUDES
SUR LE
VOCABULAIRE DU RGYVEDA
ÉTUDES
SUR LE
VOCABULAIRE DU RGVEDA
PREMIÈRE SÉRIE
par
LOUIS RENOU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1958
À Monsieur Naoshirô TSUJI

en hommage reconnaissant
AVANT-PROPOS

Cette série d'études, que ne relie par ailleurs aucune nécessité interne, vise (du moins en partie) à mettre en évidence des notions latentes, que les traductions usuelles ou les dictionnaires ne peuvent toujours marquer. Elle ne prétend pas — si ce n'est dans une minorité de cas — apporter des faits réellement nouveaux sur le plan linguistique : comment en serait-il autrement, s'agissant de mots pour la plupart importants, bien connus et qui ont été étudiés par des générations d'érudits? Mais nous avons surtout voulu montrer qu'il y a partout moyen de préciser des nuances, des modalités d'emploi, de faire surgir des doubles sens.

Il n'est pas question d'introduire délibérément l'artifice dans l'interprétation du Véda, mais nous pensons que cette interprétation n'est pas en elle-même linéaire, qu'à côté de ce que les auteurs disent à titre primaire, au niveau d'une sémantique rationnelle, il y a place pour des valeurs de résonance, pour ce que, en leur subconscious, l'esprit essentiellement poétique des Rṣi pouvait porter comme témoignages d'une sémantique figurative ou, si l'on veut, affective.

L. R.

Tokyo, février-mai 1956.
1. dharúṇa

Voici le cas d’un mot d’apparence simple, de formation limpide, où pourtant les servitudes du style rigvédique sont venues rendre la situation sémantique passablement complexe.

Le mot signifie base, fondement. Il se dit des fondements de la montagne, "Indra est inébranlable comme la montagne sur ses fondements" I.52, 2: "La base des eaux", c’est-à-dire «le réceptacle originel des eaux» est la montagne elle-même, I.54, 10, passage où il est dit que les ténèbres (c’est-à-dire Vṛtra : la figure du démon émerge à peine de celle d’une masse indistincte) "ont ébranlé le dhū des eaux" apām atiṣṭhad dharūṇahvaram tāmah (tou- 
tefois M. Thieme ZDMG. 101 p. 415, comprend ce composé tout diffé-
remment, comme un bahuvrihi où hvara signifierait «rocher», "les ténèbres où les rochers sont l’élément retenant les eaux", ce qui donne un sens inso-
liite à dharūṇa; il demeure que le ton est anormal pour un satpuruṣa, Ai. Gr.II.1 p. 220).

Dans les contextes cosmologiques, le mot est associé à un terme tel que viṣṭambhā ou skambhā, qui désigne l’Étai soutenant le ciel et la terre, cet Étai qui dans l’AV. deviendra le support figuré du brahmaṇ. Le dhū est lui-
même, soit une autre désignation de cet Étai comme «base» du ciel et de la terre, soit le nom du «socle» de l’Étai : jouant en somme par rapport au Liṅga gigantesque que constitue l’Étai cosmique le rôle qui sera dévolu à la Yoni (tou- 
tefois, sans implications féminines directes). Cette association se 
trouve aux passages suivants : I.56, 5; 121, 2 IX.2, 5; 74, 2; 87, 2; 89, 
6 X.5, 6; 44, 4; (56, 2). Plusieurs de ces passages comportent d’ailleurs un 
double sens et seront repris ci-après à d’autres fins.

L’acception "cosmique" est reconnaissable dans un verset tel que 
VIII.72, 15 où le soleil est appelé lui-même un "dhū au ciel", ce qui montre comment le sens d’"étai" a absorbé la notion de "base" ou "socle". De 
même en un autre verset où le soleil est dit être "fixé dans le dhū du ciel" 
X.170, 2 (comme nous voyons dans l’hymne au Skambha les êtes fixés sur 
l’Étai ou dans l’Étai, tels les rais au moyeu de la roue). Plus souvent et assez 
naturellement, c’est la Terre qui est le dhū du ciel, ainsi I.56, 6 et sans 
doute aussi au v. 5 du même hymne où, quelle que soit l’interprétation, dhū 
note la terre à côté de rājas (= antārikṣa) et de dū, vi yāt tirō dharūṇam 
deyutam rājō ’tīṣhipo divaḥ ātāsu barhānā « quand, par-delà la terre inébran-
lable, tu as fixé avec force l’espace aérien sur les colonnes du ciel ». Enfin,
X.111, 4, lorsqu'il est dit qu'Indra «a fondé le fondement» dadhāra yō dharāṇam, il s'agit encore de la Terre (1).

En plusieurs endroits, Soma (divinisé) est appelé «le dhō du ciel», dhō étant masculin. Il n'y a pas là un emploi adjectif autonome; c'est l'animation spontanée d'un nom d'action, comme on la trouve pour des mots tels que ḍrātvat (à l'état sporadique), dākṣa, arati (Thieme Untersuchungen p. 32) et bien d'autres. Il faut, au moins mentalement, conserver la traduction par «base-soutien (du ciel)». L'expression dharāṇam divoḥ I.23, 13 suffira à évoquer le nom du soma, ou même le seul mot dhō X.83, 7 (jūhōmi te dharāṇam mādhuro ēgām); Geldner traduit «je t'offre le reste, la fleur du doux (liquide)», mais plutôt que d'admettre cette acceptation inédite, mieux vaut entendre dhō = soma. Ailleurs, la situation est un peu moins claire : dhō redevenant (sans doute) neutre désigne le «réceptacle» vers lequel confluent les jus pressurés, c'est «le dhō commun» sur lequel (c'est-à-dire autour duquel) sont assises les femelles IX.89, 5, la cuve où Indra répand l'Étai de la force (expression imagée désignant le soma) X.44, 4; cette «base» est en même temps le «ventre» d'Indra, d'où un second sens «tu répands le soma dans ton ventre», que Geldner ad loc. dégage avec raison. Le dhō est enfin la «base» que recherchent (āpychya) les poètes-pressuristes IX.107, 5. À ce dernier endroit, le mot revêt, comme tant d'autres termes, une connotation spirituelle: cette base, cette profondeur, est celle des acquisitions poétiques, «ils dédient à Agni les perles du discours, pour pouvoir aller dans les dhō» vaisvānarāya...vīpo rātā vidhanta dharāṇeṣu gātave III.3, 1, c'est-à-dire dans l'espoir d'atteindre les zones profondes de l'inspiration. Ou encore, est-il dit IX.73, 3, les poètes ont réussi à saisir Varaṇa (ou Soma?) «dans les profondeurs» (Geldner, «dans les récipients», ce qui demeure plausible à titre d'acceptation complémentaire). A un degré plus abstrait, en contexte cosmogonique (X.5, 6), il est question de l'Étai cosmique situé, nous dit-on, «dans le nid du Suprême, à l'endroit où les routes se défont, dans les dhō» (upamāṣya niḥ pathāṁ visurgē dharāṇeṣu tāsthau), c'est-à-dire dans les couches les plus hautes ou les plus profondes.

Le dhō (secondairement) masculin apparaît à nouveau, à propos d'Agni,

(1) Co passage, ainsi que V.15, 2 (a), confirme le sentiment d'appartenance étroite existant entre dhō et la racine dhy- «soutenir»; à côté de dhō figure encore le dérivé voisin dhārmān V.15, 2 (c) X.170, 2 dans un sens similaire (dhārmān dīvaḥ «la Vérité est fixée dans la base-soutien du ciel»), qui révèle l'acceptation primitive de dhārmān, en liaison avec les notions cosmologiques que nous avons rappelées à propos de dharāṇa. De même, dhō a voisinage dharīf V.15, 1, hymne qui fait un jeu de cette racine et de ses dérivés. Le datif dharīyaḥ est semi-infinitif (comme l'indique la présence de la particule kām) X.60, 8 «pour tout» (dit des courroies du joyau) et, de manière plus instructive, X.56, 2, dharīyaḥ deudh «pour soutenir les dieux», dit du Cheval sacrifié assimilé à un Étai cosmique.

Morphologiquement, dhō est un nom d'action de dhy- (sur le genre, v. ci-après), comme kārāṇa de ky-, savyāna («enveloppement» Thieme Untersuchungen p. 13) de vṛ- et, au moins à l'origine, sāvṛa («couvrent») de yā; aussi cestina (à extraire de pracetina) «discrètement» et p. e. yātāna «compétition» (cf. ci-dessous p. 78); le vocalisme suffixal est en partie en liaison avec un timbre présuffixal -u: kṛnṭiḥkaraṇti, upotpitṛuṭaḥ, dhru- (dans dhruv) comme élargissement de dhr-. Les adjectifs en -u- sont de simples élargissements de thèmes en «-u», ainsi mithunā de mitāu, vīṣuna de vīṣu. Sur la formation, cf. Debrunner Nominalsuffixe p. 484.
qui est appelé dharūṣo rayiṅām ou rāyāḥ (d'où la même formule glisse à Indra, X.47, 2) : « base-réceptacle des richesses ». C'est une allusion à Agni que contient le V. VII.34, 24 : on rendra ce vers (en maintenant, comme il est souhaitable, cf. Benveniste Infinits astiques p. 84, la valeur passive de l'infinitif en -adhayai) « puissions-nous être tels qu'(Agni), base de richesse, se place (en nous) !» (rāyāḥ syāma dharūṣam dhiyādhyai); autre Geldner, qui se demande si dhiyādhyai ne viendrait pas de la racine dhṛ-!

On peut hésiter sur le v. singulier VII.95, 1 où Sarasvatī est nommée dharūṣam (à côté de āyast pur « citadelle d'airain ») : faudrait-il supposer une acquisition quasi-militaire de dhṛ== « base » ? Ce doit être, bien plutôt, une expression abrégée pour dharūṣam rayiṅām ou rāyāḥ (précité).

Enfin, figurément, le dhṛ (neutre) n'est autre que le Ṛta ou le Dharman considérés comme « base » universelle, V. 15, 2 (bis : précité), X.170, 2 (précité). Par l'effet de cette scission interne du concept dont nous avons déjà rencontré des traces, on parle aussi des dhṛ du Ṛta, « les bases de l'Ordre (cosmique) » IV.23, 9.

2. niyūt

C'est le cas typique d'un mot à double sens, comme l'avait reconnu Neisser (Fest. Hillebrandt p. 150), repris par Oldenberg (ZDMG. 61 p. 824), confirmé par Geldner (cf. les notes à la traduction du RV., passim, et en particulier III.31, 14). Les conditions philologiques de l'emploi méritent d'être précisées.

Le point de départ est la combinaison verbale ni-ya-, avec yu-1 « lier, joindre », qui comportait déjà, à titre embryonnaire, le double sens qu'attesterait pleinement le substantif niyūt (1). Soit, d'une part, « atteler » ou mieux « attacher » (comme la victime au poteau rituel X.70, 10), d'où, en acception nocive, « mettre (des ennemis) au joug », à la voix active; ou, comme nous disons, « juguler » X.42, 5, passage où persiste l'image de l'animal attelé, ainsi que montre le contexte « il jugule les ennemis en sorte qu'ils reçoivent efficacement l'aiguillon et le fouet » ṣātrin t sutūkān... ni svāstrān yuvati. 

Au figuré, « lier par l'attelage », d'où « maîtriser » : « Indra a lié à lui la roue de ces peuples comme une rène (au cheval) » X.93, 9 ny ēṣāṃ carṣañindm cakrāṃ rāśmiṃ nā yoyuwe (2). Un emploi plus subtil est celui de VIII.19,

(1) La racine yu- 2 « écarter » (présent yuvoti, yuchiati) ne faisait qu'un à l'origine avec yu- « unir ». Le sens différent et quasiment contraire est dû au fait que les préverbes séparateurs prad après se dominent avec cette racine, soulignant l'écart, l'évitement, l'éloignement, en sorte que ce sens nouveau a prévalu là même où la racine était employée sans eux. Mais yu-yu- « séparer » (d'apres l'AV.) n'a pas abouti à créer un yu- « séparer ».

(2) « Roue » comme symbole de la domination, ainsi que l'a reconnu déjà Geldner ad loc.

La notion d'attelage est marquée par le mot vāhibhīt ē qui précède. La construction ēṣāṃ carṣañindm résulte du masculin (adjectif) carṣañīḥ I.46, 4 (duel carṣañ i incertain I.109, 5) yā ēkāt carṣantām I.176, 2. Le genre est indistinct dans la plupart des passages, mais probablement féminin partout où le terme est employé avec sa valeur authentique de nomen act. (Debrunner Nominalesuffixe p. 208); l'emploi adj. ou substant. masc. (au sens probable de « propre au clan, clanicque ») peut dériver du composé vicarṣanī, AV. prācarṣanī « qui appartient à tous les clans ». Supprimer en tout cas le « resam, thātīg » de Gr. 1.
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RGVEDA

33 « je leis à moi [voix moyenne, je n’approprie] les prestiges des gens comme (ou le) les paroles (au rite manuel) » vípa ná dyumá ni yuve jánánám (un peu différent Oldenberg Noten ad loc.) : ici s’atteste la connexion entre « liement » (attelage) et « parole », qu’on retrouve si fréquemment dans le dérivé nominal niyút. On l’observe à nouveau au v. VIII.5, 13 « attelez les prières » ou mieux « attirez à vous le prêtres des gens » ni sá bráhma jánánám yáviṣṭam (avec Oldenberg, mais contre le padap., approuvé par Geldner, qui analyse yá áviṣṭam, ce qui créerait une combinaison ny áviṇi-inédite et invraisemblable) (1).

Aux quelques passages restants, ni-yu- équivaut à « donner », comme tant de racines védiques venues des secteurs sémantiques les plus divers (cf. Die Sprache 1 p. 16) ; l’intermédiaire est « atteler » (tel ou tel bien au bénéfice de l’homme ami des dieux) : ainsi VII.5, 9 ; 40, 2 ; 92, 3, donc au Livre VII. On peut tenter d’y joindre tákṣad vjāram niyutam I.121, 3 (Tvāṣṭi ou Soma a pour Indra façonné le foudre comme chose donnée (= comme don) ) (Geldner) : toutefois l’interprétation est incertaine.

Demeurent deux « figurae etymologicæ » (niyúto yuvāse cité note préc. est encore à mi-chemin), dont l’interprétation dépendra en fin de compte de celle qu’on alloue au mot niyút : niyuvānā niyutah VII.91, 5 et ni yād yuvēthe niyutah sudānū īpa svadhābhīs sṛjathā niyutah I.180, 6. Ce dernier passage est instructif parce qu’il montre une coïncidence entre le « liement » des niyút et le « déliement » de la pūramdhī ou « plénitude » (cf. ci-après, p. 12) des biens que le fidèle espère, des voeux qu’il formule : « quand, ô généreux (Aśvin), vous attelez les niyút, (du même coup) vous donnez libre cours à la pūramdhī, vous leur proposez naturels » (et aussi : « vous fécondez Pūramdhī », Oldenberg Noten ad loc.). Une glose plus aisée de ce vers figure VI.45, 21 sā ni niyūdhhār ā pṛṣa kāham « emplois notre désir avec les n° ! » Le « liement » n’est pas ici, directement, le don, c’est la condition préliminaire du don, la voie vers la « plénitude ».

* * *

Nous ne serons pas surpris si le substantif niyút conserve les disponibilités du verbe, en les développant (2). Le mot est d’abord et foncièrement « attelage » (fait d’atteler ou, plus souvent, comme le mot français « animaux attelés »). Un nombre considérable de fois, n° est associé aux chevauchées des Marut ou des Aśvin, à celles de Vāyu aussi (divinité dont le dérivé niyūtvant sert d’épithète plus ou moins typique). Le char est appelé niyūtvat (ou bien tel dieu est dit niyūdvṛtha). Il est question des guerriers assaillants (grāmajit) qui sont niyūtvat, c’est-à-dire « accompagnés de cavalerie » V.54, 8, comme ailleurs on a nāraḥ et niyūtaḥ en apposition 52, 11, ou bien niyūtaḥ et rāṃtyāḥ (« guerriers »? Cf. ci-dessous p. 102) VII.18, 10. Même aux passages

(1) Même en l’absence du préverbe, il existe une formule tout analogique dans kaddā dhīyo ná niyút yuvāse VI.35, 3 « quand attelera-tu tes n°, telles les inspirations poétiques ? » (ou mieux : « quand t’appropieras-tu... »).

(2) Le terme est archaïque, ne figurant qu’aux Livres I-IX et au début de X (lymnes n° 3, 8 et 26).
où ce sens d’attelage est réduit à l’état secondaire et pour ainsi dire relégué, il demeure rarement hors de la conscience du sujet. Le soutiennent les cas innombrables où les bienfaits divins, les manifestations du culte, sont conçus comme un attelage, comme la mise en marche d’un char. La formule de base est alors « que (les dieux) accourent avec (leurs) nō! ». L’exemple le plus salissant est I.167, 2 : « qu’arrivent à nous les Marut, même si leurs plus lointaines nō (ou : leurs plus lointains attelages, soit, si l’on veut transposer : leurs escadrons) courent encore à l’autre rive de l’océan! ». Le dérivé niyūtvant, comme épithète d’Indra, évoque à lui seul les Marut III.49, 4 : c’est un synonyme de marūtvant.

On sait donc tenté d’abord de généraliser cette exception. Ce serait pourtant faire fausse route.

Lorsqu’il est dit des Ásvin VII.72, 1 « toutes les nō vous accompagnent » (racine sac), il est clair que nō n’est plus ici « attelage » (ou, disons plus prudemment, n’est plus à titre primaire), même si l’on imagine les « biens » qu’apportent les dieux sous la forme de chars roulant processionnellement à leur suite, comme pourrait y faire penser l’image de VI.62, 11 (vers également adressé aux Ásvin)« venez vers notre bord avec les nō les plus lointaines [cf. le passage précité I.167, 2], avec les médianes, avec les plus proches! » (Geldner « avec les plus nombreuses, les moyennes, les moins nombreuses ») à paramābhīr utā madhyamābhīr niyūdbhīr yātān avāmābhīr arūkā.

Dans ces conditions, il était inévitable qu’on aboutît à l’idée de « dons », d’autant plus aisément que, nous l’avons vu, le verbe avait déjà présenté cette orientation. Dons que l’homme reçoit et avec lesquels le dieu viendra, on l’espère, en descendant sur terre (« venez avec les nō tant désirées qui sont à vous! » VI.60, 8). Dons que la divinité reçoit des humains (« à [Indra] Vṛtrahana vont maintes nō » III.31, 14). On parle des nō des peuples, avec lesquelles le dieu est invité à « rouler » vers le fidèle — c’est l’image du char qui persiste —, ce qui revient à dire : leur butin IV.31, 4. Aux nō sont associées les itti d’Indra, « ses appuis ou aides extérieur(e)s » (encore un nom. act. éventuellement muté en nom. sg., ainsi I.52, 9 et Geldner, ad loc.), ses vijaya ou « aptitudes héroïques » VI.36, 3. « Nous t’implorons pour une nouvelle nō de richesse » I.138, 3 tām ānu tvā nav ābhisnāv niyūtān rāvya śmahe, c’est-à-dire pour un nouvel apport ou affluent (Oldenberg-Noten garde les deux substantifs en apposition « Vielgespann, Reichtümern », mais « attelage » est ici trop étroit). Nous retombons là dans le cliché connu : le « don » attendu par les humains, le don par excellence, est la richesse. Ainsi est-il dit de Vāyü que « ses propres nō l’accompagnent » VII.90, 3, et nous savons par le contexte qu’il s’agit de biens matériels ; au v. 91, 3, c’est Vāyü lui-même qui est dénommé niyūtām abhisrīth « le maître privilégié des nō ».

Ces biens matériels ne sont désignés d’ordinaire que par des noms de nombres, « cent » ou « mille », tout comme ci-dessus, quand nous étions sur le plan de l’« attelage »; on rencontre aussi la mention d’une « nō complète (vollzählig) » I.135, 7. Indirectement, c’est bien le sens de « don (matériel) » que confirme le dérivé niyūtvant comme épithète d’iūtsa IX.89, 6, « la source (de soma) », dont le poète demande qu’elle coule « libérable » pour le chantre. Nō est apparent à vāja, dēva, go VI.45, 21 (déjà cité), comme une sorte de désignation générique.

Est-ce à dire qu’on doive renoncer à préciser la nature des nō? Dans plu-
sieurs cas, il s’agit certainement de l’inspiration, de la réalisation poétique. Rappelons le lien, qui ne peut être l’effet du hasard, entre dhî ou yp d’une part, le verbe nî-yu- de l’autre. « Voici que s’avancent vers nous les inspirations, les n° désirées », prâ hy âchâ maniṣâh spârhâ yânti niyûtab X. 26, 1. Plus clairement, « ils dévalent vers toi (Indra), les chants, les formules, les n°» ava tuâ indra... giro brâhmâni niyûto dhavante VI. 47, 14; cf. aussi la juxtaposition niyûtabjâhiyâh I. 134, 2. Dans un contexte plus général, rappelons les cas nombreux où les prières humaines sont représentées comme des chars ou des chevaux attelés, aidant à transporter la divinité vers son foyer terrestre, au siège du « sacré » ou ṛta. Quand il est énoncé par exemple «j’attelle par la formule tes alexans, ceux qu’attelle la formule » (autrement dit : je refais aujourd’hui le geste immémorial) brâhmanâ te brâhmayâjâ yunajmi hârî III. 55, 4, toutes les conditions qui ont présidé à la sémantique du mot n° sont déjà ici réunies.

C’est cette acception plus précise qui justifie l’emploi de niyût(vant) dans les yajus comme liṅga : ce sont les mantras où figure le mot n° en tant que désignant une certaine prière, probablement un prologue : le Vâyu niyutva-stîya du rituel doit être analogue au Vâyu pûravapâ des hymnes (la divinité bénéficiaire de la pûrvâcittī), et il est vraisemblable que n° a dû désigner dans la liturgie primitive quelque type particulier de formule, comme la nivid, le sampraiṣa et autres.

3. pûramdhi

Avec bien d’autres, ce mot désigne le « don » (de la divinité aux humains). Les dieux, ou du moins certains dieux, sont accompagnés de la pûramdhi lorsqu’ils viennent en contact avec les hommes : ainsi Soma est pûramdhiyânt IX. 72, 4; on invoque Agni en tant que la p° l’accompagne (sacase pûramdhyâ) II. 1, 3. Rarement le terme est pourvu d’une épithète significative : tout au plus gôjтра IX. 110, 3, dans un passage où il est question du soma « se hâtant (vers la cuve où se déverse la liqueur fraîchement pressurée) avec (ou : grâce à) la p° consistant en lait rapide » : ce don de lait fait allusion au liquide qu’on mélangé, pour l’adoucir, à l’âcre jus du soma. Le terme p° s’oppose à drâti, dont le sens propre est nécessairement « absence de don » IV. 26, 7; 27, 2; 50, 11 et passim (refrain) ; de même la p° est râtiṣḍac VII. 36, 8. Sujet à la personification, le terme, dans plusieurs énumérations de noms divins, désigne la déesse de la Libéralité, au voisinage d’Agni, de Pûṣan, surtout de Bhaga, le dieu de la « distribution » heureuse. Il semble donc qu’on touche très vite au fond même de l’interprétation en posant le sens de « don ». La traduction par « Wunscherfüllung » de divers auteurs n’ajoute que peu de nouveau à ce résultat : c’est une traduction à tendances étymologiques, donc viciée en son principe, et qui exprime simplement le fait que p° est un composé probable où le membre antérieur est la racine pr- (pur-) « remplir » (1).

(1) A vrai dire, le composé n’est pas aisément définissable sur le plan morphologique : la finale -a ne s’emploie guère ailleurs que devant un nom d’agent à suffixe primaire -a- (toujours on a, dès le RV., ḫdâmsâni; quelques rares noms en -i- dans la langue
Il apparaît pourtant qu'on puisse préciser la nature de ce «don». Ce n'est autre que le «don» poétique, l'inspiration, vers laquelle nous orientent tant d'autres éléments du vocabulaire rgyélique. Si la plupart des passages demeurent, il faut l'avouer, inutilisables, il en est quelques-uns qui poussent décidément dans cette direction. Le fait même qu'existe une formule comme rátiṣdham pūrāṇdhiḥ VII.36, 8 «la pṛthi accompagnée du don», laisse prêsumer que pṛthi n'est précisément pas synonyme pur et simple de ráti. Dans les énuméations, pṛthi est volontiers juxtaposé à dhi «pensée poétique», ainsi X.65, 13 et 14 (passages invoquant, au surplus, Sarasvati, elle-même déesse de l'inspiration); aussi IV.50, 11 (re refrain répété en plusieurs points) II.38, 10 V.41, 6 VIII.19, 1; 92, 15 X.39, 2. La juxtaposition n'est certes pas la preuve de l'identité, sinon le RV. ne serait qu'un vaste chantier de tautologies, mais c'est un indice important, dans les conditions qui sont celles de ce texte. Des expressions comme «crée (janaya) la pṛthi!» IX.94, 36; «suscitez (id... frayatam) les pṛthi (plur.)!» X.39, 2 ou «mets en branle (īṣayāḥ) toutes les pṛthi!» IV.22, 10; «éveillez (jīgṛtam) les pṛthi!» I.158, 2 IV.50, 11 conviennent mieux, surtout dans l'ambiance où elles figurent, à ce «don» spécial qu'à la libéralité ou la faveur divine en général. Quand il est dit «Indra gagnera la victoire (ou: le butin) avec la pṛthi pour alliée» VII.32, 20 (siṣāsati vājām pūrāṇdhiyā yujā), il doit s'agir des formules humaines qui incitent le dieu à la victoire; un mantra contenant les mêmes mots typiques s'en trouve du coup éclairci, c'est III.62, 11 devāsya savitūr vāyām vājāyantaḥ pūrāṇdhiyā bhāgasya rátiṁ īmahe «nous implorons la faveur de Bhaga, cherchant à vaincre grâce à l'Inspiration (venue) du dieu Savitri»: Savitri est l'un des dispensateurs de la pṛthi. Celle-ci est dite «riche» (c'est-à-dire confession des richesses, revātī) I.158, 2, tout comme la dhāsāṇā (autre nom de l'Inspiration, cf. ci-après p. 52) est dhānyā V.41, 8. Le vers V.41, 6 invoque Vāyu et (sans doute) Bhāspati comme gardiens de la Loi rituelle, tāśāpaḥ; comme incitateurs des pṛthi (iṣudhyācaḥ... pūrāṇdhiḥ, si tel est le sens du mot controversé iṣudhyā, sur lequel V. Lommel KZ. 67 p. 16): on demande enfin aux bonnes épouses (divines) «qu'elles mettent dans notre pensée (précisément : ces pūrāṇdhī, ces inspirations)», vāṣāvār no ātra pāṁtā o dhīyē dhūḥ (ib.) (1): si cette traduction pouvait être définitivement assurée, le sens de pṛthi serait acquis de manière indiscutable. En un autre endroit, il est mentionné que les Aśvin ont donné la pṛthi à l'un de leurs protégés, Kāśīvant I.116, 7: or nous savons par un passage parallèle que ce Kāśīvant a célébré un exploit des Aśvin, c'était là sans doute le thème littéraire imposé; de là à conclure que la pṛthi est le «don» qui a permis ultérieurement; le sens ainsi obtenu «qui contient la plénitude» (en supposant un pār «plénitude» qui n'aurait qu'un appui illusoire dans V.66, 4 cf. Geldner et Oldenberg-Noten ad loc.) n'est pas particulièrement éclairant. Le genre féminin (qui règne de façon presque absolue dans tous les passages à genre déterminable, contrairement à ce que possit Gr.; sur IV.26, 7, v. ci-après) laisserait prêsumer un point de départ actions, donc «réceptacle de la plénitude», qui toutefois ne rend pas compte de l'accus. interne; en outre, le ton est insolite (Debrunner Nominaussuffixe p. 300); le mot le plus voisin par la forme, mais de sens obscur, ēṣāndhi, a été expliqué par *uṣṭa-sandhi Hoffmann Münch. Stud. z. Sprachw. 8 p. 15, mais un *purāṇandhi «livraison de plénitude (de don)» n'irait pas sans difficulté. De toutes manières, l'anomalie persiste.

(1) Geldner («puissent les bonnes épouses à cette occasion conférer [les récompenses] à notre poème!» note que pūrāṇdhi et dhi vont ensemble en tant que poème et récompense.
justement cette réussite, il n’y a qu’un pas (cf. toutefois une autre interprétation dans la note suiv.). Enfin la phrase « quand vous atez les nīyū (autrement dit, quand vous mettez le rit en marche), vous donnez libre cours (du même coup) à la p⁰ du yūd yuvēthe nīyūtah... upa... stiṣṭāh pūraṇādhiṃ
du I.180, 6 (déjà cité ci-dessus p. 4) s’explique d’elle-même si l’on donne à p⁰ le sens de "inspiration". Ainsi le mot s’ajouterait aux nombreux autres qui, soit à titre primaire, soit de façon détournée, métaphorique, visent la parole et ses pouvoirs. La personification affine pour un mot de cette sorte (cf. Dhi, Dhiṣaṇā, Vac, Kratu, etc.), mieux que s’il s’agissait d’un "don" indifférencié. C’est l’Inspiration qui, de manière assez naturelle, accompagne le soma le jour où celui-ci est ravi par l’aigle divin IV.26, 7 et 27, 2 (il semble resulter de 26, 7 d, que p⁰ était conçu ici comme un génie masculin)

4. sūnjātā

L’emploi, à première vue, est très analogue à celui de dhiṣaṇā et surtout de pūraṇādhi : les formules sont les mêmes que celles qu’on observe autour de ce dernier mot : ainsi la personification (par ex. I.40, 3), la relation avec le dieu Vāyu (en tant qu’Inspirateur), avec Bhaga. Comme pūraṇādhi, le mot désigne le « don », la « libéralité » ; comme pūraṇādhi, c’est un élément accompagnant quelque activité qui des dieux mène aux humains, ou inversement de ceux-ci vers les dieux.

(1) Mais cette déduction ne s’impose pas et ce serait le seul cas net de masculin (cf. sur le passage les références citées Oldenberg-Noten ad loc. et en outre Sieg Fest. Jacobi p. 230 ; Charpentier Suprapassage p. 139). Un p⁰ adjectif (au sens de "généreux" ou analogue) admiss jadis par Gr. pour I.181, 9 est à écarter : pāṣéva... pūraṇādhiḥ est un cas de āparopāya : "comme Pūṣan (comme) Purāṇa" (cf. Oldenberg-Noten sur le passage et pāṣaṇam... pūraṇādhiṃ VI.21, 9). Seul demeurerait III.61, 1 où p⁰ pourrait être une épithète, mais sans doute plutôt une apposition substantielle (nécessairement féminine) de l’Aurore. Au duel, on a pūraṇa-li IX.90, 4 comme désignation détournée du couple Giel-et-Terre, "les deux Munihences" : on sait que les termes les plus divers, les plus inattendus, ont servi à noter ce couple, depuis le mystérieux rōdasti. L’emploi de pūraṇaḥ dans ce rôle est confirmé par le parallèle avec le duel dhīsage.

Purāṇaḥ est encore le nom propre d’une certaine femme que les Āsvin aidèrent à un heureux accouchement I.116, 13 ; I.117, 19 X.39, 7 (la "pénitude" qui est dans le nom a-t-elle été comprise comme le signe de la femme enceinte ?). On pourrait être tenté de joindre à ces trois passages la mention I.116, 7, qui apparaît aussi au cycle des Āsvin : toutefois une autre interprétation est possible, cf. ci-dessus p. 12. Enfin la p⁰, suffisante de l’épithète dhīṣakṣā (celle qui a un être mûle dans ses entrailles) X.80, 1, n’est pas comme la précédente une femme singulière, mais plutôt le "femme féconde" en général, que le dieu Agīl est invité à donner à l’homme. Cette femme féconde, vu l’ensemble des positions du mot p⁰ dans le RV, pourrait fort bien être allégoriquement l’Inspiration, celle qui porte en ses entrailles le poème, la dhī (ne serait-ce pas là en définitive l’étymologie sémasiologiquement la meilleure, "celle qui a le poème pour [signe de] grosessos" ?). C’est en tout cas ce passage précis qui est à l’origine du mot class. purāṇaḥ au sens de "femme mariée" et, plus généralement "mère de famille". Ce terme, analogue pour la formation à vēd. amataḥ n. d’un récipient, class. mahīthra "montagne" et, de plus près, class. sairāmātra "dhet "servante(e)"", est une déformation légère de l’antique pūraṇādhiḥ, sollicitée par l’interprétation scolastique en "porteuse d’un corps (= d’un fantus)", JAS. 1939 p. 382.

(2) On admettra que la base nṛ (nari) ait signifié primitivement "force", comme Kuiper
La traduction par « don » n’est pas toujours suffisante : le « don » lui-même ou rádhas n’est-il pas appelé sūṅtāvānt I.82, 1, ce qui laisse présumer que sūṅtā impliquait quelque autre nuance ? Cette nuance n’est pas malaisée à découvrir. La juxtaposition (comme dans pūrāṇḍhi) de sūṅtā avec Sarasvatī (en tant que déesse de l’Inspiration) I.3, 11 ; avec gīr I.30, 5 (et stotri, ibid.) III.31, 18; avec mānas I.134, 1 ; avec dhi X.39, 2 ; avec stōma X.61, 25 ; sans parler de pūrāṇḍhi même I.123, 6 X.39, 2 ; - parle d’elle-même, semble-t-il. Il s’agit donc, ici à nouveau, de ce « don » spécial qui constitue l’inspiration, la faculté poétique conférée à certains humains par les dieux ou attribut des dieux dans la réciprocité universelle de la phraséologie védique. D’une manière moins directe, le voisinage de sō (comme vocatif masc.) et citra ou ceṭiṣṭha (épithètes d’Indra) VIII.46, 20 souligne la même tendance. Dans quelques versets, on sent bientôt que la traduction par « don » est inopérante, que « inspiration » fournirait un sens bien préférable. L’image des sō d’Indra qui « dansent comme les eaux » VIII.13, 8 convient à ce domaine sémantique, d’autant mieux que le verset précédent était une auto-incitation du poète à composer son œuvre. On retiendra aussi la formule « renforce (Indra) par les sō! » I.125, 3. L’inspiration se présente comme une vision soudaine, coïncidant avec le déclenchement de l’acte rituel, vi sūṅtā daddṛśe rīyate ghyātām I.135, 7 « la sō s’est montrée, le heurte coule ». C’est elle qu’on retrouve, à l’état de semi-personnification, « se dressant, elle qui sait » et « suivant la pensée (du dieu Vāyu) », ārdhva te ānu sūṅtā mānas siṣṭhatu jāṇaṭtā I.134, 1 : n’y a-t-il pas là l’image même du don poétique « éminent », fait de « savoir », et dont le dieu Vāyu est justement l’un des promoteurs ? Le mot typique ārdhva se retrouve dans une formule qu’éclaire maintenant la précédente, ārdhva hi te... sahaśrā sūṅtā śatā jariśbhyo vimāṁfathe VIII.45, 12 « ta sō (à Indra), haut dressée, distribue aux chanteurs des centaines, des milliers (de favoris) » : sans doute sō vise bien ici la générosité du dieu, mais davantage l’élan qu’il donne aux prières, elles-mêmes génératrices de biens matériels. Une formule voisine est celle de X.104, 5 parlant des « louangeurs qui, grâce à tes sō, à Indra, ont obtenu un secours très généreux, (leur permettant) d’aller au but » (māṃśiṣṭhām utiṇ viṭire dādāhāṇaḥ stotāra indra tāvra sūṅtāḥbhīḥ) : n’est-ce pas une allusion aux joutes littéraires, où l’inspiration émanant du dieu assure précisément le succès ? La racine pīś- « décorer, ciserel » VIII.19, 22 serait bien appropriée à noter le côté « alankāra » de la poésie védique, yāḥ pīṣāte sūṅtāḥbhīḥ swāryam agnih « Agni qui orne de poèmes la noble assemblée d’hommes ». Un autre passage offre l’épithète jāvanī « rapide » accolée à sō I.51, 2 : ces

«poèmes rapides» expriment sans doute l’improvisation, les manojavà (comme il est dit ailleurs, les «vitesses de la pensée»), qui sont la marque de ces compétitions.

Au vers I.113, 18, l’auteur prie Uṣas qu’elle accorde au sacrifiant la longue vie, le droit d’atteindre des auror ces chargées de vaches et d’hommes», et il ajoute «quand les sò, (rapides) comme le vent, sortent-en-chantant» (vāyōr īva sūṇīṭānām udarkē) : sous une affabulation empruntée au mythe des vaches prisonnières, celles que Bṛhaspati fit «sortir» de la carvene, c’est de nouveau l’inspiration sacrée que vise l’auteur; udarkē sera d’ailleurs, dans la langue liturgique, le nom d’un élément poétique; la comparaison avec le vent se rattache d’une part à l’épithète jāvant précitée, de l’autre elle évoque, une fois de plus, la parenté entre Vāyu et les sūṇītā (cf. déjà les remarques d’Oldenberg Noten, ad loc.).

Un passage également difficile (cf. Oldenberg Noten), qui serait décisif si l’on était assuré de le bien entendre, est X.61, 25, où l’auteur, rappelant le plaisir qu’il a pris à façonner son œuvre (stōnam jujuṣē), invite Indra à «rendre justice à son inspiration» (dāsat sūṇīṭāyai). Enfin le v. I.121, 14 demande à la divinité des biens matériels (vāja) et ajoute que cette prière est faite īṣe śrāvase sūṇīṭāyai, c’est-à-dire «pour la prospérité, pour le renom, pour le succès poétique». Il y a là le reflet de la division tripartite des activités : économique, politique, religieuse, donc en ordre ascendant (le «succès poétique» étant étroitement lié à l’organisation du culte).

5. nāman

Lo «nom» est avant tout celui de la divinité. C’est lui qu’on invoque, qu’on loue, dont on caractérise les vertus au moyen d’épithètes telles que «grand, cher, redoutable, adorabile» ou, assez souvent, «secret». C’est une propriété de l’individu, à bien des égards la propriété essentielle, encore qu’elle soit acquise plutôt qu’innée et qu’en définitive elle résulte de l’initiative humaine qui a conféré les «dénominations» (nāmadhyāya) aux êtres comme aux choses (1). Il est dit constamment «vous vous êtes acquis, vous avez reçu tel ou tel nom». Des dieux comme Indra ou Agni se sont fait en commun un nom de bon augure I.108, 3 cakrēthe hi sadhryān nāma bhadrām, puisqu’en commun on les appelle Vṛtrahan (ibid.). Les Marut «se sont donné une force redoutable, un nom adorable» VI.48, 21 tvesāṁ śāvo dadhīre nāma yajñīyam. C’est au fond la parole humaine qui crée le nom, «(le soma) reçoit par le langage un nom puissant» VI.44, 8 dādīhāno nāma mahā vācobbhīḥ «les pensées poétiques

(1) Des premiers Ṛṣi on nous dit qu’ils ont «donné les noms (aux choses)>> X.71, 1, ce qui a marqué les origines mêmes du langage (vācā dūgran), l’expression nāmadhyāya ici employée (hapax pour l’usage ṛgved.) — qui pour la forme rappelle bhāgaḥāya ratnādhāya du RV, ancien — laisse supposer un point de départ nāma (nāmāṇi) dhē, attesté en effet ça et là au sens de «donner (créer) un nom, des noms», et dont le reflet est la coexistence nāman/dhāman qui se rencontre I.57, 3 X.45, 2. Cette coexistence est l’aspect archaïque du couple nāman/rāpā (III.38, 4 et 7 V.43, 10 VII.103, 6), incidemment nāman/वपस VI.44, 8 qui se fixe à partir de l’AV. et aboutira au composé important nāmarāpa du sanskrit ultérieur,
(dhūt) portent le nom des dieux » IX.99, 4; ou bien (ce qui revient au même), c'est le rite IX.92, 2 X.169, 2. Le nom est susceptible de s'étendre, pra nāmāni... tiradhvam VII.56, 14 « prolongez vos noms (à Marut)! », mais il ne s'agit pas à proprement parler de « renom » : la langue des mantra ignore ce développement, si normal soit-il, du terme nāman : il s'agit d'une extension quantitative des noms individuels des Marut.

De même, le nom n'est jamais « prête texte, apparence » (opposé à « réalité »); il est au contraire la réalité même, il touche à l'essence de l'être, colère à l'être et « résonne avec » lui I.181, 4 (sām-vās). Le « nom des Marut », ce sont les Marut eux-mêmes IV.39, 4 et passim; « je n'ai pas livré au Dasyu le nom āryen », dit féroce l'auteur de X.49, 3, nā yō rārā āryam nāma dāsyave. De même avec une notion abstraite : le « nom immortel » est l'immortalité, la condition divine (devatvā I.68, 4) en opposition à la condition humaine. Le « nom du beurre » IV.58, 2 est le beurre lui-même avec ses implications latentes (cf. le v. 1). L'endroit où sont les noms secrets des dieux V.5, 10 est celui même où ces dieux séjournent. Ce qui existe, c'est ce qui est nom I.185, 1, vīśvaṃ tmaṅa bibhṛtya yād dha nāma (on peut entendre aussi : « portent tout ce qui [existe] quant au nom », mais cette traduction serait moins satisfaisante) (1).

Un nom unique couvre des individus divers, ainsi le nom de la vache qui englobe les vaches terrestres et Pṛśni VI.66, 1. Mais le nom est lui aussi divers : c'est la diversité en conflit avec l'unité, dont le RV. est le théâtre occulte. Ainsi est-il dit que « de jour en jour les Aurores reçoivent des noms (particuliers) » I.123, 4. Il est question, bien des fois, des dénominations multiples que possèdent les vaches; les Marut ont des noms individuels V.43, 10 (spé-cimens de ces appellatifs V.52, 10); de même les jours de l'année I.155, 6 (le « premier jour » I.123, 9), Les noms du soma sont les phases du liquide divin, les formes successives qu'il revêt au cours des opérations (ici nāman rejoint rūpd) : c'est pour ces nāman (c'est-à-dire pour les atteindre) qu'il se laisse clarifier IX.75, 1; ces noms ou plutôt ces formes sont celles que le feu « dérobe » (muṣaṅyati) quand la liqueur se déverse sur les flammes V.44, 4. Le « nom » est le séjour », le « pas » (padā) de Viṣṇu I.155, 3 IX.75, 2. Sur le plan magique, le poète se flatte d'avoir « saisi » les noms des quatre-vingt-dix-neuf bêtes venimeuses I.191, 13 : type de phrase qui se développera dans l'AV. (2)

(1) Nāman est « caractéristique » plus encore que « nom » (Geldner « Wort ») dans III. 54, 16 ; la parenté des Aśvin est un beau nom » saṭīṣyām aśvinō ṣdr ṣdā nāma; et au v. suivant, « grand, beau est ce qu'on dit de vous, ô poètes, à savoir que vous tous, les dieux, êtes en Indra » mahāt tād vaḥ kauyaś cārū nāma yād dha deva bhāvatha visva indre. Dans ces deux passages, le Nom. Acc. nāma s'achemine vers le rôle d'une particule assévé- rative (« en vérité »), qui sera le sien dans la langue postérieure aux mantra védiques.

(2) Cette expression nāma grāhī- évoque le nom substantiel, matériel pour ainsi dire, du nāman. On la retrouve dans la formule class. sughītā-nāman, dont l'antécédent igvād. est sumāntu nāma (sumāntunāman), opposé à durmāntu nāma (par abrégé sumāntan durmān- man) « celui dont le nom est évoqué de façon appropriée » ou « non-appropriée » : ainsi le dieu Yama, selon qu'on pense au « roi des morts » ou au frère de Yāni l'Inestimable, X.12, 6. On dira donc nāma man - « quel est donc ce dieu dont nous devons évoquer-ensomme le nom chez? », kāya nāmān... mānāmahe cārū devaśa nāma I.24, 1. Analogues ibid. 2 et IV.39, 4 VIII.11, 5 X.68, 1; 68, 7.
Tout ceci devait conduire tôt ou tard à une valeur ésotérique du « nom » les circonstances générales du RV, aidant. Le nom divin est l'objet d'une révélation par le Soma IX.95, 2; c'est le Soma aussi (ou les Gandharva, instruments de la révélation somique, III.38, 7) qui a découvert ou révélé le nom des Vaches IX.87, 3; le Gandharva (c'est-à-dire le Soma même) qui a « trouvé » les noms immortels X.123, 4. Le soma est invité à courir après son nom secret IX.96, 16 (1). Ainsi parle-t-on encore du nom occulte de Viṣṇu, śipiviśā VII.100, 5 (cf. en dernier Gonda Early Viṣṇuism p. 106 « contained in the penis »; je verrais plutôt dans śipī une variante de la forme simple śprā, sorte de parure faciale ou de « masque », donc « entré dans le masque », ayant revêtu le masque », tradition qui s'accorde avec les transformations auxquelles allude le v. VII.100, 6; de noms liturgiques tels que prāthas et saprāthas X.181, 1; du mot bhārgas « éclat » comme nom d'Āgni X.61, 14 (à côté du nom banal Agni ou Jātavedas, ibid.); du « sacrifice » également comme nom d'Āgni III.26, 7; enfin d'Aryaman au même sens V.3, 2 (Geldner). Le nom du chariot sacrificiel est « oblation » VI.75, 8 (abréviation de kavirāhāna, Geldner). Indra a pour nom caché sūnāh śrvāse I.103, 4 ou subhāga II.27, 15. L'ésotérisme des noms prend des proportions considérables dans l'AV., soit dans les portions spéculatives, soit dans les parties magiques (à quoi prélude le iṣṭitrītī naṁ du RV. tardif, X.97, 9 « votre mère [ô plantes] a pour nom Iṣktī, vous-mêmes étant les nīṣktīḥ [= les restaurations, les remises en état]).

6. rūpā, vārpa, vārṇa

De ces trois mots, très probablement apparentés (forme radicale ru var [comme on a ru(d)hvarth, hrutvar Ai. Gramm. I p. 206] et finalement de ur- « [re]couvrir »), le premier est le terme le plus général. C'est un de ces mots de caractère flou, dénué d'ambiance précise, comme il en abonde dans le RV.; le contenu réel reste à imaginer pour les cas d'espèce.


La forme est quelque chose de concret : on la façonne ou la cisèle (piś) : ainsi fait Tvaṣṭṛ, qui donne forme à l'embryon dans le sein maternel X. 184,1, et s'introduit ainsi « dans les formes façonnables » (rūpā táksyā) VIII. 102,8, dans le corps de sa propre fille (qui est le prototype de la Femme), « en

(1) Les noms des vaches sont dits « trois fois sept » VII.87, 4, selon la révélation de Viṣṇu, passage que Geldner met, à juste raison, en rapport avec les virtualités de la sémiosiologie du RV., qui multiplie les dénominations directes ou métaphoriques d'un même concept. Ailleurs les noms secrets sont appelés, ce qui revient au même, les « noms les plus hauts » IV.1, 16, cf. Geldner ad loc.
changeant lui-même ses formes" (ṝṇā minānāḥ) V.42, 13 (sans doute pour n'être pas reconnu, lors de cet incense primordial). L'expression « ciseler » revient encore, à propos de Tvāṣṭṛ qui « a ciselé les mondes, les êtres avec leurs formes » X.110, 9. Une autre image est « oindre » (sīm-aūj), c'est-à-dire parer de couleurs chatoyantes (cf. ̄āktī) : le dieu fauve [c'est-à-dire le soma] est paré de ses formes [en fait : de ses couleurs, cf. ci-après] IX.34, 4; « les ouvriers (du rite) ornent sa forme de la sève des eaux » (autrement dit, mèlagent le soma à l'eau, ce qui en modifie aspect et couleur) IX.97, 57. C'est Tvāṣṭṛ encore dont il est dit qu'il a « paré les formes, tous les animaux » I.188, 9 (autre, Geldner). Les formes sont donc tout simplement les êtres animés ou inanimés : ceux que contemple d'en haut (avacākaśāt, prélude à l'Avalokita bouddhique) l'Ascète archétypal circulant dans les airs X.136, 4.

Comme souvent, le terme comporte une atténuation, une approximation :
« la forme en-pois-de-brebis », l'advāyaṁ rūpām de IX.16, 6 est le filtré à soma. Citons encore un passage gnomique : « la vieillesse altère la forme (humaine), comme (le vent celui du) nuage » nābho nā rūpān janīmā minātī I.71, 10.

La traduction par « couleur » s'impose ou se recommande souvent, en particulier dans plusieurs des passages précédemment cités. Ainsi à propos du soma dont la teinte se modifie par le contact avec l'eau ou le feu ; à propos des couleurs de beurre « dont (la flamme) rouge crée (c'est-à-dire change) les formes » VIII.101, 13 (ṝṇā rōhinīyā kēṭā). Le feu lui-même est « couleur d'or » (hiranyarūpa) : ainsi le soleil est « noir » ou « blanc » selon qu'il s'agit du parcours diurne ou nocturne I.115, 5. Les « plus belles couleurs » dont on souhaite qu'Indra se laisse toucher le corps X.112, 3 sont moins celles du soleil que celles du soma qu'il absorbe. Comme tout à l'heure on parlait d'« oindre » les formes, on dit aussi que le Père « a revêtu » le ciel et la terre de leurs couleurs I.160, 2 pitā yāt sīm abhī rūpaṁ dvāsayaḥ. La couleur est un élément de la beauté de Sūrya nouvelle-mariée X.85, 35, ou plus généralement de l'éclat, signe du pouvoir royal ou sacré IX.35, 18 « comme (on apporte) la couleur en vue (d'obtenir) l'éclat » rūpaṁ nā vārcase. Enfin Varuṇa, « le poète, fait fleurir ses nombreux dons-poétiques, comme le ciel sa couleur » VIII.41, 5 sā kavīk kāyā purā rūpaṁ dyāur īva pūṣyati.

* * *

Vārpa est plus précisé : il se dit moins des formes mêmes que du changement dont elles sont le lieu ; il souligne la métamorphose divine, par exemple celle d'Agni saillissant la Nuit X.3, 2 ; celle d'Indra surtout, le dieu puruṣa-para ; celle des Ṛbhu qui « changent de forme selon l'impulsion » (du dehors, pratijugāvapara) ont ainsi accédé à une part du sacrifice III.60, 1 ; incidemment, celle de Cyavāna qui, rajeuni par les Asvin, est dit avoir reçu « une forme exempte de vieillir », vāpa itātī VII.68, 6, littéralement « qui va [pareille à elle-même] : āti, résidu d'un *yūti issu de yū- « aller », cf. Bailey Tr. Ph. Soc. 1954 p. 140] depuis ce jour ». La « forme » qu'indique vārpa peut donc être redoutable, c'est alors l'ābhiya de I.140, 5, la portion inacclimatable d'Agni ; elle s'associe aux māya, aux prestiges par lesquels les dieux trompent
la perception humaine (1). De là vient que vārpaś, contrairement à rūpā, puisse signifier « apparence » : l’« ombre » du mal moral X 100, 7.

* * *

Vārṇa est primairement la « couleur », ainsi celle (noire) de la nuit opposée à celle (blanche) du jour I.73, 7, entités dont on dit précisément que leurs couleurs alternent I.96, 5; 113, 2. De même que vārpaś était une sorte de glose d’ābhva, de même l’est vārṇa II.4. 5. Mais en général vārṇa est la couleur en tant que caractéristique, élément distinctif d’un objet, comme ketā est la lumière en tant que signe. Du soma, est-il dit IX.71, 8, la forme est miroitante (toṣaṃ rūpām) : c’est là son vārṇa (on saisis ici la différence entre rūpā et vārṇa, le second étant un terme classificatoire). « Toute beauté réside dans le vārṇa d’(Agni) » II.1, 12 : « couleur » serait une traduction trop concrète. Quand le poète de II.5, 5 affirme que les vaches suivent la couleur d’Agni (tā asya vārṇam... sacanta dhenañāvah) — c’est pourquoi Agni en ce passage est appelé nēṣṭi « le guide » —, ce signifie que les couleurs de beurre entrent en contact avec les flammes : couleur est moins la sensation visuelle que le mode abstrait. La « couleur asurienne » (asuryaṃ vārṇam) est celle (IX.71, 2) que « dépose » (si tel est bien le sens de ni rūṣṭe, cf. Geldner ad loc.) le soma nocif, avant d’entrer dans le domaine de l’action bienfaisante. Donc vārṇa, ici encore, est une modalité, une manière d’être tout autant qu’une « couleur ».

Le mouvement qui devait conduire le mot vers « race », en partant du dāsā ou ārya vārṇa I.104, 2 II.12, 4 III.34, 9 (ou, si la traduction est encore trop précise, « type d’hommes »), a pour base ce sens demi-abstrait de « catégorie » ; il est peu probable que « race », en ces passages, dérive directement de « couleur », comme on l’a cependant supposé souvent. La notion de couleur a été un instrument pour ainsi dire inconscient de classification. Les fleuves qui portent le vārṇa du dieu Varuṇa X.124, 7 reconnaissent en ce dieu un signe, un étendard, marquant ainsi qu’ils sont de sa « race ». C’est une manière de « caractériser » le poème que de le dénommer sukrāvarṇa « de couleur claire » I.143, 7 (ici toutefois l’origine concrète est encore nettement perceptible), avec quoi est à comparer le vers III.34, 5 posant qu’Indra « a fait briller [c’est-à-dire a brillamment inspiré] ces pensées [c’est-à-dire les pensées relatives à ses propres exploits] », et que, ce faisant, « il a étendu le clair vārṇa desdites (pensées) » : le vārṇa est pour ainsi dire la lakṣṇa, la marque poétique (cf. X.71, 2) qui est l’empreinte même de la pensée efficace.

Restent deux points du texte où, poussant un peu plus avant les virtualités acquis, vārṇa pourrait désigner ou du moins suggérer une « classe » sociale. Il s’agit des Portes divines (II.3, 5, contexte « āpṛśār », dont le poète souhaite qu’elles s’ouvrent, « purifiant [c’est-à-dire donnant l’accès libérateur à] la classe renommée qui consiste en vārda’s », vārṇam punānd Evaśsāṃ suvīram

(1) Le composé (hapax) vārpaśiti III.34, 3 (qui atteste un suffixe du membre antérieur identique à celui de rūpā, montrant que la finale -as- est secondaire), épithète d’Indra en tant qu’usant du « procédé de la métamorphose », avoirsī māyānām et amānāt, les termes typiques associés à vāpās. On peut suppléer à volonté (haplogie sémantique) vāpāsāṃ vārpaśitiḥ ou (plutôt) māyā māyānām amānāt, cf. déjà Oldenberg-Noten ad loc.
(vīra «hommes» à valeur économique ou politique?). Une expression toute voisine se trouve VIII.3, 3, à propos des vīpaścīt, des «orateurs sacrés», qui sont qualifiés être «purs» (śuci) et «d’espèce pure» (pāvakaśvāra). L’imposition sociale («caste pure») est improbable en ces deux passages, sinon tout au plus comme résonance lointaine. Geldner à ce second passage suggère en note «Rasse oder Kaste», mais traduit «Art». Quant au vers I.179, 6 sur le puissant ṛṣi Agastyā qui «faisait prospérer les deux vārṇa» (ubhaū vārṇau... pūpoṣa, cf. ci-dessus rāpam puyāit), il s’agit des deux voies, des deux «catégories» (āśrama, comme on dira plus tard) où ce sage s’est engagé simultanément, la descendance (c’est-à-dire la vie familiale) et la force (c’est-à-dire la vie ascétique). Geldner, ici encore, évoque la possibilité de rendre par «les deux castes» (allusion au fait qu’Agastyā était un brāhmaṇe et sa femme une kṣatriya) : c’est peu probable, mais le sens de «caste» devait résider à l’état stagnant dans ce mot, comme aussi dans sāvarṇa X.17, 2, «la femme de même apparence (physique qu’une autre femme)», avec sens indirect possible «la femme de même qualification sociale», Geldner «Gleichaussehende», mais renvoyant en note à Bloomfield JAOS. 15 p. 178 qui admet un double sens «de semblable apparence» et «de classe égale».

De l’ensemble de ces faits il ressort que vārṇa «caste», même si on l’admet comme acceptation implicite à l’époque du RV., ne dérive pas de vārṇa «couleur», mais bien plutôt d’un terme désignant une catégorie, une base de classification ou de reconnaissance.

7. **ketū et la racine cit-**

L’idée de base, dans tous les mots du groupe, est celle d’un élément distinctif, qui frappe les yeux et permet de reconnaître un objet, de l’identifier, ou qui le «signale» dans un rang plus ou moins éminent à l’intérieur d’un groupe. Cet élément est souvent d’ordre visible, lumineux.

Soit le mot ketū, le plus important des dérivés nominaux : c’est le signe ou le signal lumineux. En tant que lumière, kṣa qualité le feu, le soleil, la lune (VI.39, 3) et surtout l’aurore : le kṣa au ciel est le soleil, le ou les kṣa des aurores sont (par cette scission interne de concept qui caractérise tant de termes védiques) les aurores mêmes. Mais, plus que «lumière», kṣa est d’abord «signe» : ces mêmes entités, feu, soleil, aurore, forment autant de signes distinctifs, ainsi le soleil (ou la lune) en tant qu’il ou elle permet de distinguer les jours : «(Agni), tu as découvert un kṣa pour les jours dans l’enveloppement [= dans les ténèbres, si tel est bien le sens de vayūna]» VI.7, 5, c’est-à-dire dans l’indistinction originelle (le nā...prakahā du contexte cosmonomique X.129, 2) āvindah ketūm vayūneṣu āhnām, Thieme Untersuchungen p. 19.

«Bannières, étendard» serait en tout cas une traduction trop concrète (type de traduction qu’il faut éviter dans le RV., où les valeurs spéculatives submergent tout) : le sens primordial est du domaine intellectuel. Si le
char du sacrifice est dit ketumánt VIII.58, 3, c'est qu'il est, non pas "pourvu d'oriflammes", mais reconnaissable à l'ensemble de ses caractéristiques. Il ne s'agit évidemment pas de lumière dans le cas du tambour (de guerre) qui "parle à voix puissante" (vāvadāti) son langage «faît de signes» (ketumát) VI.47, 31. De même lorsqu'il est énoncé qu'Agni a la fumée pour kō (d'où le composé dhāmaketu) : la fumée est un signe distinctif, non un objet concret, encore moins un objet lumineux.

L'homme pieux a le sacrifice pour kō IV.51, 11, ce qui revient à dire "pour mot d'ordre"; de là l'invite «prenez le sacrifice pour kō, pour héros [on a envie de dire : pour héraut] populaire!» VIII.34, 6 yajñāṃ dadhāta ketum jānāya viṛām. Pareillement Indra donne des kō, des «directives» (comme on dirait dans le jargon moderne) à l'aketū, à celui qui en est privé I.6, 3.

C'est bien un signe de ralliement religieux que représente Agni, lui que les hommes "ont amené à titre de kō vers chaque clan" IV.7, 4, ḍ jabhrūḥ ketum āyāvali... viṣṭūriša. Sans doute la phrase allude-t-elle à une sorte de conversion au culte védique. En tout cas, Agni est le kō des clans X.156, 5. La femme qui a triomphé de sa rivale dit d'elle-même "je suis le kō" X.159, 2 : ceci signifie-t-il vraiment "je suis la bannières de la victoire"? N'est-ce pas plutôt "je suis le symbole-éminent" (kō comme citrā, ci-dessous) ?

C'est pour ainsi dire un signe abstrait que définit kō au v. I.103, 1 où le poète rappelle les deux parts en lesquelles se divise la personnalité d'Indra, l'une sur terre (le héros humain), l'autre au ciel, et ajoute "ceci [c'est-à-dire ces deux portions] se fondent ensemble, comme un symbole" (collectif), sām ī pṛcyate samanēva ketūḥ (Geldner trop concrètement "wie ein Feldzeichen"), mais suggérant aussi une acquisition plus large.

L'Aurore est le kō de l'immortalité III.61, 3; "les hauteurs du ciel sont mesurées par l'œil de Vaiśvānara (le Soleil), par le kō (le signe abstrait) du concept immortel" VI.7, 6, vaiśvānārasya vimītātipi cākṣasā sānumi divō amāśyasa ketudā. Les "pensées poétiques" (kāvyā) immanentes à la divinité sont comprises grâce au kō des humains (à leur pouvoir discriminateur) V.66, 4 kāvyā... ni ketudā jānānaṃ cikēthe (cikēthe étant très certainement une forme de cit- ou sentie pour telle). Ce sont aussi ces influx spirituels que vise le v. I.24, 7 (et secondairement, des «rayons») et peut-être I.191, 4 "les ketu des hommes (reposent la nuit)", c'est-à-dire leurs facultés intellectuelles. On aurait tort de maintenir dans ces passages l'acception sensorielle, sinon comme appoint secondaire.

Le mot kēta, beaucoup plus limité, est plus nettement intellectualisé que ketu, ce qui coïncide avec la présence d'un suffixe -a-, sans expressivité, opposé au suffixe -ur. "J'ai cédé à ton kēta", rappelle Urvaśi à Purūravas X.94, 5, c'est-à-dire à ta volonté ou ton désir : mais cette volonté, ce désir, est conçu comme une sorte de destinée. Le signe s'est figé en fatalité. Ainsi est-il dit, semble-t-il, de l'Ascète cosmique X.136, 6, qu'il «comprend les destins ou les signes du destin»; de tel donateur VIII.60, 18, qu'«il a en partage un destin fait de sagesse» (kētena... cicitvānā); de telles entités divines I.146, 3, qu'elles tiennent en mains toutes les grandes destinées".
Mais ailleurs \( k^0 \) est la volition pure et simple, ainsi celle d'Indra dont on dit V.38, 3 que les forces du dieu s'y conforment, *ketasar* (1).

* *

Dans le produit dérivé *citra*, qui possède un suffixe concret -\( r^a \), le sens de signe « lumineux » domine ou paraît dominer. Les traductions par « brillant », etc. (dit de corps lumineux) ou « bigarré, aux couleurs chatoyantes » (dit de vêtements, d'armes, etc.) alternent avec les traductions abstraites, telles que « remarquable, considérable » (richesse, dons) ou « merveilleux » (activité des dieux, etc.). L'acceptation commune qui sous-tend ces diverses versions est « ce qui se signale par quelque trait (et d'ordinaire, par un trait rare) », « ce qui frappe les yeux ou l'esprit (par sa valeur distinctive) ». Que *citra* ne soit pas fondamentalement associé à la lumière, c'est ce que montre par ex. V.63, 5 ou IX.61, 16 où \( c^6 \) est dit d'un son (le tonnerre) (2).

Les autres dérivés sont intellectuels et consistent sur l'acte de comprendre : ainsi *citri* est la compréhension correcte, soit avec le régime *dakovaya* II.21, 6, soit de manière absolue. *Cittā* et *cetas*, faiblement attestés d'ailleurs, sont voisins, sinon interchangeables, comme « faculté de discrimination ».

*Cétana* est analogue à *citra* comme épithète de sacrifice, richesses, Agni, Soma ; ou comme neutre générique, *vides tād Indraḥ cētanam* VIII.62, 9 « Indra connaît ce qui fait sensation ». Le terme, au neutre, désigne la « considération » dont jouit le patron I.13, 11 ou l'« apparition » même du dieu IV.7, 2 (comme on parlera plus tard du *darsana* d'un grand personnage). Enfin Agni est le *cētana*, c'est-à-dire le « signe » des sacrifices III.3, 8 : équivalent donc à *kēti*.

* *

La racine *cit-* atteste d'emblée les deux aspects, sensoriel et intellectuel, celui-ci largement dominant. L'acceptation concrète, du moins au titre le plus direct, se limite à quelques formes aoristiques (l'aoriste est la formation qui condense ou recrée toutes les valeurs concrètes du verbe), comme *aceti* « a brillé » I.113.4 ou quelques formes à préverbe. Même quand il y a impression sensible, l'idée dominante est celle d'un « indice » qui permet de distinguer, d'établir un rang, de reconnaître : ainsi lorsqu'il est dit II.34, 2

---

(1) Une valeur plus concrète, ressurgie comme souvent grâce à la présence d'un préverbe, subsiste en *prokatā*, au moins dans une partie des emplois : ainsi lorsqu'Agni est appelé le \( r^p \) des auréoles ou du sacrifice, c'est-à-dire le signe (lumineux) I.94, 5 ; 118, 1 VII.11, 1. Mais la valeur fondamentale repartit X.129, 2 posant qu'aux origines du monde « il n'existait pas de signe distinctif entre le jour et la nuit ».

(2) Par quoi Indra est-il *citra*, faiseur de *citra* (nt. sing.) dans les événements riches en *citra* (fém. plur. du dérivé augmentatif *citrāṇa*) IV.32, 2 ? La le vers suivant l'explique (comme le note déjà Geldner) : avec quelques compagnons il détruit un enemi nombreux ; il s'agit donc de « miracles ». Dans le contexte d'Agni, le jeu sur *citra* (et la racine *cit-*) en fin de VI.6 maintient la nuance d'« éclat » (matériel), mais sans doute avec d'autres résonances, comme beauté, gloire, miracle. — L'hapax *cīrta* est un substitut de *citra*, d'après les variantes *pārvaṇ/pārvya, nāvaṇ/nāya* et bien d'autres (Debrunner Nominalisuffixe p. 813).

2
que les Marut «citayanta» (comme les cieux par les étoiles), ce n’est pas seulement «sont visibles», c’est d’abord «se laissent reconnaître, identifier pour tels», comme on reconnaît les cieux grâce aux étoiles. «Puissent les Aurora éclairer les hommes généreux!» IV.51, 3 (citayanta) : c’est-à-dire les «signaler» en tant que généreux. Agni se laisse reconnaître (cetati) dans les plantes VI.12, 3. Le donateur se signale (citayat) par des milliers (de dons) I.180, 8. Le char de telle divinité se distingue (entre tous les autres) cekite I.119, 3, voire (comme suggère Geldner) se place au premier rang dans la compétition. A l’intérieur des formes à redoublement (ciketa, ciketati, cikiddhī), cit- est «comprendre, s’entendre à» (autrement dit : apporter à tel effet sa faculté discriminative); aussi «tenir compte de, avoir en considération». Partout l’idée essentielle est celle d’une distinction qui s’opère au profit d’un élément retenu parmi un ensemble. Le dérivé primaire cētiṣṭha, qui, comme d’ordinaire, marche en étroite liaison avec le verbe (Debrunner Nominalsuffixe p. 445), désigne un patron comme «distingué» (au sens propre du terme) parmi les autres patrons réels ou possibles V.27, 1 : le terme avoisine d’ailleurs ciketa, se disant d’un don qui «se distingue» (parmi d’autres dons), cf. Geldner ad VIII.1, 31(c).

8. svadhā

Le sens de svadhā est à peu près établi. Il faut tenir d’abord pour acquis que le mot est apparenté à dhāman, qui de son côté est un terme difficile, ou du moins pour lequel une traduction unitaire, selon le veau de Bergaigne, est impossible à réaliser. Svadhābhīti équivaut à ce que serait dhāmabhīti svatī (cf. svā ptāya dhāman VII.36, 5 «là où le Sacré a été institué» = au siège du sacrifice). La notion de base est en effet celle d’une «institution» — sens qu’Oldenberg jadis avait justement posé GN. 1915 p. 180 et 401 — et les formes figées svadhāyā ou svadhābhīti ou encore svadhā ānu, ānu svadhām, anuṣvadhām signifient que tel fait est énoncé «en vertu de l’institution qui lui est propre», ce qui revient à dire «par essence, par nature, de qualités». Ce qui existe en vertu d’une position, d’une mise en situation, ce qui existe est d’abord hitā, est fonction d’une ोhiti, est l’œuvre d’un dhātī. L’emploi largement prédominant du mot svadhā figure en effet dans ces expressions adverbiales : si les Marut sont porteurs de tel ou tel attribut, c’est svadhāyā «parce que les choses, en ce qui les concerne (svā), ont été instituées ainsi» I.64, 4. Si le soleil renait chaque jour, c’est «en vertu de ses lois propres» I.6, 4; de même, si Indra a crû comme il l’a fait VIII.88, 5, et ainsi de suite. L’élément svā ne se réfère pas nécessairement au sujet de l’action : dans ānu svadhām akṣaranya ḍopa asya I.33, 11 («les eaux ont coulé selon ses lois à lui [= Indra]»), le génitif asya rend sensible le fait que svadhā n’est pas totalement figé.

Il y a dans svadhā l’idée d’autonomie, puisque les divinités agissant «en vertu de leurs lois» se classifient de ce fait même comme indépendantes. Il serait pourtant forcé de traduire sā par «indépendance» comme s’y risque
Geldner ad I.165, 5 et 6; l’indépendance n’est que la conséquence de la s\textsuperscript{9}, du «statut personnel».

Le terme se présente plusieurs fois hors de la fonction adverbiale ou oblique, dans des passages dont plusieurs sont instructifs. Il se peut d’ailleurs que ces emplois proprement nominaux (sujet ou régime direct), vu leur rareté, soient secondaires : le vrai substantif répétant à svad\textit{h}ā\	extit{bhīḥ} (etc.) n’est autre que dhāmadeḥ\textit{māni}. Au Nom. (sing.) on a le v. V.34, 1 où l’auteur célèbre la s\textsuperscript{9} «immémoriale, céleste, immesurable» qui accompagne Indra : c’est comme le double abstrait de la divinité concrète : les dhāmānī sont également «immesurables» X.56, 5 et dhā\textit{man} a aussi ce sens de «nature essentielle (d’un dieu)» I.14, 10; 57, 3 IX.24, 5; 97, 32 X.97, 2, etc. (Geldner ad loc.) : ainsi encore Indra est-il dhāmadeśc III.51, 2 «accompagné de ses lois» ou «qui suit sa nature propre». Au vers I.176, 2 il est dit que la s\textsuperscript{9} (d’Indra) se répand (comme une graine qu’on sème) à sa suite; la s\textsuperscript{9} d’Agni est sa manière d’être constante VI.2, 8. Dans le RV. récent, le terme s’élève à un plan supérieur, comme il arrive pour nombre de ces mots soumis à une surrection spéculative : dans l’hymne cosmogonique X.129, 5, la s\textsuperscript{9} est l’une des forces qui conduisent du monde indistinct primitif au monde des dieux; on peut traduire avec Geldner «élan (propre ou interne)»; dans l’hymne d’Anhang IX.113, 10, le monde céleste est décrit comme le lieu où se trouvent la svad\textit{hē} (caractéristique divine) et la tīptī (caractéristique des pères) (1).

La question qui demeure à résoudre est de savoir s’il convient d’admettre (avec la plupart des auteurs, notamment avec Rönnow Tria ᄧptya p. 110) un second svad\textit{hē}, au sens de «nourriture pour les manes», éventuellement au titre de variante anticipée du terme post-véd. svad\textit{hā}.

Ce sens serait limité à la petite saphihā funéraire du Livre X (ly. 14 à 17) : on a pu tentativement y rattacher IX.113, 10 précité, qui est au surplus également de la période tardive. Geldner admet pour ces passages,

(1) Il y a également quelques exx. d’Accus., au singulier ou au pluriel : plur. I.144, 2 où Agni est représenté «tendant les s\textsuperscript{9} grâce auxquelles il se nourrit», svad\textit{hē} a\textit{dayad yābhir \textit{tyāto} (ce peut être la simple résolution syntaxique de l’instrumental adverbiale svad\textit{hābhīḥ}); sing. I.168, 9 les Marut en naissant ont vu tout autour d’eux la s\textsuperscript{9} puissante, \textit{dīt svadhīm eṣāṃ pīry apāya\textit{n}}; Geldner pense qu’il s’agit ici de la Lesbekraft en général, mais ceci nous éloigne du sens habituel, qui donnerait «leur destin institutionnel». Même expression X.157, 5 où les dieux, après avoir ramené le soleil, sont dits avoir vu la s\textsuperscript{9}, c’est-à-dire que leur ordre a été établi ou rétabli. «Quelle est celle de tes lois propres que tu mets en branle quand on te loue?» VII.88, 3, où le \textit{kdm u svadhīm vient reprendre kā\textit{yā}} (scil. : svadhīyā) qui précède, en sorte qu’on retombe sur un s\textsuperscript{9} quasi-adverbiale. L’emploi est plus familier II.35, 7 : «celui dans la maison de qui se trouve la vache bonne laitère, il [Geldner : elle] gonfle sa s\textsuperscript{9}, autrement dit : augmente sa vitalité, svadhīm pīpyā\textit{ya}. Enfin I.165, 5 les Marut affirment qu’Indra s’est mis au service de leur s\textsuperscript{9}, \textit{indra svadhīm \textit{ān} hi no babhā\textit{tha}}, d’où la réplique du dieu au v. suivant, commençant par ku\textit{d}a yā\textit{d}o marata\textit{h}v svadhā\textit{hī}, «quelle était donc, à Marut, cette s\textsuperscript{9} vōtre...?» (c’est-à-dire ces lois dont vous vous glorifiez). Noter que le svadhīm \textit{ān}u, bien que les deux mots ne soient pas connectés entre eux, rappelle cette phraseologie adverbiale, tout comme le \textit{ānus svadhī} de I.176, 2 (précité) où \textit{ānus} dépendait du verbe upy\textit{ata} mais donnait l’illusion de se rattacher à s\textsuperscript{9}. — Enfin le duel des cas directs est représenté par l’unique forme svadhī IX.86, 10, désignation du ciel et de la terre comme étant les deux (corps) autonomes : cela fait partie des nombreuses dénominations abrissantes du couple dy\textit{dēśpīthā} : parmi celles-ci, deux autres au moins semblent utiliser aussi des formes tirées de la racine dhā̃- ; à savoir dhīḍ\textit{ē} et (\textit{f}) p\textit{r̥}\textit{̯}ma\textit{ṇ}\textit{ī}.
tantôt le sens usuel, tantôt le sens nouveau, tantôt l'un et l'autre par superposition. Y a-t-il nécessité à cette scission?

Notons que ce s° 2 se présente dans les mêmes conditions morphologiques que s° 1 : on a ainsi la locution svadhāyā mad- ou svadhābhāth, comme dans le gros del recueil (à savoir I.154, 4 III.4, 7 VII.47, 3 X.124, 8). Doit-on traduire d'un côté « se réjouir de son essence propre, de ses lois autonomes, dans son autonomie », de l'autre « s'enivrer de la nourriture des manes ? L'expression I.108, 12 mādhye dīvāh svadhāyā mādāyetha est répétée presque textuellement X.15, 14 : faut-il rendre les deux passages de manière si divergente ? Noter que, dans X.14, 7, le sens de «nourriture funèbre» conviendrait à l'un des deux sujets concernés par l'action verbale, à savoir Yama, non à l'autre, Varuṇa. Dans X.15, 3, le voisinage de sitāśyā... pitāvā recommande mal qu'on entende svadhāyā comme «nourriture» ; pour des motifs analogues, ibid. 12. Bref on est amené à dissocier les acceptions à l'intérieur même de la saṃhitā funèbre. Il nous semble que c'est le voisinage du nom des pères, en deux ou trois de ces passages, qui a conduit la langue ultérieure à instaurer un s° au sens de «nourriture».

Il demeure toutefois un passage irritant, dans cette hypothèse : c'est X.14, 3 svāhānye svadhāyānye mādantī, « les uns [il s'agit évidemment des dieux, qui viennent d'être nommés] se réjouissent (s'enthousiasment) du (cri) svāhā ! Les autres [il s'agit des manes illustres, Kavya's, Angrīya'], de la svadhā ». Svāhā est l'interjection qui accompagne l'oblation ordinaire aux dieux. D'où la facilité à considérer svadhā comme une interjection parallèle, désignant le cri propre à l'oblation funèbre : de fait les deux termes alterner dans la langue ultérieure suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre culte (1).

Considérant l'ensemble des conditions où se présente svadhā dans le RV., nous serons tenté de refuser d'instaurer un s° 2 pour quelques passages ambigus. Nous estimerons bien plutôt que ce s° 2, dans l'usage ultérieur, est issu de cette ambiguïté même, qu'il a été fait d'après ces passages volontairement ou involontairement mécompris. Il n'existait à l'origine, uniformément, qu'un svadhā(bhāth) « selon ses lois propres, (conformément à) son essence même », et le v. X.14, 3 est à rendre, à l'instar des autres emplois, « les autres se réjouissent des lois qui sont les leurs ». La différenciation entre svadhā et svāhā est secondaire et résulte d'un artifice liturgique, svāhā étant « modifié » à la manière de vāusat śratasat vāsaṭ et autres interjections rituelles.

(1) Mais svāhā, à l'origine, n'a dû être lui-même qu'une variante phonique de svadhā, sur le modèle visvādhā/jivaḥsvāhā (donc, la désocclusion s'accompagnait d'un allongement compensatoire). L'expression svāhā mad- III.4, 11 équivalait à l'origine à svadhāyā mad-, ou sorte que le sens premier devait être « se réjouir de (son) essence propre » ; la valeur de cri interjéctif serait secondaire, mais elle est acquise dès le RV. ancien, comme l'atteste l'association fréquente qui a lieu avec la racine kr- (y compris les composés svāhākra et ākṛṣti, qui entrent de gré ou de force dans le vaste groupe des finales adverbiales en -ā devant kr-, sur lesquelles v. Hofmann Münch. Stud. z. Sprachwiss. 15 54). On peut comparer encore piha... svadhā praḥt句m II.56, 1 et dhutāḥ... svadhābhāth X.16, 5 ou piha svadhāyā III. 35, 10 (analogie VIII.10, 4).
9. padā

Alors que pād a conservé son sens propre «pied», les sens figurés ou dérivés ont été dévolus à padā, qui ne signifie «pied» qu’occasionnellement : dans la locution padāṁ kṛ - X.165, 3 et 4 (emploi familier et du dixième Livre), ainsi que dans le composé peu probable adhaspadāṁ kṛ-; de là le sens de «pied» métrique, qui n’apparaît que dans l’hy. récent I.164, 23 (1).

Padā est donc d’abord l’empreinte des pieds, la trace au sens propre : l’empreinte des pieds des vaches, en l’absence de laquelle Indra parvint néanmoins à découvrir la retraite de ces animaux (ṛte... gās padēbhyaḥ VIII.2, 39, passage qui semble avoir donné l’élan au class. gospada); les traces de la mort que, revenant du convoi funèbre, les survivants sont invités à «brouiller» X.18, 2. Le v. VIII.69, 7, confirmé par X.8, 4 (Geldner ad loc.), fait allusion aux «sept pas» qui scellent l’amitié, le sāçtapadāna de l’usage postérieur. Cf. aussi VIII.72, 16 (soptāpadī, Geldner).

En un sens plus général, on parle de la trace d’Agni, qu’il cache comme un voleur V.15, 5. Le jour et la nuit sont semblables à deux «traces» cachées dans le soleil III.55, 15. La «trace de l’oiseau», au sens propre le trajet solaire, a des implications ésotériques, passim. L’Aurore est comme une femme lubrique qui «suit la trace (des mâles)» I.48, 6.

Figurément, la «trace des dieux» I.164, 5 n’est autre que le sacrifice, comme la «trace du Ûta (l’Ordre ou le Sacré) » X.177, 2, qui est en même temps le «séjour du Vrai», c’est-à-dire de l’Ordre poétique. On parle dans un sens analogue de la «trace de la parole» que, grâce au sacrifice, ont suivie les premiers Sages X.71, 3. «La trace de la Vache» est aussi (IV.5, 3) la pensée poétique ou, sur un plan différent, le «chemin vers la razzia» (I.163, 7). L’idée prévalente est celle de la piste qu’on suit.

Comme pour d’autres noms du chemin (gāvyaḥ, yōṇi, pāthas), «voie» aboutit à «séjour». Padā est le terme consacré pour désigner les trois séjours de Viṣṇu, qui forment d’ailleurs (tout se tient) le produit de ses trois «pas». Le thème mythique a déteint sur les Asvin VIII.8, 23. Les trente «pas» ou «séjours» du soleil VI.59, 6 sont sans doute les divisions du jour solaire (Geldner).

Druhās padā forme une expression antinomique à rtāṣya padā : c’est

(1) A savoir, dans la formule jāgat...padāṁ, où doit survivre l’image concurrente de «séjour des êtres animés». Dans les composés, c’est pād qui sert en cette valeur, ainsi dans ēčūspādā.

De «pied» métrique, on passe sans difficulté à «quartier» d’une unité I.164, 45 (d’autant plus aisément qu’il s’agit ici du langage, zone où opère padā au sens de «mot», voir ci-après). Ce sens est passé d’ordinaire à pāda, depuis le ŚB.

Noter enfin que pād est VIII.41, 8 le «pied» du soleil, c’est-à-dire le rayon : c’est là l’origine du sens class. de «rayon» dans pada et surtout pāda.
le "piège" où tombe le lion V.74, 4, le « séjour du mal » où se complaisent les ennemis II.23, 16.

Les tendances ésotériques, on l’a rappelé, se font jour à propos de padá : c’est un de ces termes décolorés, frustes, qui sont aptes à receller d’autant mieux le mystère. On parle ainsi, de préférence, du séjour caché (níhita, gúhya) ; quand il est question des « pas » de Viṣṇu, c’est le troisième, le plus éloigné, celui du monde transcendantal, qui est visé. Volontairement absconce est la formule relative aux « cinq padá de la rúp » X.13, 3, sans doute une manière d’enchérir sur les « trois pas de Viṣṇu » ; la rúp, mot indéterminable (Geldner et auparavant Oldenberg II. 31 p. 140), est mentionnée aussi IV.5, 8, à côté de « la trace de l’oiseau », dans un passage qui veut être une énigme caractérisée.

Il y a donc un brouillard autour de padá ; c’est dans cette ambiance que s’est formé un sens nouveau, celui de « mot ». De la « trace » cachée, qu’on recherche à tâtons, on a extrait (d’abord sous le couvert d’un double sens) padá « mot », attestable aux endroits suivants :

I.72, 6 les Sages ont « découvert (chez Agni) les trois fois sept pō cachés, et avec eux ils veillent (dépou ilor) sur l’immortel (ou : sur le principe immortel) », triḥ sampá yád gúhyáni tvé it padávidann níhítā yajñāyásah | tēbhī rakṣante amítam. C’est-à-dire qu’en même temps que la trace d’Agni ils se sont appropriés les lois secrètes du discours sacré (Geldner). Au v. IV.5, 3, la « trace de la Vache » n’est que le mot poétique qu’Agni cherche (pour le transmettre aux humains), cf. Geldner et les parallèles qu’il cite ad loc. Ibid. encore, au v. 8, la « trace de l’oiseau » n’est pas dissociable de pō au sens de « mot » du v. 5 (avec l’épithète gambhirá), du v. 3 et du v. 12 (de part et d’autre avec valeur double « trace » et « mot »). L’auteur de V.3, 3 rapproche lui aussi les deux aspects de pō quand il déclare « c’est avec le pō suprême de Viṣṇu, celui qui est caché, que toi (ō Agni) veilles sur le nom secret des vaches », padáy yád viṣṇor upamáni nidháyá téma pāśi gúhyāṇu náma gónám. De même VII.87, 4 donne une « révélation » de Varuṇa en ces termes : « la Vache porte trois fois sept noms [cf. ci-dessus I.72, 6] : qu’ils soit vrai pō doit les enseigner comme un mystère », triḥ sampá námághnya bibharti / vidván padáśya gúhyá ná vocat : le « mot » est donc bien la piste immatérielle qu’on soit pour identifier les réalités cachées (Geldner). Le poète de X.53, 10 invite les Sages à « charpenter » : quoi ? « employez les mots cachés, grâce auxquels les dieux ont atteint l’immortalité », padá gúhyāṇi kartana yéna deváso anútattvam añásah : c’est toute la poétique védique in nuce.

Il n’y a donc pas lieu d’être aussi affirmatif qu’on l’était JAs. 1941-42 p. 136 en maintenant exclusivement, après Bergaigne, l’acception de « séjour ». A travers le séjour caché ou la piste occulte, c’est bien le « mot » ou le « nom » que cherchaient les vieux poètes : les désignations les plus simples se sont accréditées par le détour de spéculations plus ou moins complexes(1).

(1) L’ambivalence se retrouve dans padajñá, épithète des Aṅgiras I.62, 2 « frayeurs de voix » et « connaisseurs des mots ». Le soma est appelé padadvit kavítām (comme aussi Agni III.5, 1) IX.96, 6 et 18, à la fois « frayeur de voix pour les poètes » et « révaleur des mots (don ils auront à se servir) ».
10. takṣ-

Le sens propre, comme on sait, est « charpentier », l’application principale étant celle du charrom, comme l’indiquent aussi les noms d’agent taks-ti et sans doute l’hapax takṣan.1) Secondairement, il est fait allusion aux poteaux rituels qu’on équarrit à la hachette (vāsā) III.8, 6, ou à leur stūpa terminal, le caśāla, I.162, 6; au siège d’apparut ou gārta VII.64, 4; enfin, un peu plus souvent, au vājra ou « foudre » (arme de jet), qu’on « façonne au tour » (la racine tṛṭ- fait ici concurrence à takṣ); lorsqu le mot désigne ou évoque la « foudre » du ciel, on conserve par vitesse acquise la racine takṣ-, ainsi VII.104, 4. Les charpentiers par excellence sont les ṛbhu : takṣ- désigne leur gros œuvre.

De bonne heure, l’emploi est passé à l’état figuré, le charpentage marquant l’élan initial vers d’autres objets auprès desquels takṣ- se maintient: ainsi lorsqu’il est dit que, en même temps que le char, les ṛbhu ont « façonné » les azans d’Indra (aussi IV.35, 5), qu’ils ont « façonné » la vache ou même des entités abstraites comme la longévité, la force, la richesse I.111, 1-3 (hymne où il est vrai, le verbe takṣ- figure comme leit-motif). Ces valeurs dérivées s’accréditent en partie à la faveur d’un préverbe transitivant tel que ā: ā-takṣ- aboutit dès lors, comme tant d’autres verbes, à signifier « donner », comme aussi ānu-takṣ- dans I.86, 3, passage traitant du patron « au service duquel les dieux ont mis un orateur » (pour lui assurer la victoire dans la joute poétique), yāṣya... ānu vipram ātakṣata : mais ici déjà nous accédons au niveau « spirituel », sur lequel nous allons revenir dans un moment 2).

Un autre type d’emploi figuré se présente X.101, 10 où l’officiant est invité à « façonner » (le soma) avec des hachettes de pierre; ou encore, plus hardiment, I.127, 4 VI.12, 5 où le feu est décrit « charpentant » avec sa flamme les bois ou les arbres : Agni est un divin charpentier dont l’œuvre, constructrice ou destrictrice, s’exprime par le même verbe.

Comme les tendances générales du RV. le laissaient prévoir, ce sont surtout les paroles qui font l’objet de cette activité figurée. Le poète « charpente » l’hymne, le stōma ou « poème mis en forme compacte »; on ajoute parfois hrdd « avec son cœur », mānasā « avec son intellect », āśā « avec sa bouche », termes qui remplacent ici la mention des « hachettes ». Cette activité spirituelle a pour but de créer une œuvre nouvelle, nāvyase II.31, 7 (mais : « au neuem [Preise] » Geldner 3). Pour qu’on ne méconnaissait pas

1) Le rīṣṭā ou « dommage matériel » dont il est question IX.112, 1 est très probablement celui qui advient à un char, et que doit réparer le takṣan.
2) Le rajeunissement de Ćavāna, thème mythique bien connu, est présenté aussi comme un charpentage, notamment X.39, 4. Ceci se rattache à l’expression « façonner » (= donner) la longévité, que nous venons de voir I.111, 1 e : mais au vers cité (X.39), l’image du « char » est présente et a été déterminante pour le choix de la racine.
3) Une expression formulaire pour désigner un poème « nouveau » est nāvyam... sānyase III.31, 19 VIII.24, 26; 67, 18 (aussi AA. IV.1, 9 où Keith méconnait la formule); Geldner traduit « nouveau pour le plus ancien ». Nous préférons voir là une expression de simple
l'origine de l'emploi, les poètes ajoutent à titre de comparaison l'image du « char », « comme (le charro) charpente le char ». Le nom de l'ouvrier habile en son art, du dhāra (de dhi « Kunst ») rappelle en même temps la « pensée » (dhi) qui prête à l'élaboration poétique (I.130, 6, V.2, 11 et 29, 13).

Inversément, le v. IX.97, 22 présente le discours comme un moyen de façonner le soma, lequel sort ainsi tout fabriqué de l'esprit du poète inspiré, tāksad yādhi mānasas vēnasā vāk.

L'image du « char » est organique, pour ainsi dire, dans ce contexte, puisque l'attelage et tous les environnements évoquent par eux-mêmes le rite manuel ou oral, symbolisent l'ensemble du culte actif. C'est ainsi que le gārta ou « siège » (précité) est un substitut de la voiture, laquelle n'est autre que le poème (Geldner ad VII.64, 4). Les improvisations mentales (javā) sont tāstā X.71, 8, comme l'est aussi l'oblation (havā) VI.16, 47, étant spécifié que ce « charpentage sacrifical » a lieu au moyen de la strophe (pād); l'intention spirituelle est soulignée par hyā, ailleurs par mānasā. Au vers X.53, 10, l'objet du façonnage « à la hachette » n'est pas directement indiqué, mais il est clair qu'il s'agit des pādā gāhyānī (dant la mention suit), ces « paroles secrètes » ou « séjours secrets (de la parole) » (cf. ci-dessus p. 38), dont on affirme que par eux les dieux ont eu accès à l'immortalité (1).


Du point de vue indien, la liaison entre le verbe taks- et le nom du dieu Tvaṣṭṛ, quelle qu'en puisse être la justification linguistique, se recommande par les indices suivants (cf. dans le même sens Ammer Die Sprache I p. 75) : d'abord Tvaṣṭṛ est le dieu « fabricateur », précisément engagé dans l'activité cosmogonique. Parmi ses œuvres figure en bonne place le vējā, dont nous avons vu le lien avec taks-. Indirectement il existe aussi un lien entre Tvaṣṭṛ et les Ṛddhu, ceux-ci prolongeant et matérialisant l'action du dieu leur patron. La connexion taks- /Tvaṣṭṛ est clairement énoncée dans tvāṣṭṛ rāpeva tāksyā VIII.102, 8 « (qu'Agni entre en nous) comme Tvaṣṭṛ dans les formes charpentables! » : à nouveau donc, une évidente allusion à l'inspiration poétique.

renforcement « nouveau par rapport à ce qui est (plus) ancien », donc « tout-à-fait nouveau ». L'art du poète est de transformer un poème antique en un poème tout nouveau, ṛtvijān kṛpaṁ śānyaye purāṇām (III.31, 19).

(1) Un emploi aberrant, sans doute obscène ou du moins érotique, est celui de tāstā dans priyā tāṣṭāṇī X.86, 5, « les chères choses façonnées », cf. Geldner ad loc. (autre, Oldenberg : mais cette acceptation est bien dans la tonalité générale de l'hymne de Vṛṣikapī).
Il est vrai que la racine \textit{tvaks-} (hapax) et le (rare) dérivé \textit{tvaksas} ne signifient rien de plus que «force (physique)» et «manifestez sa force» (Ammer p. 74) : c’est une banalisation et une sorte d’éloignement de l’emploi concret. Mais le lien, naturel d’ailleurs, entre l’acte de charpenter et la force physique était déjà marqué en plusieurs passages, I.111, 2 VIII.61, 2 (précités), I.51, 10 X.48, 11. Comme l’a bien vu Geldner, le vers tākṣad yāt ta uśānā sāhasā sāhaḥ I.51, 10 «quand Uśāna t’eut façonné la force à l’aide de la force» (l’instrumental sāhasā remplaçant — au titre de substitut abstrait — le nom de l’objet matériel) n’est qu’une formule condensée qui résume le twāṣṭṛ cit te yūjyoṃ vāyudhe śivas tatākṣa vājram de I.52, 7 «c’est Tvasṭṛ qui a accru ta force, (la rendant) appropriée; c’est lui qui a charpenté le foudre». Ces exemples suffisent à montrer qu’il y a un sentiment de rapport étroit entre taks- et tvaks-, qui éventuellement rappelle une parenté préhistorique(1).

II. \textit{piś-} et \textit{pēsas}

La racine \textit{piś-} est, à certains égards, la contre-partie de \textit{taks-}. Comme dans cette dernière, l’activité a parfois pour sujet les dieux artisans, soit les Rbhu, soit Tvasṭṛ : ce dernier est appelé quelque part \textit{piśāṅgarūpa} «à couleur dorée» (sur \textit{piśāŋga} et la relation avec \textit{piś-}, Debrunner Nominalsuffixe p. 151). L’incidence cosmogonique est attestée au moins X.110, 9, où il est dit que le dieu (il s’agit précisément de Tvasṭṛ) «a façonné tous les êtres (ou : tous les mondes, \textit{bhūvana}) avec les formes (qu’ils leur imposées)». De même qu’on décrivait à l’aide de la racine \textit{taks-} la «fabrication» (le charpentage) de la vache par les Rbhu I.111, 1, cette opération (ou : sa finition) est notée à l’aide de \textit{piś-} dans l’hymne voisin 110, 8. Le lien attendu entre \textit{piś-} et les notions de «parole» ou de «poème» ne fait pas défaut : ainsi VII.18, 2, quand le poète l’exhorte à «décorer ses paroles de vaches et de chevaux», \textit{piśā girāḥ... gobhir āsvaiḥ}, ce qui signifie «créer une parole telle que la récompense en soit le don de vaches ou de chevaux». Avec la même intention, on définit le poème comme «ayant le prix pour ornement», \textit{dhiyam vājapeśasam} II.34, 6. Les grenouilles-brâhmans de VII.103, 6 sont représentées «moduler en parlant leurs voix de diverses manières», \textit{purutrā vācam piśisur vādantaḥ}, C’est la pensée poétique qui est qualifiée de \textit{viśvāpēsas} «douée de tous ornements» I.61, 16, et dans laquelle le poète est invité à déposer les brāhman, les «formulations» énergétiques : donc, d’un côté l’influx spirituel, de l’autre le \textit{pēsas}, l’art poétique.

\textit{Piś-} signifie en gros «orner, décorer», plus précisément «ornier de leurs vives ou de lumières». Le verbe s’emploie à propos du ciel constellé, en plusieurs passages (l’auteur de X.68, 11 ajoute cette comparaison

(1) Rappelons cependant que, dans un article récent, M. Leumann tire tvasṭṛ d’une racine *tvar- dont il retrouve la trace dans l’av. \textit{thuwarṣṭar} Asiatische Studien 1954 p. 79.
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RVEDA

« comme [on décort] de perles un cheval noir »). D’ailleurs les ténèbres elles-mêmes sont dites pépisat X.127, 7 « fortement coloriées » (ibid., on les dit encore « noires » et « enduites » vyâkta, à la manière d’une substance, d’un mur sur lequel on peint; noter que les objets mal déterminables que désigne le v. X.86, 5 sont à la fois taśťa et vyâkta). Le Jour et la Nuit sont visâopēsas, ils ont « toute sorte d’ornements ou de couleurs vives », ils « se revêtent d’une beauté faite de parures brillantes », ādhi śrīyam śukra-pīśaṁ dādhâne X.110, 6 (śrī revient plusieurs fois au contact de pīś; cf. en un sens plus général vīśā vah śrī ādhi taruṣu pīśaṁ V.57, 6 « toute beauté a été gravée sur vos corps »). Au v. II.3, 6 le Jour et la Nuit tiennent leur étoffe bigarrée qui est qualifiée d’« ornement du sacrifice », yajñâsya pēsaḥ.

Ce sont les parures étincelantes portées par certaines divinités qui volontiers s’énoncent à l’aide de pīś, notamment celles des Marut : les Marut sont supiś (comme leurs chevaux sont piśāṅga) et, sans doute par jeu de mots assimilés à des pīśa, à des « antilopes (au poil bigarré) » I.64, 8 ; puis Rudra ou les Ṛbhu. On parle aussi des rênes (symbole de l’attelage sacré- ficiel) qu’il faut « décorer » X.53, 7 ; des grains d’orge qui « bariolent » ou « rehaussent de vives couleurs » la tige de soma IX.68, 4. L’Aurore est décrite « semant sur elle-même des paillettes, comme une danseuse », ādhi pēśānsī vapatē nītār iva I.92, 4. Le soleil enfin est celui qui (I.6, 3) donne aux choses « sans couleur » la couleur (pēsa) ainsi que le keta (1).

Nous avons vu, dans plusieurs passages, qu’un emploi figuré, abstrait ou semi-abstrait, s’ajoutait à l’acception concrète. Sans que celle-ci soit tout à fait oubliee, il arrive que le premier prenne nettement le dessus : il est ainsi question d’Agni qui « orne » de ses largesses l’assemblée des hommes VIII.19, 22 : ici l’emploi s’achemine, comme chez tant d’autres verbes, vers l’idée de « donner », même si l’image du feu « chatoyant » ou de l’or « brillant » demeure à l’état latent. Mais la richesse elle-même est dite viśvā- pēsas I.48, 16 « faite de toutes couleurs », c’est-à-dire « d’objets diversement coloriés » (on dit aussi qu’elle est piśāṅga, piśāṅgaśaṁdī, qu’Indra est piśāṅgarāti). En fait, dans une parcelle expression, la valeur abstraite domine, et pēsa tend à désigner simplement une « excellence », un « point culminant » : un don āśvapesas II.1, 16 est celui qui a pour sommet des chevaux, qui consiste de façon éminente en chevaux (comme on dit gaōgra, et peut-être aussi gôṛjīka, Geldner ad III.58, 4 dāśāpravarga ad I.92, 8); Varuṇa a pour « ornement » le Ṛta ou Sacré V.66, 1; il est lui-même l’ornement des fleures VII.34, 11, comme le soma est celui du sacrifice VII.42, 1. De même que la richesse, nous venons de le voir, est viśvā- pēsas, ce qui revient à dire en fin de compte qu’elle a pour point culminant toutes sortes d’objets, qu’elle est polyvalente, elle est aussi virāpēsas, c’est-à-dire que son ornement consiste en hommes (ayant valeur écono-

(1) Un emploi un peu aberrant (non sans parallèles pour takṣ, cf. X.101, 10 alludant au soma qu’on « tranche » avec des couteaux de pierre) est « découvrir » la viande (avec l’idée, peut-être, d’un découpage artistique, d’un « décor », comme nous disons) : ainsi I.161, 10 IV.33, 4, où l’opération est mise au compte des Ṛbhu, ce qui montre bien le lien avec l’emploi usuel de la racine. En védique ultérieur, piśita (et parfois pēṣit) est un nom de la viande (découpée et « parée »).
mique); de même les Portes Divines sont *nrpēsas*, leur ornement consiste en hommes (ayant valeur religieuse ou spirituelle). Le lien entre l'acceptation abstraite et l'acceptation concrète se marque V.60, 4, où les Marut sont dits s'adonner de leurs *svadhā*, c'est-à-dire de leurs attributs fonctionnels, en même temps que des *hiranya*, des parures dorées.

12. *prāyas*

C'est un de ces mots en-*as*, organiquement imprécis, presque ambigus, flottant entre la valeur originelle semi-abstraite, schématique, celle d'une "satisfaction", d'un "réconfort" donné par l'homme aux dieux ou (plus rarement) par les dieux à l'hommme, et la valeur concrète de "nourriture sacrificielle". On s'interroge, avant d'aborder ce terme, pour savoir si de préciser la valeur ne sera pas une entreprise vaine, voire une erreur, en un domaine où l'imprécis était peut-être fondamental. La tendance concrète est en tout cas dominante; elle se manifeste dans les expressions formelles telles que «apporte le *prāyas* aux dieux!» ou «les dieux que leur attelage» amène au *prāyas*. En particulier, il y a l'expression *prāyo* (*prāyaṃsi*) dhā-, *prāyase* ou *prāyasā* dhā-, *prāyāṃsi* hitā ou sūdhītā, *hitāpraya* (1), qui soulignent cette nuance : il s'agit en tout cela de mets qui sont disposés en vue du sacrifice. La mise en place du *prāyas* fait partie des préliminaires du culte, «les amis pressent le soma, disposent les mets» III.30, 1 sākhyāḥ/sunvānti sōman āddhāti prāyaṃsi. Dans un hymne décrivant l'absorption du soma par les officiants à tour de rôle, il est dit que «(Draviṇodas) a goûté de la coupe du *nṛṣṭṛ* la nourriture préparée» (cette nourriture étant le soma même), *nṛṣṭra* ajuśaṇa prāyo hitām II.37, 4.

Le voisinage d'autres termes abstraits peut inciter à laisser à *prāyas* son acceptation originelle, ainsi le voisinage de *māyas* I.31, 7, celui de *taviṣṭa* (et *sadhāsta*) III.12, 8, celui de *medhā* IX.107.25. L'absence de toute épithète (sauf *śuṣukvaṇā* I.132, 3, qui peut faire allusion au soma «éclatant») confirme le caractère générique de *prāyas*; de même la présence de formules figurées comme «heureux est le mortel dont vous saurez emplir les *prāyas*» (c'est-à-dire «que vous saurez satisfaire») I.86, 7 *subhāgaḥ sā...māryaḥ* yāṣya prāyaṃsi pāṛṣatha; au v. II.19, 2 il est question des *prāyas* des fleuves, *prāyas* qui se dirigent (vers l'océan); l'expression insolite signifie seulement «les fleuves vont à la mer avec les bienfaits qu'ils portent.». L'emploi est transposé sur un autre registre dans VIII.19, 22 «chanté à Agni un *prāyas*!», autrement dit «une chose qui plaise (à ses oreilles)» (2).

C'est dans ce contexte semi-abstraite que se situe le dérivé *prāyavant*, lequel s'applique en général à l'homme «possédant le *prāyas*», c'est-à-dire

(1) *Hitāpraya*, avec le même emploi inverse (épithète de la divinité à laquelle on offre, ou de l'homme qui offre) que *uktābarhis*, *kṣatraḥman*, *rāthāhanya*, *stomāsta* (ci-dessus p. 42) et autres.

(2) Le participe actif *prāvanta* IX.5, 1 doit être l'équivalent de *prāpāna*, si l'on considère l'autonomie bien connue du participe quant à la voix.
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RGVEDA

«disposé à sacrifier»; incidemment aussi au soma, lequel est prāyasvant et prāyase hitāḥ IX.66, 23 «objet de la jouissance (ayant forme de nourriture) et destiné à cette jouissance». Les tribus prāyasvati sont celles qui honorent les divinités du culte III.6, 3.

Le verbe prīṇāti signifie, à la voix active, «satisfaire (la divinité)», au médio-passif «être satisfait, être favorablement disposé (envers l’homme)». On ne trouve pas ici la valeur semi-concrète de prāyas, sinon à titre de lointaine résonance (1). On ne la trouve pas davantage dans préman (hapax) qui signifie «amitié (collégiale)» ou peut-être «amour» (comme en skt ultérieur); dans priyā «aimé, cher» et les formes préyas prēṣṭha qui vont de pair avec priyā (2).

13. māyas et apparentés

Le terme est plus linéaire, plus rudimentaire encore que prāyas (à côté duquel il figure I.31, 7). En apparence il note le «bienfait» que représente pour l’homme la présence du dieu; cette idée prévaut en particulier dans les composés mayobhā ḍhā, avec lesquels le substantif qualifié est par exemple bheṣajā le «remède», āvas ou āti l’«aide (divine)». Mais la traduction usuelle par «joie», éventuellement «joie amoureuse» rend mieux, sans doute, le sens exact, comme l’indique X.40, 10 «les femmes sont une joie pour leurs époux, pour l’embrasement (= pour être embrassées par l’époux)», māyaḥ pātibhyo jānayaḥ pariśvāje. Comme dans plus d’un nom à suffixe -as-, il n’y a pas de verbe attesté pour support de dérivation, sinon tout au plus, en admettant l’ingénieuse interprétation de Geldner, le vi mayanta X.40, 10 (donc en proximité immédiate de māyas précitée) qui semble, s’opposant à rudanti, signifier «ils sont joyeux» (cf. aussi Bloomfield cité Oldenberg Noten ad loc.).

Le mot māyas n’a de relation sémantique possible avec miyēḍha «repas sacrificiel» que si l’on pose à l’origine un sens très général, comme celui de prāyas, qui, nous l’avons vu, est à la fois «satisfaction, confort» et «mets ou buvage (concrétisant cette satisfaction, ce confort)» (cf. aussi iṣ et bien d’autres); on a parfois rapproché les deux mots en installant un groupe *miyās ṭā dhāḥ, comme on a prāyo ḍhā-, cāno ḍhā-, vāyo ḍhāh- (et même

(1) Gr. instaurait le sens de «qui se plaît à...» pour plusieurs passages où il y avait proximité d’un locatif; Gk., sauf erreur, ne retient que II.36, 2, dit des Marut «qui se plaisent aux ornements» aisyē priyōh. Il faut ajouter en tout cas kāriṣṭya (épithète d’Indra), peut-être kadhapriya (vocatif), épithète de l’Aurore, «celle dont on dit : où (sont ceux) qu’elle aime?», simple développement de kadhapṛt; enfin adhāpriya (id.), épithète des Āśvin, «ceux dont on dit : voici vos amis!». Ceci est à ajouter aux composés issus de phrases, type kuōta, traités par Wackernagel II 1 p. 327; cf. encore (manque Gr.) kōṭhab, épithète des Āśvin, «ceux dont on dit : où êtes-vous?» V.74, 1, éventuellement (analyse?) kēpi et kenēpi.

— Le dénomin. priyāyate (ton incertain) signifie aussi «se plaît à». Il est fréquent que les mots employés en composition ou en base dérivative aient préservé des valeurs plus étymologiques que ces mêmes mots usités à l’état simple.

(2) Āprī. II.6, 8 est sans doute «inviter (les dieux) au repas rituel», ou éventuellement «inviter ou propitier avec les formules dites āprī» (le substantif n’est pas attesté dans le RV., mais les formules mêmes y figurent fréquemment, et un dérivé probable en est āprā Geldner ad I.132, 2) : emploi prégnant du verbe Minard Trois énigmes 1 p. 31 (§ 83 a).
vayodhā) et autres; phonétiquement, une formation comparable pourrait être kiśyedhā « qui crée la punition », s'il était permis de supposer un thème kīyasya, variante de kāyasya (sque suggère manṣeṣaḥ vṛtiṣeṣaḥ. Si l'on admet donc à la base de māyas et de miyēdha une racine mī- « complaire (sacrificiellement), propitier », on identifiera un troisième dérivé en médha « sacrifice ». Ce mot médha forme, à l'instar de yajñā, accouplement asyndétique avec adhvarā VIII.50, 10; comme prāyas, la nuance occasionnelle est « nourriture sacrificielle », ainsi I.3, 9 médham jūșanta vāhnayaḥ « que (les dieux, nos) guides, goûtent la nourriture (le soma) ! » ou encore, avec Geldner (mais contre le padap.), ārdhva bhavanti pitāreva médhāḥ III.58, 2 «les nourritures se dirigent (vers vous) comme (les fils) vers leurs parents» (Oldenberg Noten envisage diverses possibilités). A ce médha se rattachent naturellement aṣvamedha et (voc.) gṛhamedha. Les autres composés sont incertains, peut-être à dessein ambigus, et primairement attirés vers le mot tout voisin et mieux attesté medhā « sagesse (poétique, inspiration) » (1).

L'étymologie lointaine par máno dāh- a pour soutien des formules comme mānasā dāhāyī I.171, 2, dādha re mánoḥ VIII.17, 13 (si dādha appartient ici à dāh-? Cf. Oldenberg Noten ad loc.) et quelques autres, sans qu'il y ait d'argument qui commande cette analyse (2).

14. vip et formes apparentées

VIP- «trembler » n'est attesté au sens propre qu'en un nombre très limité de passages, ce qui ne saurait surprendre. Ainsi I.80, 11 où le Ciel et la Terre sont représentés tremblant (vepete) de peur; V.36, 3 où l'esprit du poète est dit trembler (vepate) par crainte de manque d'inspiration (āmati); I.39, 5, les Marut font trembler (prā vepeyant) les montagnes; enfin VIII.76, 10 Indra fait trembler (avepayah) ses lèvres en buvant le soma.

Du tremblement physique on passe bien vite au tremblement de la pensée ou de la parole, image assez naturelle de cette vibration, concrète ou figurée, que représente la fonction du langage. Ainsi Agni ou Soma tremblent en leur pensée (vepate mati) IX.71, 3 X.11, 6. Geldner ad VI.22, 5 rapproche

(1) Termes très analogues à dāh ou mati (Geldner ad I.165, 14), notant quelque objet digne d'être gagné ou dont le bénéfice est lui-même quelque chose qu'il faille acquérir de haute lutte, comme l'indique le groupement par asyndète sanim medhām « un gain consistant en medhā » II.34, 7 et le composé medhāsati, pour lequel Geldner laisse la part trop belle aux vues d'avant Oldenberg (Fest. Andreas p. 10) en hésitant entre « gain du sacrifice » et « gain de mérite spirituelle » VII.66, 8 et VIII.69, 1. En réalité, medhā oyxton (même abrégé en medhā(9)) est purement du ressort spirituel ou poétique, cf. medhā gīrām V.42, 13 «forme de sagesse (consistant ou aboutissant en) poème », medhām stāyaṃ « exorciser rituellement le don poétique » V.27, 4, medhām piśya « le don (oratoire propre) à l'acte sacré » VIII.6, 10.

Au même domaine appartient le dérivé médhi, épithète du kavi, du manṣin, ainsi que sumedhā, dont le doublet sumedhās atteste l'échange si fréquent entre les thèmes on -ā- et ceux en -ās-

(2) Bien entendu medhā 1 chez Grassmann est inan, comme aussi médha 1, cf. les traductions correctes de Geldner ad I.88, 3 III.58, 2.
máṇma rejati I. 129, 6. La transition a peut-être été l’image de l’«ondulation» produite par le vent sur les eaux : ainsi est-il dit IX.96, 7 que «le soma a fait trembler la vague de la parole comme l’océan», prāvīvipad vācā ārmiṇi nā sindhuh; au v. IX.73, 2, les acteurs sont inversés mais l’image reste la même, «les voyants ont fait trembler (le soma) sur la vague de l’océan», sindhor ārman ādhi venā avivipan : l’idée de la parole est ici moins apparente, mais elle est nécessaire dès qu’on rapproche ce verset du précédent : ce «tremblement» causé par les poètes est bien l’incitation à la parole, l’inspiration sacrée. C’est la même idée qu’on insérera dans la formule «(les pierres pressureuses de soma) font trembler la littère rituelle» VII. 21, 2 vipāyanti barhīt, c’est-à-dire — à titre de second sens — : en font un témoin de l’élégance sacrée. Ou encore III. 32, 4 «les Marut ont tremblé (des mots) pleins de douceur», mādhumād vivipre : le mādhumat est la contre-partie du tremblement réel que ces dieux provoquent, et qui est de l’ordre de la violence. Le soma est la grande source du tremblement poétique, de l’inspiration à effets «tremblants» ; ainsi Indra est-il qualifié de vipānā quand il s’ébranle du fond de l’océan sombre : il est à la fois tremblant (d’ivresse) et inspiré.

Il n’y a plus trace du sens propre dans le nom-racine vip, terme pour ainsi dire apaisé, qui signifie «discours inspiré» plutôt que «pensée inspirée», dans la mesure (généralement faible) où l’on puisse dans le RV. distinguer entre la pensée et son expression. On parle des «lumières de discours» que porte Agni, vipām jyōtiṣi bihrate III. 10, 5. La vip est comme une flèche (cf. VIII.6, 7) grâce à laquelle «les soma ont pénétré les pensées» IX. 22, 3 vipā vyānaśur dhiyāḥ. La vip est donc une arme, c’est la «formule à pointe de fer» de X. 99, 6 vipā... āyoagrayā, qui vise l’ennemi. Les pensées sont à la tête des vip VIII. 6, 7. Le vipāścit, celui «qui connaît la parole inspirée» est un humain ou un dieu; le terme peut être mis en régime, par une sorte de redondance, du nom de la parole même : les vipāścitāḥ... vipāḥ, VIII. 1, 4 «les discours de celui qui comprend les discours» forment un jeu verbal analogue à gāvāṇi gopatiḥ et bien d’autres (1).

L’adhésion au thème de la parole est totale dans les dérivés (qui sont des hapax) vipā, épithète de gīr, et vipiṣṭha, épithète de vipra, dans le substantif vipas, lequel s’applique lui aussi aux zones, de préférence secrètes, du langage : cf. le composé gabhirā ou gambhirā-vepas, qui concerne les «arcanes des discours»; l’expression gāyatrīvepas I. 142, 12 désigne Vāyu comme «ayant le don des mélodies» (comme on a sāmavipra, rapproché par Geldner, qui équivalent déjà peut-être à «spécialiste du Sāmaveda»). Le passage le plus instructif est IV. 11, 2 vi śāhy agne gṛnate maniṣāṁ khāṁ vipasā «grâce à l’inspiration, d’Agni, ouvre à ton chantre le chanal (du) poème! » : le vipas est la condition préliminaire, l’instrument de la réalisation poétique.

Reste le mot de beaucoup le plus important numériquement, vipra. Qu’il soit substantif ou adjectif (la distinction est mal perceptible et en fin de

(1) Un vip adjectif, pour le seul passage V. 68, 1, est peu probable : il s’agit d’une asyn- dète découlvant une notion unique, vipā gīr «par (votre) discours».

Pour vip, Gr. avait instauré des homonymes «rameau» ou «bâton», ainsi que «flèche». Geldner en dispose avec raison, mais en revanche il se laisse tenter d’instaurer un vip «doigt» pour VI. 43, 6 et, à titre de second sens, pour IV. 48, 1 et X. 99, 6 (précité). Cela ne nous semble nullement nécessaire.
compte accessoire), il accompagne des noms de divinités (notamment Agni), ou bien des désignations humaines, des êtres engagés dans la pratique religieuse. La première traduction qui vient à l'esprit et qui paraît pouvoir suffire en gros est « éloquent ; orateur » : ainsi est-il dit « celui qui a dédié son discours, fût-il ou non un bon orateur... » VIII.61, 9, aviprṇī vī vād avidhad viprṇa vendra te vācāḥ ; ou bien « (Indra) confère la vigueur, même à l'homme sans éloquence » VI.45, 2, aviprṇ cid vayō dādhat. A la réflexion, vipra doit noter pourtant quelque chose de plus stable : sans aller jusqu'à la notion aventureuse d'un « barde » professionnel, du moins à celle d'un récitateur attitré, qualifié, celui dont on dit I.86, 3 « le compétiteur auquel vous avez donné pour assistant [littéralement : à la suite duquel vous avez charpenté] un (bon) récitateur, celui-là accède à l'enclos riche en vaches », yāsyā vājīnō t'nu vipram ātaksatajśā gāntā gomati vrajē. On parle de la richesse qui « en guise de vīrā [c'est-à-dire d'hommes « productifs », comme on les attend en vue de la richesse] possède des récitatels (de métier) », vipravīram... rayim X.47, 4; pareillement les discours reçoivent l'épithète vipravāra X.104, 1. Vīpra est déjà, semble-t-il, dans l'hymne atharvanissant X.97, 6 l'expert traditionnel auprès du conseil royal (Geldner compare justement le terme brāhmaṇa figurant en même rôle au v. 22). Il y a là un clair acheminement vers l'emploi banal des temps classiques, où vipra = brāhmane.

15. dākṣa et apparentés

Le terme est pour une faible part adjectif (sans doute est-ce là, comme souvent, un emploi secondaire, mais le fait est difficilement démontrable) : épithète de noms de dieux, ou plus rarement, de noms inanimés comme nīsa le « breuvage somnique » mānas l'« entendement », vācas la « parole » (VIII.86, 1). Le sens devrait être « efficace » ou « correct » : en insistant sur la nuance « correct », on obtient une meilleure liaison avec certaines valeurs de la racine daks- (v. ci-après) et, de façon plus lointaine, avec dākṣiṇa dont le sens premier a été sans doute aussi « efficace », ou « correct », d'où « droit, (situé) à droite ».

Pour la plus large part, dākṣa est un substantif (parfois personifié à côté de Bhaga, d'Āmāsa et autres abstractions, ou comme principe d'« Eblu » créateur, avec la contre-partie féminine Aditi). Au premier abord, on ne peut guère hésiter qu'entre « force » et « volonté » ; vers « force » nous inclineraient la formule dāksam dadhāti jīvāse I.91, 7 (Soma) confère (aux humains) la force pour vivre (qui explique l'aposition dāksaya jīvāse X.57, 4) ; vers « volonté », des passages plus typiques comme nā sā svā dākṣaḥ... dhṛtāḥ sā VII.86, 6 « l'offense n'a pas été (le fait de) notre volonté » (mais plutôt de circonstances extérieures, le vin, la colère, les dés, la folie). On parle des humains « au faible vouloir » (dīnādākṣa) qui négligent la divinité X.2, 5 ; on évoque comme une circonstance atténuante la possibilité de pécher par faiblesse de

(1) Vīpra set aussi, en quelques rares passages, l'épithète de mots désignant la parole ou la pensée, brāhmaṇa, mānaṇa, māti (avec un exemple isolé du féminin VII.66, 8; VIII.25, 24 restant indécis, cf. Geldner ad loc.) ou, une fois, de pāṇa « breuvage » (vīpra accompagnant ici mantāśīn) IX.65, 29.
vouloir (śinair dāksaiḥ) IV.54, 3. On pourrait donc poser comme sens premier «force de volonté», Willenskraft comme traduit souvent Geldner, en retenant le fait que dāksa est une propriété des dieux, qu'ils confèrent aux humains la méritant: ainsi le v. V.38, 4 où le dieu est prié d'apporter aux humains la vertu (nṛṣayā) émanant de son propre dṛ, quel qu'il soit, utō no asya kāsyā cida dāksasya tāva vṛtrahan/asmabhyāṃ nṛṣayā ā bhūra. Cet exemple montre aussi que dāksa désigne une catégorie plus large que celle du vouloir; «les forteresses du dṛ» où selon V.66, 4 sont enfermées les virtualités poétiques sont celles de l'entendement. En tout cas, le complément implicite à toute traduction de dāksa est «correct, droit» : le mot emporte en effet toujours l'idée d'une qualité : le dāksa, le manyū ou «zèle» qui se déclenchent (alartī) en faveur de Soma selon VIII.48, 8 sont bien des vertus.

Comme on vient de voir, dṛ voisine avec manyū, ou plus souvent avec krātu, soit à titre d'apposition (krātvo dāksāya, dāksa utō manyūḥ), soit par recension déterminative (dāksasya krātvo, dāksasya manyūnyā, dṛ étant toujours au génitif, jamais krātu). S'il faut établir une distinction entre ces deux termes complémentaires krātu et dṛ, qui définissent à eux deux les forces intellectuelles, un passage tel que X.31, 2 montre la voie : krātu est la force délibérante, celle qui permet à l'homme de «se consulter» (sāy-vad-); dāksa, la force de réalisation (cf. l'expression dāksasādhana), la voie vers l'acte concret, ce qu'on «naisit» (ghāh) par la pensée (mānasa).

La racine verbale daks-, très faiblement attestée, signifie, soit «réussir» (VII.32, 9, passage où le mot s'oppose à sridh- «échouer»; dans la même intention figure l'épithète asridh de Daksā personaifié I.89, 3); soit «rendre hommage». En ce second emploi, daks- est un simple élargissement d'une base dav-, celle qui figure dans dāsasyati et dans dās-, comme on a bhaks- de bhaj-, nikṣ de naś et bien d'autres.

C'est le même double emploi, et possiblement la double origine, qu'atteste le dérivé dāksas : d'un côté, c'est le «succès», comme aboutissement d'une décision correcte, ainsi I.151, 3 «votre naissance a été le facteur décisif» pour la grande réussite des deux mondes», jāna rādasyo... dāksase mahē; ou encore vidē yodhāsa dāksasaḥ VIII.13, 1 «(Indra) est conscient de sa grande réussite» (se macht Tüchtigkeit für sich ausfindig» Oldenberg Noten ad V.80, 5). Dans ce même cadre, noter que le composé pūtādaksas, épithète des Marut ou des A diesya, est un simple doublet de pūtādaksasa «au pur vouloir», et peut-être l'emploi en «simple» est-il issu de l'emploi comme membre ultérieur de bahuvrihi. D'autre part, dāksas, sous la forme du semi-infinatif datif dāksasre, signifie «pour faire hommage» ou «pour recevoir hommage» (avec nuance impérative probable VI.48, 1), donc touche de très près à dās-(daśasya). Il ne parait pas possible de réduire cette dualité.

16. myāks-miks-

Cette racine (proprement «mélanger, mêler») ne se présente à l'état pur que dans le dérivé nominal mīśā (et, après préverbe, mīśa) : «les paroles mélangées» que Purāvasa invite Urvāshi à «faire» ensemble sont les «alterni versus», ceux que précisément l'hymne X.95 va mettre en œuvre. Mīśa
comporte en principe un régime nominal (à l'instrument, parfois au loc. ou au dat.) et sert à désigner la divinité décrite comme possédant tel attribut significatif; elle « fait un », pour ainsi dire, avec cet attribut. On a même un régime génitif dans indrasya vájraḥ... nimiśaḥ VIII.96, 3 « la foudre est l'attribut d'Indra ». Ce même sens vaut pour āmiślatama VI.29, 4 que Geldner rend par « le plus attirant »: sū sōma āmiślatamah sutō bhīdā yāsmin... « le soma pressé est doué des meilleurs attributs, à savoir celui dans lequel... » (suit précisément l'énumeration des attributs).

Les formes verbales sont assez inattendues, étant toutes fabriquées sur une base élargie myakṣ-/-mikṣ-, qui est attestée d'ordinaire au parfait ou au (pseudo-)désidératif. Il reste quelque incertitude touchant les trois seules formes non redoublées (à thème plein), à savoir āpo sū myakṣa varuṇa bhīyāsam māt II.28, 6 « écarte la crainte de moi, ô Varuṇa ! » (la présence d'un préverbe à valeur dominante ne permet pas d'atteindre avec certitude le sens de la racine); āmyakṣi ṣādma ṣādane pṛthiyāyāḥ VI.11, 5 « le siège (d'Agni) est venu en contact avec le sol de la terre » (traduction non pleinement satisfaisante, mais à laquelle on n'en discerne pas d'autre à substituer); enfin āmyak sō ta indra ṣṭhīr asmē I.169, 3 « ton épée est venue en contact avec nous »(1). De toutes manières, ces passages n'incitent pas à poser un thème myakṣ(a)- dont la valeur serait différente des autres formes connectables.

Les formes à redoublement sont plus claires. Comme ōmiśa, elles indiquent que tel objet (nommé à tel cas oblique) est l'attribut stable de la divinité, attribut concret ou spirituel. De ce second type est V.58, 5, svāyā matyā marūṭaḥ sōm mimikṣuḥ, qu'on peut traduire librement « les Marut ont pour attribut commun leur propre détermination ». Ailleurs, les mêmes Marut (ce sont les dieux les mieux dotés) ont pour attributs « sacrifices, antílopes, épées » II.36, 2, ou bien « éclats, rayons, chantres » I.87, 6. « Les forces viriles sont dans la main d'Indra comme attributs, » à yāsmin hūste nōryā āmikṣuḥ VI.29, 2. Ce sens, malgré l'inégalité des régimes nominaux (qui n'est pas sans parallèles), semble devoir suffire partout, là du moins où Gr. pose une racine myakṣ-/-mikṣ-.

Restent les formes que Gr. incorpore à la racine mih-. La plupart vont de pair avec la série précédente, comme Geldner l'a déjà reconnu : ainsi, fort nettement, ghṛtām mimikṣe II.3, 11 « le beurre fondu est son attribut » (voix moyenne coïncidant avec un emploi absolu); de même VI.34, 4 VIII.33, 4 X.96, 3, et notamment VII.20, 4 ni vájram indraḥ... mimikṣan « Indra qui tient la foudre pour attribut », cf. indrasya vájraḥ... nimiśaḥ précité. Moins sûr, mais sans doute à joindre aux cas précédents, est le v. VI.29, 3 (qui fait suite au mimikṣuḥ précité du v. 2), śrīyē te pādā dūva ā mimikṣuḥ, qu'on pourrait traduire librement « les hommages (déposés) à tes pieds sont des attributs en ton honneur (ou : pour ta gloire) ». De même mimikṣu III.50, 3 que Gr. considère comme un dérivé nominal désidératif est simplement l'épithète du soma « ayant pour attribut » le lait (instr. gōbhīh).

(1) Geldner propose « ta majesté s'est agrégée à nous », non sans hésitations, en rapprochant ce ṣṭhī « majesté » d'un svāyati I.52, 5 et 14 qui signifierait « Eigengräße ». Mais le ṣṭhī de X.23, 4, quelle qu'en soit la valeur précise (Geldner ad loc.), semble bien indiquer que svāyati ne se distingue pas des emplois habituels de ṣṭhī- -ṣṭhān-, etc.
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RGVEDA

Est-on réduit à chercher une racine distincte pour le même thème verbal mimikṣ- (avec régime instrum.) que Geldner rend par «assaisonnier», dans quelques formules comme I.142, 3 «(telle divinité) assaisonne le sacrifice d’un doux (ingrédient)» ? Nous pensons qu’il y a simplement ici retour à l’emploi originel «mélanger». Cette acceptation est présente encore dans pārā... mimikṣ- ṣuḥ I.167, 4 «[les Marut : noter le contexte prédominant des Marut] se sont associés avec (Rods) tout en s’éloignant», ce qui revient à «se sont éloignés de concert avec». Comme pour tant d’autres verbes, pour sāṁ-sī, par exemple, l’aboutissement est «gratifier de (tel don)» (sāṁ na rāyā... mimikṣva I.48, 16) ou bien «donner» (mādhvā no dyāvāptivā mimikṣatām).

Le seul passage embarrassant est X.104, 2 : mimikṣur yāṁ ṛdraya īndra tūḥyām «(du soma que les pierres (pressureuses), Ṣ Indra, ont mélange pour toi)» (sous-entendre : mādhvā ou gōbhīḥ, d’après les autres formules) : parler de «mélange» au stade du pressurage, c’est une anticipation quelque peu hardie, mais dont les Hymnes offrent plus d’un exemple.

17. jāna et apparentés

Jāna est le terme le plus général parmi ceux qui désignent l’«homme», au sing. «un homme (quelconque)» ou une collectivité, au plur. «les gens». Il n’y a pas l’opposition avec devā que note le groupe mānu (et dérivés). On parle au contraire du daivya (divyā) jāna (une fois devajanā; divē jānāya, littéralement «au ciel, aux gens» VI.18, 14), «le peuple des dieux, la gent du ciel» (aussi nāṁṣva jāna). Jīna au duel est (avec devā) «hommes et dieux» IX.86, 42. À l’origine, l’idée d’«être engendré» était seule en cause, d’où des rapprochements comme jānayā daivya jānām X.53, 6 ou V.58, 4 VII.34, 6 (cités ci-dessous).

Le valeur est «indéfinie»; jāna équivaut souvent à «quiconque», à «on» (VIII.47, 6), d’où les formules yo jānāḥ VII.55, 6, sārvo jānāḥ X.141, 4, sāśvate jānāya VIII.23, 28 (au sing.). Le terme sert de support à des substantifs divers, comme le note déjà Gr. s. u. n° 13 : ainsi jāno nā yūdhvā IX.88, 5 «comme un combattant» : c’est une aide apportée à la substantification d’un adjectif. On a l’impression que le mot remplace parfois quelque terme plus précis, comme vāyāsa saptāhātur jānāḥ X.32, 4 «la gent septuple des mélodies» (la gamme ?). À titre de terme indifférent, jāna peut se dire d’une divinité, ainsi d’Indra VI.18, 8. Le pronom démonstratif oriente vers les personnes présentes, imāṁ jānam V.65, 6, imē jānāḥ VIII.74, 6, ayāṁ jānāḥ X.26, 2, ātra... jānāya VII.65, 5 «nous, nous autres» (et même svā jānāḥ, peut-être «moi» VI.2, 3). Mais en l’absence d’un tel pronom jāna implique plutôt une distance, et le cas échéant se prête à signifier «les gens qui sont au loin, les étrangers» : ainsi jāne VIII.72, 3 que Geldner traduit par «in der Fremde». Toutefois cette valeur, que préciserça çà et là l’usage ultérieur, n’est pas pleinement assurée pour le RV.

Au pluriel (mais aussi au sing.) on peut rendre sans inconvénient par «peuple», le mot étant pris en son acception la plus générale. Geldner hésite d’un passage à l’autre entre «individu» et «peuple»: de fait, bien des formules
sont indifférentes, comme V.34. 7; individu ou «hommes de troupe» IX.107.
10. «People» paraît nécessaire dans īndram vo viśkutās pāri hárvāme jānēbhyaḥ I.7. 10 «nous invoquons pour vous Indra de partout, de toutes les peuplades». On a les expressions īdām bhārataṁ jānams III.53, 12 «ce peuple des Bhārata (que voici)», ou yādānaṁ jānams VIII.6. 48.

Suit-il de là que jāna ait atteint une acceptation positivement tribale? Le voisinage du mot viś «clan» pourrait l'indiquer, jāna étant un terme plus compréhensif, I.93, 8 VI.21, 4 X.91, 2, passages d'ailleurs assez peu instructifs. Selon la même tendance, on notera l'expression pāìca jānāḥ (à côté de pāìca kṣitāyāḥ, pō kṛṣṭāyāḥ, pō carṣaṇāyāḥ, et même pō mānuṣāḥ), souvent étudiée, notamment par Hillebrandt ZII.6 p. 174; le composé jānarājam I.53, 9 qui semble viser une catégorie spéciale de souverains; une formule, enfin, comme yūṇāṁ rājānam... jānāya... janayatha V.58, 4 «vous procurez un roi au peuple». L'ensemble est, il faut l'avouer, mal caractérisé.

Le fait que jā soi un terme «générique» incite à le mettre en opposition avec des termes plus restreints. Ainsi a-t-on l'opposition (que nous venons de noter) avec viś et qu'on retrouve dans un contexte plus étendu (viś, jānīman, putrā, nī) II.26, 3 (peuple, clan, famille, fils, homme[s] en fonction restreinte). L'opposition a lieu avec sūri «les patrons» I.173, 8 (ou maghāvant, même sens, II.35, 15); avec arī (analogue ici à sūri? «Les chefs», opp. au «tout venant») I.81, 9 VI.20, 1 X.27, 19; avec nī (qui désigne l'individu éminent, soit au sens religieux, soit au sens «militaire») VI.19, 12; avec vīrā (individu éminent, soit au sens «militaire», soit au sens économique) VII.34, 6. En ce dernier endroit, le dieu est exhorté à faire du sacrifice un vīrā pour le commun des gens, vīrāṁ jāṇāya, autrement dit un «emblème hérosique» (cf. ketū qui avoisine). Enfin jāna («les autres») s'oppose à tanād («soi») I.84, 17.

Demeure l'expression jāne mītrāḥ X.68, 2, que Geldner traduit «l'homme de confiance, l'intermédiaire (en matière de mariage); l'idée originelle est celle d'un «associé contractuel (mītrā)» pris, non dans la famille même, mais dans le peuple (jāne). A cette formule, Geldner relie plusieurs cas où jāna est voisin de mītrā, mais à vrai dire le lien avec X.68, 2 reste bien vague: se sont X.22, 1; 89, 8 et VIII.23, 8. Plus instructif est svāyāṁ sā mītrāṁ vanute jāne cit X.27, 12 qui semble faire allusion au svāyaṅvāra (Geldner), «de sa propre initiative elle se gagne un partenaire même parmi les étrangers». Il n'est pas douteux qu'il y ait quelque subtile connivence entre jāna et mītrā.

De manière analogue, le dérivé jānyā fait contraste avec mītrīya IV.55, 5 pour qualifier l'oppression «venant d'étrangers» et celle «venant d'amis ou d'alliés». La traduction «d'étrangers» convient aussi à jānya IX.49, 2 X.42, 6, même dans le voisinage de mītrā. Par contre, jānya II.6, 7; 39,1 IV.38, 6 désigne apparemment cet intermédiaire au mariage que nous avons vu ci-dessus rendu par la formule complexe jāne mītrāḥ (1).

Le mot jantū est analogue à jāna, et d'ailleurs beaucoup plus rare. L'opposition avec arī se retrouve VII.21, 5 (l'ennemi, soit dans le commun peuple,

(1) Dans un autre passage, jānya est en apposition à viśyd X.91, 2, tout comme jāna l'était à viś : Agni «appartenant à la collectivité» et «appartenant à la viš». Enfin le jānyaṁ brāhma II.37, 6 est la «formule (ou : la prière) à l'usage du peuple». 3.
soit dans la situation privilégiée qui est celle de l’ārī[1]. L’opposition avec viś se présente I.45, 6 et 94, 5 (ce qui coïncide avec la gradation iranienne entre viś et vṛtī) Boneniste (JAs. 1932 2 p. 126).

Il est question de deux jāntā, c’est-à-dire « hommes et dieux » VII.9, 1 (et cf. III.3, 6 X.49, 2). Ailleurs enfin jāntā note plus clairement que jāna l’appartenance à tel groupe, soit IX.66, 4 (les partisans d’Agni) ; 67, 13 (le soma comme « parent spirituel » de la parole) V.19, 3 («les descendants de... »).

**

Pūṇaṣ est le « mâle » (opposé à stri et analogues), notamment Agni comme « mâle » (absolu) ou « mâle des peuples » VII.6, 1.

Pūraṣa, mot du Livre X (mais dont les dérivés nominaux attestent la présence à date plus ancienne) est spécialisé pour désigner l’Homme cosmique (X.90). Mais, laissant de côté X.51, 8 qui est obscur, un autre passage (X.165, 5) montre l’existence d’une acceptation plus simple, pūraṣa « homme » (opposé à « animal »), comme on a puruṣi « femme » VII.102, 2, également opposé à « animal (femelle) ». Les dérivés adverbiaux puruṣatā -trā , -tātā signifient « à la manière des hommes, conformément à notre condition humaine ».

Les formes mānuṣa (rare), manuṣyā et mānavā (également rares), mānuṣa, désignent pareillement l’homme, en tant qu’opposé au devā : ce sont des dérivés substantifiés de mānu/mānus qui désignait déjà « l’homme », mais par l’entremise d’un personnage fabuleux, conçu comme le prototype de l’humanité (mānuṣ pita, avec confusion des deux thèmes mānu/ mānus). La traduction par « homme » ou par « Manu(s) » (celle-ci plus valable avec le thème en -u, celle-là avec le thème à sifflante finale) est le plus souvent indifférente; de même les composés mānu-jāta ou pṛita, l’adverbe (hapax) mānuvāt, s’opposent à mānuḥhītā (reflet d’un *manuḥhīta ?) et au fréquent manuṣvāt[2].

Mānu s’applique occasionnellement aux divinités, I.89, 7 X.63, 6. L’ancienne appartenance ethnique se confirme par le voisinage fréquent d’autres ethniques tels qu’Āgiras, Bhṛgu (surtout avec manuṣvāt) : ainsi quand Indra, s’assimilant à des héros humains, dit de lui-même « j’ai été Manu, j’ai été Śūrya (etc.) » IV.26, 1 et cf. X.53, 6[3].

18. stri

Strī se traduit communément par « beauté » (cf. notamment Oldenberg GN. 1918 p. 35); au sens physique, « éclat » conviendrait mieux, car le terme accompagne souvent la description d’armures et d’ornements « éclatants ». Figurant

[1] Ainsi Geldner ad loc. Le même auteur verrait une opposition analogue jāntā/ārhat V.7, 2, «les dignitaires»/«le peuple», ce qui est bien possible, sans légitimer pour autant l’étymologie bouddhique d’ārhat(t) par *ari-han.


18. śrī

au pluriel avec une valeur emphatique, semi-personnifié I.116. 17 comme équivalent de Sūryā, le mot est employé surtout en cas oblique à demi autonome, soit śrīyā ou, plus souvent, śrīyē.

L’incitation adressée aux amis du poète de s’agréger aux Marut est bien moins « pour la beauté » que « pour l’honneur » ou, plus précisément, « pour (atteindre) au premier rang » I.64, 12. Ainsi śrī s’oriente décidément vers une acception qui laisse présumer l’existence d’une racine verbale au sens de « briller au premier rang, être mis en évidence, en situation privilégiée » (racine qu’on peut restituer en se fondant sur l’infinitif śriyāse, fait sur śrī- comme bhīyāse l’est sur bhä-, et qui sémantiquement équivaut au datif nominal śrīyē), Agni est l’« incitauteur des prix » śrīyām udārāh X.45, 5 (en traduisant udārā en conformité avec ud ihayati, ud ihayati; Geldner « généreux », à cause du mot udāra dans l’usage ultérieur). Au v. X.95, 3 où il est fait allusion à une compétition de tir à la flèche, śrī semble indiquer, soit cette compétition même, soit le « prix », le « rang » qu’elle comporte. D’une manière différente (mais qui, en fin de compte, aboutit au même), l’expression du v. 6 (ibid.) śrīyē gāvo nā dhenaṃv navanta, dite des Apsaras qui (de peur) « se sont mises à hurler comme des vaches laitières » śrīyē (c’est-à-dire « à l’envi » [un die Wette, Geldner]), peut comporter trace d’un double sens (cf. ci-après). Cette valeur de śrī est bien celle que possède le mot en fin de composé, type adhvarāśrī I.44, 3 épithète d’Agni comme « gloire (ou : emblème privilégié, privilège incarné) des actes sacrificiels ». La « gloire des désirs » vāsānāṃ... śrīyā III.60, 4 (Gloire du long désir, du poète français) est l’exauvement de ces désirs mêmes, qui les coiffe comme d’une auréole.

Le composé abhiśrī (qui, par sa forme même, inciterait à restituer un groupe verbal abhiśrī) précise cette valeur de śrī. C’est le « privilège », le « signe éminent » que représente telle ou telle notion (inscrite au génitif); au v. VIII.72, 13, le mot est l’épithète de śrī, la « gloire, objet éminent des deux mondes », śrīyām rōdasvar abhiśrīyām. Parfois l’emploi est celui d’un nom d’agent ou d’un adjectif : abhiśrī IX.79, 5 désigne les « hommes glorieux (ou : éminents) » qui les premiers pressèrent le soma. Au v. I.144, 6, c’est une épithète probable du Jour et de la Nuit comme « (emblèmes) éminents »; au v. IX.86, 27, celle des coulées du soma, au même sens. Le lien avec śrī se marque à nouveau dans la coïncidence d’expression entre adhvarāśrī (précité) et adhvarāṇāṃ abhiśrīyāḥ « les souverains éclatants des actes sacrificiels » X.66, 8. Geldner a déjà noté l’emploi exact d’abhiśrī ad I.98, 1 (Cf. aussi Neisser Wb. s. u.)

De śrī et d’abhiśrī se distingue en général fort nettement la racine verbale śrī- (śrīnāti) qui signifie « mélanger » (Geldner), ou peut-être plutôt « préparer à point », dit de la (semi-)cuisson du soma par le lait chaud qu’on y déverse. Le sens de « cuire » (même si ce n’est point là la valeur tout à fait exacte) conviendrait mieux pour le participe actif śrīnánt, dit du soma « qui cuite » (la forme habituelle étant śrīnāthā), ainsi que dans deux passages où le verbe se dit d’Agni, l’un également avec śrīnánt (absolu) I.68, 1 « cuisant (soit : l’offrande) », l’autre ubhē... sarpīso dārvi śrīnīsa āsāni V.6, 9 « tu cuis dans ta bouche les deux cuillerons de graisse rituelle ». Aussi sans doute V.44, 13, dit de la vache-soma qui « porte le lait et (le) cuit », et I.149, 2 (que le vers s’applique à Soma qui « cuite » ou à Agni qui « brûle »). L’emploi figuré « faire
mûrir (son dessin) » X.61, 3 est plus aisé en partant de « cuire » que de « mâcher ».

La question qui se pose à présent est de savoir si l’on doit admettre pour quelques emplois de sři et abhiśri un « second sens » qui serait emprunté à sři-« cuire ». Ce qui en donne l’impression est que, dans deux ou trois passages, sři et abhiśri ont pour contexte la mention du soma et des vaches (c’est-à-dire du lait), autrement dit le cadre préféré de la racine sři-. Le passage qui invite le mieux à cette orientation est IV.41, 8, sřiyē nā gāva īpa sōma asthu Īndraṃ gīro vārūṃ me manīsāh « mes paroles, mes pensées se sont approchées d’Indra et de Varuṇa comme les vaches s’approchent du soma », sřiyē « pour (chanter) la gloire (de ces dieux) », mais peut-être aussi « pour la cuisson », si l’on insiste sur le fait que sři appartient d’abord à la phrase comparative, et si l’on rapproche de sřiyē... gāvah... sōma des formules comme gōbhīḥ sriṇānāḥ (sōmah) IX.109, 17 et analogues. C’est ce double sens qu’admet Geldner. Si on suit cette piste, on acceptera le même double sens pour X.105, 10 (sřiyē te pśnir upasēcānī bhūtā) et pour abhiśri dans IX.86, 27 (précité), où il est question des satādhrāb, qualifiées d’abhiśri, « les cent coulées privilégiées », qui « hurlent vers le fauve (soma) »; Geldner signale la parenté de cette formule avec abhiśrīnāḥ pōyah pāyasābhī gōnām IX.97, 43 « qui couvrent la nuit avec le lait des vaches » (formule s’adressant au soma, avec jeu sur les deux valeurs de pōyas, « lait » et « liquide [en général] »). Si l’on attache une valeur convaincante à l’équivoque volontaire de IV.41, 8 (précité), on reconnaîtra sans trop de peine un emploi pareillement ambigu pour sři dans X.95, 6 (précité) où les Apsaras sont comparées à des vaches hurlant (de joie) vers le lait. Enfin le vers, également cité ci-dessus, VIII.72, 13 semble confirmer cette double acception en posant un sři pour régime de la racine sīc- : quelle est cette « gloire » ou cet « éclat » que les prêtres sont invités à déverser dans le jus pressé, sinon le « lait » lui-même, dont la présence rend le soma « cuit à point » (sṛūtā)? L’emploi paraît donc être essentiellement ambivalent, à sūte sūcāta sṛiyam « déversez l’éclat (/ le lait [éclatant ?]) dans le (soma) pressé ! », et le voisinage immédiat d’abhiśri ne fait que confirmer l’intention.

19. vāyas et la racine vi-

Vāyas n’est autre que la « force ». Traduire par « Jugendkraft », comme le fait ça et là Geldner, c’est établir implicitement une transition entre cette valeur fondamentale et le sens post-rgvédiqne du terme, à savoir, soit « jeune âge », soit « âge » (tout court). C’est vouloir satisfaire à la fois aux exigences de la philologie du RV et à celles de la sémantique historique. Il ne semble pas que ce compromis possède quelque réalité.

Sans doute avons-nous un passage (I.111, 1) où il est posé que les Ṙbhu ont « charpenté » pour leurs propres parents un yuvad vāyah, ce qui signifie évidemment qu’ils les ont rajeunis; mais la présence de l’épithète yuvat (substitut de *yuvə auprés d’un substantif neutre) indique en tout cas que vāyas ne signifie pas « jeunesse » à lui seul. De même dans X.39, 8, pensée
19. vāyās et la racine vi

analogique à la précédente, « vous (Aśvin) avez rendu jeune à nouveau le vāyās de Kali qui avait atteint la vieilleſse ». xurir̥m vīpra[vya] jaraṇām upeṇuṣaḥ pūnar kalēr akṛṇutaṁ yūvad vīyāḥ. Doit-on, sans plus, rendre ici vāyās par « âge » et associer le terme à dāyas, à côté duquel il figure au v. X.144, 5? Nous ne le pensons pas. Comme nombre de mots en -as, vāyās est un terme très générique; seul le contexte précise quelle sorte de « force » il désigne. Dans l’hymne précité I.111, la str. 2 poursuit l’idée exprimée str. 1 par les mots ā naḥ...takṣaṭa ṭhūnumād vēyāḥ « pour nous-mêmes, charpentez le vāyās qui est le propre des ṛṣhīḥ » : vāyās est bien ici, non l’âge », mais la force « ouvrrière », artisanale, qui caractérise ces divinités. L’expression prathamāṁ vēyāḥ, désignant l’état où ont atteint les Aśvin I.83, 4, ou vers lequel se dirige Indra VII.97, 1 (comme on a uttamāṁ vēyāḥ II.23, 10) est bien plutôt la « force de premier rang » que celle « du premier âge », qui formerait une dénomination insolite, au moins pour Indra; « Jugendsfrische » de Geldner ad IX.97, 47 est contestable (1).

Mais quelle est la « force » qu’indique vāyās, comment peut-on la préciser? Le terme vise, comme souvent, l’inspiration poétique, ainsi VI.45, 2 où il est dit qu’Indra donne du sṛ, même à ceux qui sont sans don oratoire (avipṛś); ou bien IX.90, 6 où l’on prie pour que la parole soit invigorée. Indra est décrit comme le « taureau des hymnes donneur de force » (2). Enfin vāyās est presque directement l’« hymne » II.20, 1 (cf. vāṛdhana, avec une sémantique analogue).

Plus souvent, vāyās est la « force » issue de la possession des biens matériels, comme śāvas est celle des héros, krātu celle de l’esprit. On parle ainsi de « la richesse consistant en vāyās » (vāyasyavant) II.24, 15, laquelle, comme précise le contexte, est le propre d’« hommes à valeur économique » (vīrā); plus généralement, le vṛ résider dans les vīrā, dans les nj, dans les animaux utiles ġō et ősva X.68, 12. Le vṛ est aussi dans la nourriture (comme ḫs, ḫṛ, prāyas et plusieurs autres : multiplication des valeurs « économiques »). Le dieu procure la « force » à ceux qui ont des pieds, c’est-à-dire aux êtres animés, vāyo dādhvata padoṭāte I.140, 9; il crée une force abondante de bétail, kpūjī. bhūrī pāśuḥ vēyāḥ VI.15, 5, c’est-à-dire (Geldner) une nourriture consistant en bétail. « Donnez aux affamés le vāyās et l’āsutil! » demande le poète de I.104, 7 : āsutil étant le breuvage, vṛ sera, directement ou indirectement, la « nourriture »; la relation entre les deux mots serait analogue à celle qu’on a dans vitām/pātām I.153, 4 ou dans vyāntā/tempātā I.122, 4 (cf. ci-après). De même le mot vṛ figure VI.22, 4 pour préciser bhāgā « part

(1) Reste un passage embarrassant, IX.9, 1, décrivant le soma qui « parcourt ou traverse » (pārī...yāti) « les vāyās aîmes », priyā vēyāṁsi. Rappelant l’emploi analogue de dhוnāṁ, rūdēnī, Geldner traduit les étapes successives par où passe le soma durant le culte; sa traduction « Alterstufen » suggère même une métaphore reposant sur un *vēyās « âge »*. Nous traduirions plutôt les (diverses) manifestations de sa force, le pluriel désignant l’irradiation du concept abstrait en résultantes concrètes, comme il arrive notamment pour bien des noms en -as.

(2) Vayodhā, expression qui revient fréquemment, soit sous forme analytique (vāyō ḫhā, ḫādhisti, ḫadhē, etc.; aussi vēyāṁsi ḫādhiḥ X.46, 1, confirmé par le voisine du passif ḫhāyī), soit sous une forme synthétique (vayodhā et ḫhəṣ), composé si typique qu’il a donné naissance à une inusuelle formation d’infinitif composé (au datif) vayodhāi « zum Kräftigen » (méconnue Gr., mais cf. Ai. Gr. 3 p. 129).
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RGVEDA

(revenant à telle divinité), ce qui laisse entendre également «nourriture». Une transition est fournie par VIII.33, 7 «qui connaît (Indra) lors du (soma) pressé, quand il boit, quelle est la force qu’il assume?» ká ím veda súte sácsá píbantaṁ kád váyo dadhe.

Cette acceptation de «nourriture» pourrait créer un lien avec une des valeurs, également secondaire, de la racine vi-, laquelle se trouve d’une manière fréquente, presque constante même, associée à l’idée d’offrande, de biens (matériels) provenant du sacrifice. Mais ceci ne saurait constituer un point de départ authentique, et mieux vaut laisser les deux mots séparés.

* * *

La racine vi- note un mouvement vers, un élan affectif, à tendance généralement bienfaisante; le terme appartient à la zone «favorable» du vocabulaire, sauf quelques passages isolés, comme I.105, 7 «les soucis me poursuivent comme le loup (fait) le gibier altéré» tám má nyânty ádhyó víko ná tsapaïam margám; ou IX.71, 1 «(Soma) poursuit les malfaçons» vêti druhaḥ; cf. aussi le composé takavatí, éventuellement «qui poursuit un brigand»; fig. má bhrátur agne ánjar ṣam vebh IV.3, 13 (ne pourra pas (contre nous = ne nous rend pas responsable de) la faute d’un frère déloyal!). Cette nuance est renforcée quand il y a les préverbes prá VII.6, 3 ou áti V.44, 7; mais avec ápá, vi- signifie simplement «écarte» X.43, 2.

Cette racine atteste l’impossibilité de «sémantiser» le vocabulaire rgyédiqique. Les emplois restent flottants, indécis, et permettent difficilement de résorber la disparité des traductions possibles. La notion de «mouvement vers» (ainsi vêtu me śrgavat dhāvam V.14, 5 «qu’il vienne, qu’il écoute mon appel!»), que les préverbes mettent bien en lumière(1), et qui conduit à l’emploi figuré «visiter (par l’Inspiration poétique)» I.173, 8, aboutit en général à des notions plus précises : mouvement vers l’offrande que les dieux «agrément», vers les dieux eux-mêmes que le fidèle «invite» (à l’offrande, au sacrifice). Le régime habituel, dans le second cas, est deván, d’où les composés typiques devaḥ (devañ) et deviviti; dans le premier, havyá (Acc. plur.), d’où les formules non moins typiques havyá(ni) vîtayé, vîtáhavya, vîthotra «dont l’offrande est agréable» (2). Vîtómama VII.1, 18 confirme clairement le sens «très (ou : le plus) agréable(s)».

La connexion de vi- avec les choses de la parole, qu’on retrouve pour tant

(1) Cf. notamment práyaḥ vepod váto ná sárah I.180, 6 «veuille le patron (nous) satisfaire, pousseur [à la roue, comme nous dirions familièrement] comme le vent! ou épát eíd asmai... aneṣan I.178, 2 «les eaux ont couru à sa rencontre» : cette dernière forme est mise, il est vrai, au compte d’une racine viṣ- (1), qui paraît d’abord morphologiquement inélablable pour le participe viṣantih... nadyáḥ I.181, 6 «les rivières courantes» et pour l’aoriste samvēṣṣat rayim VIII.75, 11 «fais affluer à nous la richesse!». Mais il est très probable que ce viṣ- (1) est une pseudo-racine, fabriquée sur la base noristique équivalente veṣ(a)-, comme bhṛṣṣer sur bhṛti- (Höffmann Fest. Schubring p. 19). — En revanche, il n’y a pas contact entre vi- et viṣ- (2), sauf que la 2e sing. veṣi (bhīvo varuṣo yād ṣtāya veṣi X.8, 5 «tu es Varuṣa puisque tu agis selon lo štā» n’appartiennent pas, en dépit des apparences, à vi-, mais bien à viṣ- (2), étant abrégée pour *veṣī-; comme josi l’est pour josī-; d’autres cas possibles sont IV.9, S VI.15, 14 et (le plus probable) VI.2, 10 qui signifie sans doute «tu agis en hātṛś».

(2) Pour vīthotra on peut préférer (comme fait partiellement Geldner) «qui remplit la fonction de hātṛś», interprétation qu’appuie l’expression veṣi hōtram utā potrām I.76, 4 «tu
de racines verbales, ne laisse pas de se présenter en plus d’un passage : en particulier l’expression *supārī (ainsi II.26. 1) revient à « qui parle de façon persuasive » (l’appartenance à *vē- étant garantie par le prá vihi qui suit, v. 2).

D’agréer, on passe sans peine à «goûter » (un mets, par exemple un gâteau III.28, 3; 41, 3), d’où le lien secondaire avec *vīyas (noté ci-dessus); « attirer à soi » I.35, 9 (régime : « le soleil », opposé à ēpa...bādhate « refouler [la maladie] »); « obtenir » ou «gagner » (par persuasion, plutôt que par force) tel bienfait VI.4, 8 (svasti « bonheur » et rāyāh « richesse »); 12, 6 (rāyāh, opposé à «dissiper l’infortune ») IX.62, 23 (gānyāni « des biens qui consistent en vaches », nṛṃgā « des forces viriles »; « incliner à » IV.1, 5 (vīhi mṛjkhān « incline à la pitié ! »); surtout « souhaiter, aspirer à », passim, éventuellement « réclamer ».

L’infinitif déjà cité vītāye vient renforcer le verbe personnel, dans vēsi... vītāye I.74, 4 et vēti...prāti...vītāye VIII.101, 10. Dans ces emplois, vē- aboutit à signifier « vouloir », conséquence du sens initial « agréer ». Même emploi devant d’autres infinitifs (ou assimilés), à savoir yudhāye V.30, 4, pājase et stōtaye VIII.4, 17ab (et, avec infinitif ellipté, ibid. c), dhāyase I.141, 6 (sans doute « inciter à »...), stōtaye encore VIII.72, 5.

Une valeur plus technique semble ressortir de passages où vē- est usité côte à côte avec yaj- (cf. Geldner I.77, 2; 162, 15), à savoir dans ḫštām/vitām (épithète du Cheval sacrificiel) I.162, 15, vihīyākṣi VII.17, 3, vēhīyajāti I.77, 2, devānīh/devān...yaḥ-si, où vē- joue le même rôle que sera dévolu plus tard à ṛnu-vac- (anuvākṣa) vis-à-vis de yaj- (yājya), soit le nom d’une formule « invitante ». Ainsi le Cheval est-il «doté des formules invitante et adorante» au vers I.162, 15 précité. De manière moins directe, on trouve encore, avec le même sens, pra yaj...devāvitau III.17, 5, yajīṇuḥ devāvitamah « toi qui sais le mieux inviter les dieux pour les sacrifices » IX.49, 3.

Cas particuliers :

1. Les composés nominaux en *vē appartiennent en partie à vē-, en partie à vya- : à ces derniers parṇavī, désignant l’oiseau en tant que « revêtu de ses ailes », hiranyavī, les vaches en tant que « parées d’orf » (Oeldenberg Noten ad VIII.65, 10); ce second toutefois est incertain. Takvavi « chasseur d’un (animal) rapide (oiseau ?) » s’apparente à une expression comme vṛyad vastra ṭṛsabhām X.28, 9 «le veau foncé sur le taureau » (paradoxe), et partant relève de la racine vē- ; d’ailleurs le dérivé takvaviya la « chasse » est fait comme padavīya de padavī.

2. Pratīvī est un nom d’action en deux passages (alors que les autres composés en *vē sont des noms d’agent), équivalent de la formule analytique havyānām pratīvīti, qui montre bien le caractère stable de la jonction remplis la fonction du hātr et du pātr;» aussi XX.2, 2 et moins directement vēy dṝyāṃ IV.9, 6, vēh...dṝyāṃ IV.7, 8, dṝyāṃ...uvīya I.71, 4, «occupations» qui comportent un mouvement vers. Supra v. I.60, 1 comme épithète du dṝat, pourrait signifier aussi « qui remplit bien sa fonction ». Mais, à côté de hotră-fonction, il y a hotră-offrande (cf. vihi hotrāh IV.48, 1 et ci-dessous p. 103), en sorte que vihōtra demeure indéfini. Justement le vers ci- cité (IV.48, 1), que contiennent les mots dīvītā v-po nā rāyāyoryāḥ, précise bien le sens non agréé des offrandes, non agréées (soient) les richesses comme aussi les discours du concurrent!».
havyā(ni) vi- (ou prūti-nī). En un troisième passage, l’Acc. pratīnyām VIII.23, 1 est épithète d’Agni comme «offreur (ou : à qui l’on offre) » et peut reposer sur un thème élargi en vyā, comme suprānyā. Notons enfin l’emploi (exceptionnel) d’un agentis «simple» vi dans ucāthasya viḥ «qui se plaît à l’hymne» I.143, 6, cf. ukthāvī VS.

3. Le nom verbal vitā appartient lui aussi, tantôt à vi-, tantôt à vyā-. A vyā-, les formes prāvītā «enveloppé», ainsi, probablement, que dī vitām IV.7, 6 (bien que, dans les formes personnelles, le préverbe d se partage entre vi- et vyā-). De vi- relève la forme prāvītā avec le sens de «rendue encoïnte», littéralement «imprégnée» (aussi āprāvītā). On peut se demander s’il faut en rapprocher la forme post-īgvedique āvayā, āvē, qui se dit des souffrances en général, ou plus particulièrement de celles de l’enfantement. Le rattachement à la racine av- «dévorer» (en parlant de la nourriture) — qui est attestée dans les formes āvayāh, āvayat, éventuellement dans le dérivé avasā — est également douteux.

4. D’autres formations au sujet desquelles on a pu hésiter sont le participe vyānā, qu’on devrait, semble-t-il, relier à vyā- avec le sens de «inséré» (comme un essieu, cf. Geldner ad X.85, 12 qui rapproche ākṣam avayām VII.33, 4 «j’ai fixé l’essieu (avec la Formule) ». Le parfait vivāya/vivye (avec les préverbes ā ou prā) appartient à vi- ; avec sām, il appartient à vyā- ; l’unique forme sans préverbe, vivyē IV.22, 2, semble à ranger plutôt sous vi-, cf. la formule analogue X.6, 2. De cette racine vi-, vevēti (avec ni, préverbe insolite) est l’intensif, au sens de «foncer sur» (avec nuance érotique III.55, 9, qu’on retrouve dans le verbe simple ça et là, à l’état atténué). L’intensif thématique revyētate «se balance» (dit de la pensée), ou plutôt «se porte d’un extrême à l’autre» est choisi en tout cas par jeu avec vēh, le nom de l’oiseau. Sur āvyēta, cf. Geldner I.166, 4. — Probable est l’appartenance de vitā «droit» (opposé à «courbe») : on peut relever en effet qu’un autre mot signifiant «droit», ījē, également opposé à vyānā «courbe», est nécessairement apparenté à une racine verbale signifiant «se diriger vers» (cf. lat. regō).

20. pāritakmyā

Le sens de ce terme rare et difficile a été mieux compris par Geldner que par ses prédécesseurs, quand il propose «moment décisif», cf. la note ad X.108, 1. Cependant on peut encore tenter de serrer le sens. Le mot émane de la combinaison pāri tak- : comme la racine tak-, il évoque l’idée d’un trajet rapide, auquel le préfixe pāri ajoute l’idée du circuit, de l’arène. Ainsi tak- se dit d’un cheval de course IX.16, 1 et pareillement pāritakmyā I.116, 15. La racine verbale est associée (loc. cit., ainsi que VI.32, 5 et dans les composés sārgatakta, sārgaprataka) au terme sārga qui dans ce contexte (comme aussi VI.46, 13) désigne déjà l’«élan du coureur». Bref pāritakmyā est analogue à ājī et vise la compétition ou son objectif. Les Pāṇi, voyant avec surprise l’arrivée parmi eux de Sāramā, messagère d’Indra, lui deman-
dent ká pāritakmyāsit X.108, 1, ce qui pourrait signifier «quelle a été la compétition (pour prix de quoi tu es venue jusqu'à nous)?», autrement dit, «quel a été l'objet, quelle est l'intention de ce défi, quel est ce pari?». Le «welches war der (entscheidende) Wendepunkt?» de Geldner ne va manifestement pas. L’expression pāritakmye dhāne I.31, 6 veut dire «pour l’enjeu (marquant) la compétition» : le terme est ici adjectif, sans doute par suite d’un resserrement d’expression en partant de la locution analytique pāritakmyāyām... dhāne hitē I.116, 15. Toutefois pāritakmya est également adjectif au v. V.30, 14 rātri pāritakmyā «la nuit (marquant) la compétition» (et cf. même expression ibid. I.31, 13 et VI.24, 9) : ce sont ces passages qui avaient donné à Gr. l'idée singulière que le locatif pāritakmyāyām put désigner à lui seul «la nuit finissante». Lorsqu’il est dit VII.69, 4 que la beauté des Aśvin a élu (pour amante) la fille du Soleil, et que ce choix a eu lieu pāritakmyāyām, il y a bien là l'idée d’un jeu dont cette fille était le prix; la traduction «in der Entscheidungsstunde» (Geldner) efface ce conditionnement précis \(^{(1)}\).

21. śādh-, śārdha, śārdhas

La racine śādh-, d’ailleurs fort rare (sauf au participe), ne saurait signifier autre chose que «manifester sa force» pour (régime abstrait au datif V.28, 3) ou contre (régime concret au génitif VII.21, 5). Le causatif VIII.13, 6 est «insuffler, instiller de la vigueur» (aux chants faits en l’honneur d’Indra, génitif de la personne), mais ce sens expressif n’est obtenu qu’à l’aide des deux préverbes āti et prá. C’est également prá qui se trouve dans l’hapax praśārdha (vocatif), épithète d’Indra, «fort» (manifestant sa force) ou «très fort» (manifestant sa force au loin).

Comme souvent le participe s’emploie absolument, c’est-à-dire sans régime : il se dit en général de l’ennemi fier de sa force, présomptueux, mais parfois, inversion (réciprocité des procès védiques!) de l’être bon qui «manifeste sa force» (contre le mauvais). Cette même nuance de «présomption» se retrouve dans śādhya, hapax, figurant à côté du participe śārdhant.

Le sens fondamental «force» est attestable dans bāhuśārdhān, épithète d’Indra (cf. bāhuśojas, du même). L’intention du dérivé śārdhya, épithète probable de rātha, est mal déterminable : ce doit être quelque chose de plus que «robuste».

En revanche, les dérivés śārdha et śārdhas connaissent à peine ce sens de «force» : c’est ici qu’il convient de rectifier, en s’aidant de Geldner, les données de Gr. Tout d’abord, l’emploi adjectif est insué dans ces mots : cf. les traductions de Geldner pour IV.1, 12 IX.30, 6; 104, 3; 105, 3 X.61, 25. Bien entendu, le comparatif śārdhastara «plus fort» I.122, 10 n’implique

\(^{(1)}\) La relation de forme entre pāritakmyā et (post-ṣvād.) takmān (proprement «maladie qui fonce») se retrouve dans omyāvant on face de éman (omān), hemāvant en face de hemān.
pas plus l'existence d'un śārdhas « fort » que sāhastama celle d'un sāhas « fort » (cf. les formes citées Debrunner Nominalsuffixe p. 603) (1).

Le sens est «troupe (de guerriers)», et particulièrement (avec ou sans māruta, maratām) «troupe des Marut». En cette valeur (qui rappelle une évolution sémantique connue, skt bāta, lat. visvīres, fr. force(s), all. Macht, etc.), śārdha(s) équivaut à gāṇḍa, qui toutefois possède une extension plus large. Māruta, à lui seul, désigne la troupe des Marut VI.66, 9. Inversement śārdhas à lui seul évoque la présence des Marut, soit directement V.33, 5, soit à titre de résonance, d'image implicite I.111, 2 X.147, 5. Il y a peu de termes d'apparence générique qui soient en fait plus strictement localisés.

Existe-t-il une survivance du sens de «force»? La chose est probable dans tvāṁ narāṁ śārdho asi II.1, 5 «tu es (Agni) la force des hommes», prā śārdham carṣaṇīdām VIII.93, 16 («Indra est) la force des peuples» (à moins de rétablir, comme proposait Roth, prāśārdham?), enfin itthā gṛṇānto mahānasya śārdhaḥ VI.68, 8 «louant comme il convient la force du (dieu) puissant» (à la rigueur : sa «troupe»). Ce serait forcé que d'imposer le sens de «troupe» en traduisant par exemple I.I.1, 5 «tu es pour les hommes ce que sont les Marut (pour les dieux)», et pourtant la formule śārdho mārutaṁ figure dès le verset qui suit. Le composé śārdhanīti signifie «en employant la force» et s'oppose à vārpāṇīti «en employant la ruse (ruse consistant en transformations dans l'apparence extérieure)» : ceci montre une fois de plus que les mots en composition nominale conservent des valeurs archaïques, perdues à l'état simple.

22. yat-

La traduction de cette racine verbale assez difficile a été bien préparée par Geldner, dès l'époque des Vedische Studien. Notons d'abord cette singularité qu'il n'y a pour ainsi dire pas de dérivé nominal, yatna (prayatna) n'entrant en usage que longtemps après le RV. Seul l'hapax yatūna est à rapporter à yat-, avec un sens qui, s'il est bien reconnu, éclaire justement celui de la racine. On traduira en effet ce passage (V.44, 8) comme suit «sous le signe de cette compétition [Geldner laisse le mot en blanc], [l'hymne : sic, Geldner] s'avance vers la voix puissante du Ṛṣi, [en des paroles : sic, Geldner] parmi lesquelles se trouve ton nom», jyāyāṁśam asyā yatūnasya ketūna ṛṣisvaroṁ carati yāsu nāma te. L'image ainsi est cohérente : l'allusion aux joutes oratoires se précise, dont yatūna se trouve être l'une des nombreuses désignations.

La traduction de yat- diffère quelque peu suivant le régime du verbe et

(1) Les traces d'un sāhas « fort » chez Gr. (certaines encore retenues par Geldner) sont à abolir : indregu sāhasā I.23, 9 forme apposition par asyndète; sāhāsā cid sāhīyān X. 176, 4 n'est pas nécessairement à rendre d'après tavāsas tavāyān, où tavās est adjectif : c'est «plus fort que la Force même» (de toutes manières il s'agit de l'équivalent emphatique d'un superlatif).
suit qu’il y a ou non préverbe. Il serait vain d’unifier de façon rigide. 
A l’état le plus simple (c’est-à-dire sans préverbe ni régime), donc à la voix 
moyenne, yat- est de prime abord « rivaliser (entre eux : dit de sujets au 
plur.) », donc, plus largement, « être en compétition ». Mais l’idée initiale 
n’est pas encore atteinte ainsi. Celle-ci est sans doute « se mettre en ligne » 
(pour le combat), image militaire passée vite au champ des compétitions 
 pacifiques. Ex. : ūpa dyāwī | yatante vṛthag agnīyāḥ VIII.43, 4 « les flammes 
 sont en ligne vers le ciel, en ordre libre », comme on a ō te yatante... 
pithak sōrdhāṃsi X.91, 7 « les troupes se déploient en ordre dispersé » 
(pithak ici explique la re-fabication vṛthak du passage parallèle). L’image 
de la bataille transparaît encore VII.79, 2 où yatante s’accompagne de la 
comparaison viśo nā yuktāḥ « comme des tribus entrant en guerre ». Avec 
l’instrum., ce sera donc « se mettre en ligne avec (un adversaire) », au 
propre ou figurément, d’où on rejoint le sens de « rivaliser ». L’idée de 
la joute oratoire est bien claire dans V.59, 2 antār mahāḥ vidāthe yetire nārāḥ 
« les hommes (religieux) se sont mis en rang (de compétition) pour la grande 
session oratoire » (ce qui n’exclut pas le sens « militaire » : « pour la grande 
distribution du butin », mis en évidence par Thieme Untersuchungen p. 39). 
Les vivants sont invités à « se mettre en ligne selon le rang (d’âge) », anu-
pūrvoṃ yatamānāḥ X.18, 6 (en sorte qu’aucun d’eux ne meure avant son 
aîné). La rivalité s’exprime VIII.20, 12 nākiṣ ūpanāṣu yetire nūl (d’entre 
les Marut) n’est en rivalité [ littéralement : en ligne] avec (tel autre appar-
tenant à son propre (groupe) »; avec le même sens, nā yatante mithāḥ 
VII.76, 5, qui forme tautologie négative avec sāṃ jānate qui précède « ils 
sont en accord, ils ne sont pas en rivalité mutuelle ». Autrement dit, ils ne 
sont en rivalité qu’avec des gens de l’extérieur, I.85, 8. 

Un seul cas de régime à l’Acc., inattendu à la voix moyenne, est I.169, 6 
ou Indra est invité à « se mettre en ligne avec les puissants (de ce monde) 
quant à la résidence terrestre », mahāḥ pārthīve sādane yatāsva (1).

L’actif yatati va de pair, comme il arrive souvent, avec le causatif yata-
yati. C’est la même notion envisagée transitivement, c’est-à-dire « aligner ». 
Mitra est le dieu qui « aligne les humains », c’est là sa prérogative typique, 
car on l’appelle yātayāḍījana. Ce n’est pas exactement les unir, c’est plutôt 
de leur donner les chances égales pour les compétitions (pacifiques ou guer-
rières) qui les classeront; c’est même, mieux encore, les « classer » socia-
lement, hiérarchiquement.

En tout cas, « mettre en ligne » (pour faire front contre un ennemi), 
VIII.35, 12. De même que Mitra classe les humains, que Soma (inci-
demment) classe « les deux peuples » (c’est-à-dire dieux et hommes) IX.86, 
42, de même Varuṇa « met à son rang » l’art V.48, 5 (passage ambigu :
Mitra semble avoir affaire au jāna, Varuṇa à l’ār). Indra est réputé comme 
un être « qui classe (les humains) selon les répartitions fixes », ṭhūṇā yāt-
vantam V.32, 12, ou « qui répartit les biensfaits concrets » yātāyann īṣṇ 
IX.39, 2.

Un seul emploi sans régime direct : « vous n’entrez pas en ligne, pour

(1) L’interprétation est douteuse dans ubhē sīcu yatate I.95, 7 « il met en ligne : les deux 
armées (opposées) »; mieux vaut peut-être relier sīcu à piṭān qui suit.
la puissance, avec les (autres) dieux» VI.67, 10, c’est-à-dire vous vous
classesz bien au-delà, nákir devedhīr yatatho mahitvā.

L’actif yutati s’applique de préférence à Mitra ou à Varuṇa-Mitra (comme
e en ce dernier passage), les dieux «classificateurs d’hommes», alors que la
voix moyenne se dit des Marut ou d’autres dieux collectifs. C’est encore
Varuṇa-Mitra que vise le verset difficile VI.67, 3, qui paraît signifier «vous
mettez à leur rang, de par votre puissance, ceux-là même qui obéissent», sām...śrūdhiyatēś cīd yatatho mahitvā.

Au causatif moyen, les nuances sont (comme souvent) mal saisissables :
I.33, 6 ayātayanta (emploi absolu) doit être «(re)mètre (les choses) à leur
rang (par la force)». Au v. V.3, 9 ṣgne kadāṃ jyakti yātayāse, on peut
proposer «quand donc, Agni, toi qui sais la Loi morale, mettras-tu (les
choses) à leurs rangs (respectifs) ?». Un autre exemple, VI.6, 4, est rap-
proché par Geldner de X.91, 7, ce qui donnerait (Agni) se déployant», 
mais c’est plus vraisemblablement «rivalisant (avec le soleil)», par conden-
sation des formules du type yatate sāryena. Enfin la dernière forme du
causatif (actif !) est aberrante, X.127, 7 uṣa ṛeva yātaya «Aurore, aligne
la dette (qu’on a contractée durant la nuit)», c’est-à-dire «assures-le
recouvrement» (au fig.) (diverses possibilités sont discutées par Oldenberg
Noten et Geldner ad loc.). Il ne semble pas nécessaire de postuler un sens
entièremment nouveau.

L’acception post-rvédique «effort» n’existe nulle part à titre primaire;
toutefois elle est dans la suite logique de certains emplois pour lesquels,
devançant l’usage ultérieur, Geldner traduit par «strebem»), ainsi VIII.43, 4
ou X.75, 3. «Rivalisent (entre eux)» suffit pour le premier passage, et «s’élanc-
cer (comme un qui prend son départ pour la compétition)» au second.

Les emplois à préverbe (nous en avons déjà noté quelques-uns chemin fai-
sant) se déduisent en principe assez aisément des précédents. Le sens, évident,
«chercher appui auprès de» avec le locatif, dans d...yatemahi (voix moyenne!)
V.66, 6 ou d...yutate III.16, 4, ou enfin (voix active!) ā yatathāh V.74, 2
découle du sens de «s’aligner sur»; la différence de voix a moins d’importance
après préverbe qu’à l’intérieur du verbe simple. Le moyen est transitif,
comme on sait, par le préverbe, d’où des emplois comme I.64, 4 rukmāṇ
ddhi yecire «ils ont aligné (sur eux-mêmes, ils ont mis en rang comme pour
une compétition)» des parures dorées; ānu jāṇāna yatate IX.92, 3 est «il
range les gens à sa suite», autrement dit «il se les subordonne» dans le clas-
sement hiérarchisé.

23. La racine mith- et le nom mithunā

Le sens obscur de mith- est «faire querelle» : la femme du joueur est aban-
donnée par lui et pourtant, dit-il, «elle ne m’a pas cherché querelle, ne s’est
pas mise en colère» X.34, 2 nā mā mimetha nā jihiṣa ēṣā. Plus généra-
lement, c’est «critiquer» (une divinité, opposé à «louer») I.42, 10. À la voix
moyenne, «se quereller» (deux sujets : Aurore et Nuit, nā methete «elles ne
se querellent pas» I.113, 3). Le participe (actif) désigne des adversaires «qui
cherchent querelle", le terme avoisinant volontiers sprdh- qui souligne l'élément «lutte». C'est aussi l'emploi du verbal āmithita «qui n'a pas été provoqué en querelle». L'idée de la compétition (pacifique ou guerrière, ou l'une et l'autre à la fois) domine dans le dérivé nominal mithati (hapax).

Cette même notion de dispute entre adversaires se retrouve dans l'adverbe mithāḥː nā yatante mithāḥ VII.76, 5 «ils ne se disputent pas entre eux (pour la prééminence)». On retrouve ici le voisinage de sprdh- I.119, 3, consolidé dans le composé mithasprdyāḥ. Mais il ne s'ensuit pas que mithāḥ à lui seul signifie qu'il y ait lutte ou dispute; il désigne seulement un état d'alternance ou de réciprocité entre deux éléments; le contexte fournit le reste. L'idée de compétition est présente, mais à l'arrière-plan, dans VII.57, 3 X.65, 2; atténuée IV.24, 3 et 4. La relation réciproque met en évidence une union parentale (au figuré), dans VIII.72, 14, où les sucs de soma sont représentés s'unissant «réciproquement» avec les jāmi, c'est-à-dire les ingrédients, «tels les veaux avec leurs mères». En dépit de cette phrase comparative, l'image est à demi sexuelle, comme le montrent le nom jāmi «consanguin» et le verbe nas- (sām...mithō nasanta jāmibhiḥ). Nous retrouverons cette nuance un peu plus loin.

Ailleurs, mithāḥ indique l'action de se relayer, parlant du Soleil et de la Lune X.68, 10, probablement du Hotṛ et de l'Adhvaryu I.144, 3. Cette acception est précisée dans le composé mithastūr, dit du Jour et de la Nuit VI.49, 3 «qui se relaient l'un l'autre» (l'élément ātur soulignant l'idée de compétition latente, comme dans vi tārtiṛyante VIII.1, 4), ou bien des faveurs divines VII.26, 4 «qui se rattrapent l'une l'autre» (c'est-à-dire renchérissent l'une sur l'autre), ou enfin des pierres du pressoir X.76, 6, au même sens.

L'adverbe parallèle mithu (mithū, mithuyā; plus tard mithyā, cf. Ai. Gr. 3 p. 75 et 147) a évolué dans une autre direction. De l'idée d'alternance ou d'autarquie on est passé à celle d'erreur, et l'adverbe signifie «de façon erronée ou incorrecte» (cf. anyathā en skt class.); le composé mithāḥkṛt se dit d'un char qui a été « fabriqué à l'envers ». Mais qu'il subsiste aussi la valeur initiale, est confirmé par le composé mithāḥdēs, sinon dans I.29, 3 (passage où le sens est indéterminable), du moins dans II.31, 5 où cette épithète, appliquée au Jour et à la Nuit (comme les emplois ci-dessus de l'adverbe mithāḥ et de la racine mith-), doit signifier «qui donne l'impression d'une alternance, d'un relai l'un par l'autre». Ainsi serait assuré le lien entre mith-mithāḥ/ mithū.

* * *

Reste mithunā. Le terme s'emploie préférentiellement au duel, jamais au singulier — le sing. apparaît depuis la prose védique —, rarement au pluriel. Le duel met en relief la notion d'alternance, d'association entre deux éléments; il est souligné par dvā X.17, 2, dvā mithunā ou mithunā tout seul signifiant "une paire, un couple", couple d'êtres animés formant "tandem". Ainsi les deux Aśvin («qui se reçhient») III.39, 3 IV.45, 1 X.40, 12; les deux officiants, Hotṛ et Adhvaryu (cf. ci-dessus avec mithāḥ) I.83, 3 V.43, 15 X.97, 37, Hotṛ et Udgātr I.173, 2, Sacrifiant et Purohita (sous les traits d'un couple de
chevaux attelés) VIII.33, 18; le Soleil et la Lune (cf. également ci-dessus avec mithāḥ) X.88, 11. Le couple de démons appelés kimidin doit se résoudre en un duel générique, yātudkāna et kimidin, comme le montre X.87, 24. L’association concerne parfois le couple sexué, ainsi Agastya et Lopāmudrā I.179, 3; Yama et Yamā X.17, 2 et 10, 9 (en ce dernier passage, mithunā s’applique aussi au Ciel et à la Terre, qui forment également un couple sexué). Le vers X.99, 5 est mal précisable : couple mari/femme ou père/mère. L’image du Jour et de la Nuit, que nous avons déjà rencontrée, repose sur celle du couple joint dans une couche commune I.144, 4. Au vers X.87, 13 il s’agit simplement de l’homme et de la femme, apparemment se querellant (ce qui nous ramènerait au sens premier de la racine mith- ?). L’image sexuelle est à l’état latent X.40, 12 où il s’agit des Asvin et de Sūryā. La relation époux/ épouse n’est pas antinomique à la relation sororale (consanguine), comme le montre le voisinage de jāmī (à propos du Ciel et de la Terre) I.159, 4 et (à propos des mêmes et de Yama/Yamā) X.10, 9; rappelons encore l’adverbe mithāḥ au v. déjà cité VIII.72, 14. On notera que la notion de sexualité était toute proche dans le cas d’Agastya et surtout de Yama. De là vient l’évolution saïsée du mot mithunā (neutre), dans la langue postérieure, vers le sens de « copulation ».

Un dernier verset illustre encore — et justement à propos du Ciel et de la Terre — l’idée de consanguinité, mêlée à celle de maritalité : c’est III.54, 7 utā svāsārā yuvatī bhāvantī/ād u bruvātē mithunāni nāmā, « d’une part ce sont de jeunes sœurs [c’est-à-dire, ils sont frère et sœur, ou bien « deux sœurs »], mais de l’autre, ils portent [emploi prénommé de brā- à la voix moyenne] des noms (formant) couple [pluriel générique au lieu du duel attendu, — c’est-à-dire ils sont mari et femme] ». C’est un premier exemple de ce pédantisme grammatical, rarissime dans le RV., mais dont certains kāvya classiques useront fréquemment : car le mot mithunā évoque aussi l’idée du masculin et du féminin (éventuellement opposé au féminin seul). On voit donc qu’il y a des liens assez subtiles entre mithunā d’une part, la racine mith- et l’adverbe mithāḥ de l’autre.

Notes annexes. — 1. Dans dyāvā报业thivā, la féminité du premier élément n’est acquise que secondairement, par le fait que le composé dans son entier se trouvait être obligatoirement féminin. L’apposition de mātārā (ou svāsārā) n’a pas de signification à cet égard, mātārā au moins pouvant être un « duel elliptique » (d’ailleurs le mot est occasionnellement masculin, I.140, 3). Il faut relever toutefois que le thème dyāvadyā est de temps en temps féminin, non seulement dans le duel elliptique dyāvā (ce qui se comprend de soi), mais dans quelques passages où figurent dyāuḥ, dyām, dyāvah : soit par contamination de Prthivī voisin, soit par prévalence du concept d’Aditi (X.63, 3; cf. l’association dyauṛ āditiḥ par ex. V.59, 8), soit enfin quand dyāvadyā signifie (ou : signifie aussi) « jour », acception pour laquelle le genre masculin est d’ailleurs également attesté. Dyām utēmām repose évidemment sur prthivāṃ ṣdyāṃ utēmāṃ. Geldner ad IX.96, 3. Il se peut néanmoins qu’une certaine tendance au genre féminin ait été présente dès l’origine. — De la valeur féminine du composé dyāvā报业thivā émane la féminisation secondaire de rōdasi, qui a toutes chances de s’être substitué à un ancien neutre *rōdas(i).

### 24. *jāmi*

Intermédiaire entre adjectif et substantif (cette catégorisation est souvent sans valeur en védique), le mot *jāmi* désigne le « consanguin », le parent par la naissance (*jā*). Mais assez rarement il est dit que tel être serait le *jō* de tel autre : la consanguinité affirmée par *jō* est ou bien posée à l'état absolu, ou à entendre (au pluriel) comme valant à l'intérieur d'un groupe ; autrement dit c'est la notion de « frère » ou « sœur ». Bien que le mot soit indifférent au genre, l'aspect féminin domine, simplement parce que les emplois figurés auxquels s'applique *jō* de préférence reposent sur des valeurs féminines, comme sont féminines dans le RV. la majorité des notions « sous-entendues ». De fait, *jō* avoirs *svāsṛ*, dont il est une simple variante I.65, 7 ; 123, 5 (!l'Aurore comme « sœur de Varuṇa ») ; 185, 5 III.1, 11 IX.72, 3. L'acte interdit entre *jē* est l'acte charnel, ce qu'on appelle précisément *ājāmi* V.19, 4 X.10, 10 : c'est cela qui caractérise le *jāmitva* et l'oppose au *mithunātvā*, au couple sexué, cf. X.10, 9 : il est vrai que le Ciel et la Terre qui sont *jō* (frère et sœur) sont appelés aussi *mithunā* I.159, 4, mais ceci est dû à la valeur flottante de ce dernier terme.

L'acception plurielle de *jō* ressort de I.23, 16, où les Rivières sont dites « mères des prêtres, sœurs (entre elles) »; IX.72, 3 (dit des doigts de l'officiant, occupés au soma, cf. ci-après ; ces doigts étant en ce passage dénommés « parents [deux à deux, c'est-à-dire pairs et impairs] », *dvayibhiḥ… jāmibhiḥ*); X.92, 10, où les « frères en soma », *somājāmi*, sont dits *somyāḥ*, Geldner ad X.92, 10 ; X.55, 4, où les Aurores sont « sœurs » entre elles, etc.

La préférence donnée au féminin est nette dans III.31, 2, où *jō* vise la « sœur » en tant que privée d'héritage, ou bien dans IX.96, 22, décrivant le soma qui marche (tel un amant) « vers la sœur de son ami ». Il est vrai qu'Agni, en plusieurs endroits, est appelé lui aussi un *jō*, c'est-à-dire « parent » (des humains) ; parfois c'est Indra, lequel est *devājāmi* ; le « monde frère », *jāmi lokā* III.2, 9, est une périphrase pour le Ciel, *jō* de la Terre (1). Ailleurs, *jō* désigne les doigts, entités féminines (ainsi au Livre IX), ceux de l'opérateur du soma (comme nous l'avons vu), qui sont attelés à une tâche commune. On les appelle les « sœurs de Trita » IX.37, 4, les « sœurs des Hotr » (les *saptājāmi*) IX.10, 7. Plus souvent, les *jō* sont les discours, les penseurs poétiques, au nombre de sept parce qu'ils sont censés émaner des

---

1. Au v. X.21, 8 les *jō* doivent être des entités féminines, les « co-épouses d'Agni » ou plantes (Geldner ad loc.).
sept officiants IX. 8, 4 et passim (également un trait du Livre IX). C'est là le jargon semi-ésotérique du mandala sémique. L'assimilation n'est pas achevée au v. VIII. 12, 31 où le poème en l'honneur d'Indra est comparé à une « sœur » qui conduit les pas du dieu vers le sacrifice. De là vient l'idée que le «sentiment de parenté » (Geldner) entre les Marut est dû à leur amour pour l'hymne (I. 166, 13); que le chant est devajāmi (VII. 23, 2) « parent des dieux ». Il y a dans jō la double notation d'une association « fratrielle » et d'une parenté génétique. On peut hésiter pour III. 57, 3 entre « coulées de graisse » et « paroles »; les passages précédents nous orientent vers cette seconde acception.

Il y a une idée voisine, mais plus générale, celle d'une « connexion intime », dans des passages où il est question de « paroles jō », jāmi brāhmāni VII. 72, 3, ou d' « armes jō » VIII. 6, 3 X. 8, 7 : ces armes n'étant autres que les paroles, ce sont les armes dont dispose le prêtre ou le barde, comme le kyatriya a son arc et ses flèches. Le contexte indique qu'il s'agit du trésor de poèmes conservés dans telle ou telle famille, autrement dit jō en vient à signifier « traditionnel », et le mot alterner avec pītrya X. 8, 8. Unissant des notions déjà vues, l' « arc jō » de VIII. 72, 4 est à la fois Agni lui-même (comme déclencheur de la parole) et le « mot » (cf. les « similitudes amies » du poète français).

L'idée sexuelle est, on l'a rappelé, distincte de jō, quoique associée à ce mot dans le mythe Yama-Yami qui combine la sororité et la conjugalité; la mixture de soma et des ingrédients VIII. 72, 14 n'est pas conçue comme sexuelle puisqu'elle accompagne de la comparaison « comme les veaux avec leurs mères », mais on a inversion IX. 101, 14 et, de façon moins distinctive (les doigts s'unissant à Yoma-l'époux) IX. 65, 1 et peut-être 89, 4.

D'une manière plus large, jō est le « parent » opposé à l'étranger, lequel porte uniformément le titre purement négatif d'ofjāmi ; une fois se trouve l'opposition jō jījāmi, ce dernier étant le « faux ou mauvais parent ».

La valeur génétique est assurée, sur le plan mythico-cosmique, au v. III. 54, 9 où jō concerne la « parenté » de l'homme avec le grand Aieul; au X. 10, 4 il s'agit de la parenté de Yama et Yami avec le Gandharva et l'Apsaras (1).

25. Mitrā

Mitrā est à la fois le nom du dieu et celui de l'« ami ». Si l'on se fait à Gr., le sens d'« amitié » ou plus exactement « alliance », présumablement au neutre, se limiterait à deux passages du Livre X (54, 14 avec kr- et 108, 3 avec dhā-); il serait donc secondaire. Il n'en est rien. Cette acception existe

(1) Jījāmi n'a rien à voir avec (ni)jāmi et désigne une articulation du corps comme « junella » : vi figure ici au sens de deh, comme dans vipatātā et peut-être dans vidradhā vīpatāt vīvāri vṛddha, où toutefois ce serait abuser de l'obscurité de ces mots que d'y imposer un vi = deh. — Sajātā sajātya répond à jō X. 64, 13 et s'oppose à jūd (connaissance) ou « parent » non consanguin I. 109, 1; il répond à πiτ II. 54, 16; les autres attestations sont mal déterminables. Noter que jūdāti, au moins en un passage (X. 117, 9), est bien le « parent par consanguinité ».
d’abord à la base des composés mitrádhita et odhiti (où l’on reconnaît la jonction typique mitrám dhá- « conclure alliance », qui le cas échéant se présente avec mitrá « ami », ainsi II.1, 3) ainsi que hitámmitra (1), à la base de dérivés comme mitráyú, mitrin, mitrígya, mitryá, mitréru. Mais encore il existe des formules analytiques, qui ne sont nullement limitées au Livre X, où mgré est « alliance » : mitrágyám... dhéṣṭhaḥ 1.170, 5, dhatta... mitrám IV.33, 10, yatháktám... mitrám VII.18, 10, mitré hiét (comme hitámmitra déjà cité) X.132, 5, mitrám... súdhán 1.96, 1, mitrám prá mináti IX.97, 30, peut-être janéyan mitrám X. 8, 4. On a donc une situation proche de celle de výtrá où le sens premier est « résistance », littéralement « obstruction »; où, en revanche, il manque entre l’abstrait et le nom propre le sens intermédiaire « qui obstrue ».

Mitrá est donc « alliance, pacte » plutôt que simple amitié. L’amitié elle-même y est figurée comme un pacte, avec l’image des sept pas X.8, 4; pacte avec un roi IX.97, 30. On retrouve une tendance analogue avec le mitrá agentis, ainsi X.27, 12 où il s’agit d’une femme qui se cherche un « époux » parmi le peuple (ci-dessus p. 35). Le lien entre mitrá et jána, que nous avons déjà relevé loc. cit., se présente, soit pour fournir le sens de Volksfreund VIII.23, 8, soit associé à l’idée de mariage X. 68, 2 (Geldner, qui sans doute avec raison traduit jáne mitró ná dámpati anakti « il consacre [leur union] comme l’homme de confiance [celle de] deux époux »). L’idée d’alliance en cas de danger extérieur est marquée 1.129, 10 « que la Force accompagne Indra comme un allié pour un secours puissant » mahímé saksás āvase mahé mitrám návase. L’expression mitró ná súdhitaḥ signifie sans doute « bien reçu comme un ami » (Geldner ad IV.6, 7 V.3, 2 et ailleurs), mais le sens de base doit tenir compte de la présence de la racine dhá- et se laissera restituer étymologiquement comme suit : « lui avec qui l’alliance (singulièremènt, l’alliance matrimoniale) a été heureusement conclue » (2).

Un passage du RV. montre une étape transitoire entre « alliance » et « allié » : il est question (X.89, 8) des « gens qui enfreignent les institutions de Varúpa et de Mitra, comme (on enfreint) yúṣyaḥ (ná)... mitrám » : s’il n’y avait que mitrá, on traduirait « une alliance (privée) »; la coexistence de yúṣ obligé à rendre « comme (on traitait) un ami allié ».

Bref, mitrá « ami » nous semble clairement sortir de mitrá « alliance », en dépit des proportions numériques. Et c’est du sens d’« ami » que sort à son tour « le dieu Mitra », comme « le démon Výtrá » sort de výtrá « ennemi ». En nombre de passages, les deux valeurs sont confondues, sans doute à dessein, pour créer une surimposition. Mitra-amé est la qualification privilégiée d’Agni : Agni est mitrá, c’est-à-dire est un « ami » (des dieux ou des humains, — la

(1) Éventuellement aussi mitrákrú si le sens est bien « qui détruit le pacte » (Geldner) et mitrámahás « dont la puissance est faite d’amitié », c’est-à-dire de sa qualité d’ami (épitthète d’Agni, le mitrá par excellence, comme nous allons voir).

(2) Mitrá est ainsi très voisin d’aryámán qui, on le sait, est en liaison étroite avec le mariage, au sens probable de « prétendant » (Geldner ad V.3, 2; 85, 7 reste une valeur plus générale). Aryámán a affaire avec la maison, le foyer domestique, comme mitrá avec la tribu (jána). Quant à sákáti, c’est l’ami en tant qu’associé (à quelqu’un ou à quelque tâche, régime instrum. ou gén., alors que mitrá est d’ordinaire sans régime, l’ami in abstracto).

Noter que les composés (à part le pseudo-composé mitarājānā varaṇā V.62, 3 qui est pour *mitrāvaruṇa rājānā) reposent sur mitrā « ami » (ou « amitié »), non sur Mitra nom propre.

26. dhiṣānā

On a écrit beaucoup sur ce mot, avant et depuis l’époque où Johansson, en 1919, lui a eu consacré une monographie développée. Conformément à l’esprit du temps, Johansson y reconnaissait une divinité de la fécondité et de la végétation. En fait, il n’y a qu’un petit nombre de passages attestant un lien entre dhō et les eaux ou les plantes, et là même une interprétation différente est plus plausible.

Allons tout de suite aux (rares) endroits d’où l’on peut extraire un enseignement positif. Au v. III.32, 14, le poète dit « je louerai Indra, quand la dhō m’aura saisi (viveṣa), m’aura engendré (jājāna) ». On peut joindre à ce passage le v. VI.11, 3 « quand l’orateur parle d’une tonalité mélodieuse, alors la dhō se dispose à mettre en branle le sacrifice », dhānyā cīd dhī tvē dhiṣānā vāṣṭi prā devaṁ jānma ghatē yājadhīyai. La dhō apparaît ici comme une force, une impulsion qui rend le poète apte à créer son œuvre. C’est donc l’inspiration poétique. Si l’on suit cette donnée, l’explication étymologique devient claire : dhiṣānā élargit un ancien dhīṣ (à travers un intermédiaire *dhiṣan, thème archaïque en -an), comme on a pītanā/pitī, yoṣānā/ yogā (yōsan), vadhānā/pādhar, kanyānā/kanyan (cf. kāṃn-ā), daṃsānā/ dāyus, hasanā/has. En fait, dhīṣ est attesté I.173, 8 « quand tu visites le commun des hommes et les patrons eux-mêmes par l’inspiration... », sūrīns cīd yādi vēṣi jānān.

Dhiṣānā avoisine dhī « poème » I.102, 1 « je t’apporte ce poème, une fois

que la dhó a été ointe (c'est-à-dire a marqué son onction, sa beauté) sur le chant de ce (prêtre), imáṃ te ilhiyam prá bharc... asyá stotré dhíśaña já tata añjé.

Au v. III.2, 1, la dhó est le poème lui-même : « nous créons pour Agni une œuvre poétique, clarifiée comme le beurre fondu ». Même évolution de sens pour vip, mati, dhí, dhúti, manñiṣā et autres.

Il nous faut maintenant accomoder cette valeur aux passages qui, pris par eux-mêmes, ne comportent pas de démonstration. La dhó est (personnifiée ou non) une force poussant le poète ou le dieu à agir. Elle est la génitrice de richesses, que le poète cherche à persuader X.35, 7. La richesse est en connexion, en plusieurs points, avec dhó : c'est la dhó qui dispose Váyu pour la richesse VII.90, 3, qui est elle-même la « riche » ou l'« enricchissante » (dhányā) V.41, 8 VI.11, 3. Rien de surprenant, l'inspiration étant un don qui ouvre au poète l'accès à la prospérité, selon les vues communes du Veda. On invoque donc dhó « pour le gain » (sáti) III.56, 6 ; elle « destine » Indra au gain VI.19, 2, distribue les prix (vája) III.49, 4, fixe le breuvage (pítt) IV.34, 1 (pourboire). De manière plus générale, c'est elle qui aiguise la force d'Indra, son impetus, son pouvoir spirituel (krátu) VIII.15, 7, qui le pousse à détruire Vítra III.31, 13. Elle presse le soma pour les dieux I.109, 4 ; « la grande dhó, est-il dit I.102, 7, t'a rendu brillant » (tel est le sens probable de titíja, entendez : brillant en compétition). « La grande dhó aspire au soma » X.96, 10. Tous ces passages qui, en euxmêmes, n'ont pas beaucoup de signification, viennent pour ainsi dire commenter le sens d'inspiration », dès lors que ce sens a été bien établi.

En deux endroits (seulement !) il y a un lien entre les eaux et dhó : « elles contractent alliance », est-il dit I.96, 1, idée assez banale selon laquelle les eaux (auxiliaires des rites) et l'inspiration coopèrent pour le sacrifice. Il n'y a rien là d'un Vegetationszauber. Au v. V.41, 8 (déjà cité), dhó est invoquée, parmi les entités factrices de bienfait pour l'homme, avec les arbres et les plantes, mais aussi avec Vástospati et Tvastr. Au v. X.30, 6 dhó est mentionnée à côté des Adhvaryu et des eaux. Enfin le v. IX.59, 2 s'adresse au soma : « clarifie-toi pour les eaux, les plantes, les dhó ! ». On n'a aucune difficulté à rendre ce pluriel par « pour les (différentes) sortes d'inspiration » ou bien « pour les produits de l'inspiration ». Autre exemple du pluriel IV.36, 8 où l'on dit des Ûbhu (en traduisant librement) « prenant la poésie pour matière première, Û Ûbhù, charpentiers-nous toutes les jouissances humaines, le gain le plus haut, (le gain) brillant, à l'élan puissant, la richesse, la jeunesse ! » yúyám asmábhyaṃ dhiṣāṇābhhyas pāri... víśvā nárayāni bhójanā/ dyumántaṃ vájaṃ víśaṣuṣnam uttamam ā no rayim rbhavaś takṣatā váyah. L'inspiration est à l'origine de tous les avantages matériels. Geldner propose comme alternative de voir dans dhó pluriel une expression pour « tous les mondes » : ce serait alors une pluralisation du concept duel (v. ci-dessous), mais l'hypothèse a moins de vraisemblance.

Troisième et dernier cas du pluriel : V.69, 2 où les trois dhó sont, ou bien des vaches mythiques, féconées par les taureaux divins, ou « les trois mondes » (sic Sây., cf. Geldner ad loc.). Nous préférons la première interprétation : les vaches sont volontiers le symbole du pouvoir poétique.
ÉTUDES SUR LE VOCABULAIRE DU RGVEDA

Restent quelques passages un peu plus éloignés du sens de base : au v. I.22, 10, dhō figure parmi d'autres « épouses des dieux », avec hōtra, bhāratī, éventuellement vārūtri. Au v. I.109, 3, il est dit que les pierres à presser le soma sont « dans le sein de dhō ». D'une manière générale, dhō est en liaison avec les rites : l'expression « du sein de dhō » reparaît X.17, 12 et, côte à côte (comme aussi X.30, 6 précité) « de(s mains de) l'adhyaryu », « hors du tamis » (à propos d'une goutte de soma qui tombe) : ici le mot dhō est conçu comme le lieu où se passe l'acte de pressurer (Śay.) ou comme la vedī même. Mais c'est là une acceptation secondaire : l'inspiration poétique s'est concrétisée en objet ou instrument du rituel.

Au duel, dhō désigne indiscutablement le couple Ciel-Terre. Dans les versets I.160, 1 VI.50, 3 et 70, 3, la mention « ciel et terre » est formulée contiguëment, si bien qu'en ces passages il se peut que dhō conserve son sens premier «les deux (puissances) inspiratrices ». Aux v. VIII.61, 2 X.44, 8, dhō figure seul au sens de dydvārpthīvī. Ce fait ne doit pas nous porter à mettre en doute les conclusions qu'impose l'examen de dhō singulier. Il arrive que des noms duels, désignant «ciel et terre », se fondent sur des notions qui, au singulier, avaient une valeur toute différente. On conçoit certes que pājjas «masse » ait pu aborder, au duel, à cette signification ; de même rājas «vapeur » (?) ou «(espace) sombre ». Mais kṣoqi, qui paraît avoir signifié «groupe des assistants» (? Cf. Neisser s. u.), camu comme n. d'un récipient, pūramādi «abondance », krindas « cri de guerre » sont inattendus comme dénominations duelles du ciel et de la terre ; de même rōdas, dont il est vrai le sens primitif (nt. sing. *rōdas?) est mal restitué. Pūramādi est intéressant dans ce cadre, parce que le terme (comme on l'a vu p. 7) concerne aussi l'inspiration, envisagée comme «plénitude spirituelle ». L'aboutissement, au duel, a été similaire à celui de dhō.

Dhiṣāṇā apparait fortement détérioré dans l'AV., en tant qu'épithète (masculine !) de démons, au sens indéterminable. Mais, à l'endroit correspondant, la version kasmiriemme a dhiṣāṇā (fém.) II.14, 1 avec le sens possible de « foyer » (Bloomfield), lequel remonte à l'expression gved. dhiṣāṇāyā upāśthe (précitée) entendue comme «au sein du lieu sacré ».

Secondaires et artificiellement déduites du RV. sont les significations :

a) connaissance, intelligence, dans VarBS. et BhagP. (aussi comme adjectif, « intelligent »), aux genres masculin ou neutre; b) résidence, séjour, BhagP.

(1) L'apax dhīṣayint (dans dhigē dhiṣayāntah) IV.21, 6 doit signifier «ceux qui sont inspirés par l'inspiration ». C'est là un dénominatif qui se trouve par rapport à dhō dans la même relation que kṛpāṇa, turīya, bhūraṇa, sarāṇi (toutes formations plus ou moins archaïques, BSL. 37 p. 17) par rapport à kṛpasyāti, turanyāti, bhūranyāti, saranyāti.

De manière analogue, le désidentatif dīdhiṣ(a) — auquel se réfère en dernière analyse le mot dhiṣāṇa — signifie « qui recherche », dit des pensées, I.71, 3 X.114, 1 (passage où figure avegeam comme verbe principal, de même qu'on avait dhigē vēgi I.178, 3 précité) ; il faut traduire en conséquence «(les dieux) qui se sont emparés du haut céleste, y aspirant ». Enfin I.132, 3 «les pensées cherchent à fixer leur résidence en Indra », Indra okyām didhiṣanta dhiṣayāb.

Dhiṣyga s'entend, de la manière la plus naturelle, de Vāc ou des Aśvin (comme dieux « producteurs ») « apér(s) à (créer) l'œuvre poétique ». Le sens de « foyer », au féminin plur. IV.3, 6, est certainement secondaire.
27. tap- et tápas

Tap- est « brûler », dit du feu, du soleil. Le terme sert notamment à désigner l'ennemi, le démon que brûle Agni ; l'arme du dieu est « brûlante », c'est la brûlure même (tápiṣ); l'arc parent (jāmi... dhānus) qu'on a fait brûler ou chauffer VIII. 72, 4 n'est autre qu'Agni (Geldner ad loc.) 1. 

Au v. X. 27, 23 il est question des « trois Buffles » qui brûlent la terre (Soleil, Vent, Agni selon Geldner) ; au v. I.164, 13, de l'essieu qui chauffe; en plusieurs points, du īharmā ou récipient mis au feu ; III. 53, 22, l'ennemi qu'on brûle est comparé à la hache qu'on échauffe (pour l'ordalie ?). 

Au lig., « je veux mourir aujourd'hui même si j'ai brûlé la vie d'un homme » VII. 104, 15 adyā mṛtya... yādī... āyus tātāpa pāṛusasya. Sur un autre plan : le soma « éclaire » les ténèbres par la lumière IX. 108, 12 (pratīpiṇa) ; le cri des Aṅgiras a incendié les mondes III. 31, 10 (vi... atapat ). 

Enfin la douleur est une brûlure, qu'elle soit physique I. 105, 8 ou, plus souvent, morale : douleur de l'épouse délaissée (tāpyate) X. 34, 10, de Purūravas délaissé (id.) X. 95, 17, du joueur malchanceux (avec l'idée assez nette du « remords ») (tātāpa) X. 34, 11 — les dés eux-mêmes brûlent (tāpana), ibid. 7, au double sens ; enfin « les mauvaises nocivités de l'art (l'ennemi ou le concurrent du chantre) me tourmentent » VI. 59, 8, tāpante māghā aryō ārātyaḥ. 

Tout se déduit donc directement de l'idée de « brûlure », dans la racine tap- et ses dérivés nominaux (le cas de tápas étant réservé). On peut hésiter sur le sens exact d'un passage de la fin du 10e Livre où paritāpya figure à côté de tápas : le poète (167, 1) célèbre Indra, « tu as vaincu le soleil », faut-il ajouter « par l'ascèse que tu as pratiquée » ? comme le propose dubitativement Geldner. N'est-ce pas plutôt « tu as vaincu (l'éclat du) soleil par ton propre éclat » ? Ce serait en effet le seul exemple d' « ascèse » pour la racine tap-, sens ici peu vraisemblable (à propos d'Indra), alors que justement la conquête du soleil fait penser à un tápas « éclat » plus qu'à toute autre valeur. Il est peu probable que l'adorateur d'Agni qui « se laisse chauffer la tête » (et apporte du combustible) IV. 2, 6 se livre à une pratique ascétique : il risque seulement la brûlure dans son zèle à bien entretenir le Feu rituel (tātāpte mūr-dhānam), cf. IV. 12, 2. 


Dans VI-VII, le sens est en harmonie avec celui de la racine verbale, c'est la « brûlure » causée à l'ennemi. C'est aussi cette valeur que rend le Livre X dans une partie des cas : ainsi 83, 2 et 3 où l'on voit Manyu, la « fureur » guerrière, s'associer au tápas pour détruire l'ennemi. La parole est aussi une arme brûlante, cf. āgnitāpyah arkaḥ X. 68, 6 « avec les hymnes (magiques) 

1) Tāpus est partout substantif, bien que l'opposition tápuṣā cakriyā « avec (cette) arme brûlante (qu'est) la roue (du char) » II. 34, 9 puisse servir de transition à un emploi adjectif connu pour tápu et tápuṣi ; Geldner a déjà éliminé l'interprétation adjective pour II. 30, 4 VI. 52, 2.
brûlant de feu», hymnes proclamés par Brhaspati qui est lui-même un *tapana* II.23, 4 : Gellner compare les expressions *arkasoka* et *svayadhir arkaih* (ad VI.4, 7). Il se peut que les allusions à l'arme «brûlante» d'Agni, y compris celle à l'arc VIII.72, 4, impliquent en partie ce double sens. — L'acception «tourment moral» est présente au v. VII.82, 7.

Au Livre X et dans les Vâl. apparaissent des nuances nouvelles :

a) Le *tâpas* cosmique est évidemment une «chaleur» grâce à laquelle est issu le Principe initial, chaleur d'une sorte de «couvaison». Que l'idée soit bien celle-là s'avère à l'épithète *abhiddha* qui figure en contexte analogue X.190, 1. Le *tâpas* cosmique est associé à l'Océan, à Matsariśvan, etc. X. 109, 1.

b) On est d'abord tenté de voir un prolongement de la notion «cosmique» dans le *tâpas* figurant pour associé du Satya et de la Śraddhā X.113, 2; mais cette énumération même nous incite à chercher une valeur plus spirituelle. Il s'agit d'un état dans lequel doit être le sacrifiant, d'une préparation mentale, d'un «échauffement», qui n'est pas nécessairement une «ascèse» avec ce que tout ce terme implique. Plutôt un état préparant une intuition, comme Vâl. 11, 6 où le poète affirme qu'il a «vu» grâce au *tv* le don de l'inspiration poétique que firent Indra et Varuṇa aux premiers Sages, *yāni sthānāny asjānta* [lire *ās*] *dhīra yaśīnaś tanvāndas tāpasābhy āpaśyam*.

C'est aussi une préparation mentale que constate chez l'époux l'épouse désirant de progéniture X.183,1, quand elle observe qu'il est «né au *tâpas*», qu'il a été «rendu puissant par le *tv*» : grâce aux énergies accumulées par le *tv*, il sera en mesure de procréer. Le terme fait écho à *śrānta*, *śram-*, employés dans l'hymne parallèle I.179 (Agastya et Lopāmudrā), de même qu'on a les formules enchaînées *śnam-tap-* dans les Br. On est déjà là dans une ambiance pré-ascétique, de même aussi dans l'hymne d'allure très moderne X.154 décrivant les «pères possédant le *tv*» et les *ṭi* «nés du *tv*», au cours d'une évocation des Morts (1).

28. *śam-*

La racine a un sens général, désignant l'activité déployée au service du rite, l'exercice actif et sans doute particulièrement «zélé» du culte. L'idée de «peine» est dans l'ambiance du terme, puisque le *śasamānā*, c'est-à-dire l'officiant qui s'applique avec zèle, est caractérisé par le *śvēda*, la «sueur» I.86, 8; cf. aussi, moins directement, l'expression *śīvidāna* V.42, 10 : «suer»

(1) *Śram-* est «être fatigué» ou «se fatiguer». Il se dit en particulier de la peine physique que prend le presserou de soma IV.12, 2 et passim. Au v. X.114, 10, *śāmasya dāyām* et *bhājanty ebhayah* il s'agit des prêtres qui sont cenés — par une sorte d'allégorie (Gellner) — «se partager l'héritage de la peine» qu'ils ont prise en sacrifiant, héritage qui est la récompense même les attendant «dans la demeure de Yama». Inversement, au v. X.94, 11, les pierres pressurées sont «infatigables», comme Agni et autres.
ne suffit pas pour se faire pardonner la critique du zèle du (vrai) zélateur, yō vah śāmīṃ śaśamāṇasya nīndāt tuchyāṃ kāṃn karate sīśvīdānīḥ.

Le terme śam- figure à côté de yaj- VI.1, 9; 3, 2; ou bien de su-, le couple śaśamāṇa-/sunuvānt équivalent à yājamāna/sunuvānt. Le verbe afférent au dérivé śāmī est viṣ- I.110, 4, lequel éveille également la notion d’un « travail » actif. Il ne demeure plus que cette notion de « travail » dans l’expression itēna devāḥ savītṛ śaṃayate VIII.86, 5 « le dieu Savītṛ agit par le Ṛta » : le Ṛta étant l’instrument de l’acte cosmico-moral.

En un passage au moins, śam- (à l’aroriste āśamiṣṭhāḥ) paraît avoir un sens un peu différent. Il se dit de la victime animale (en l’occurrence Śunahśepsa) qui « est disposée » (entendez : pour le sacrifice) V.2, 7; de manière moins claire, śaśamāṇa I.24, 4 se dit de Bhaga tenant les bienfaits à la disposition de l’homme; équivalent du lat. paratus, selon Geldner.

C’est cette nuance qui est à la base du dérivé agentis śaṃitṛ. Śaṃitṛ a déjà dans le RV. l’acception restreinte de « préparateur » de la viande sacrificielle, puisqu’il figure dans trois hymnes Āpṛi où il y a une allusion évidente au sacrifice animal : le contexte est analogue à celui de l’aroriste āśamiṣṭhāḥ ci-dessus. Mais un quatrième passage montre qu’il s’agit d’une spécialisation sémantique : là (V.43, 4) śaṃitṛ se trouve appliqué aux doigts de l’officier et de ses bras qui sont « les deux ṣo » du soma, c’est-à-dire les deux opérateurs.

La śāmī est l’activité rituelle conçue comme une efficience ou une condition d’efficience. C’est śāmbohiḥ « grâce à ces qualités d’efficience » que, par exemple, les Ṛbhu ont accédé au sacrifice, c’est-à-dire qu’ils ont obtenu le privilège de sacrificer (sur le plan divin).

On a tenté de joindre phonétiquement śam- et śim-, ce dernier attesté dans l’hapax śimyā (instruct.) et dans le dérivé śimīvant. Śimīvant éveille avant tout l’image de la violence, c’est par ex. l’épithète des « impétrieux » Marut, dont l’éléa est comparé V.56, 3 à celui de l’ours. La question est de savoir si śimyā (I.151, 1) pourrait servir d’intermédiaire, avec le sens de « zèle fougneux, fougne »? Geldner traduit de fait « avec zèle »; d’autre part le voisinage de gōṣu gauḍāvaḥ et les conquérants de vaches, dans les (combats pour les) vaches rappelle l’ambiance de śimīvant. Il paraît malaisé de décliner, encore que le rapprochement de śimyā, ibid. 3, et de hōtrayā, évoque la juxtaposition de base śam-/yaj-, ce qui incline nettement vers le sens de « effringer Dienst »[1].

---

[1] L’adverbe itthā accompagne trois fois la racine śam-, I.24, 4 IV.41, 3 VIII.101, 1. Il faut traduire, non pas faiblement « ainsi, de cette manière », mais « d’une manière correcte, selon les règles ». C’est en somme la valeur renforcée du démonstratif adverbiai, telle qu’on la trouve ailleurs dans itthā, ainsi que dans addhā, iti, itthā, itd(it)i) (p. 23) (qui va de manière exemplaire), evam (dans yā evam veda AV. « qui suit du savoir absolu »). Ce itthā est renforcé par l’adverbe jihāk VIII.101, 1 et remplacé par (la forme verbale) jihāt VI. 2, 4 (sur laquelle v. Oldenberg Noten ad loc.).

Reste la question irritante du passage sémantique de « prendre de la peint » à « être calme ou satisfait, se reposer, cesser ». Il est facile d’imaginer un intermédiaire « se fatiguer », qui de fait paraît attesté dans la prose ancienne. L’évolution menant à un véritable retournement de sens, n’est pas sans analogues en skt. Néanmoins elle demeure surprenante. Peut-être faut-il faire état des Reimworthbildungen śam- et rau-, qui ont pu peser sur l’orientation prise par śam-. Thieme (Origes 6 p. 398) n’hésite pas à instituer le sens de « se reposer » pour śam- (jaśamāṇa) dès le RV., ce qui supprimerait toute difficulté.
29. *ram-*

*Ram-* signifie très distinctement «s'arrêter», dit du vent dans son élan, des eaux dans leur course, des montagnes, jadis mobiles, que le dieu «a fait s'arrêter» à l'origine des temps. Sur un plan à peine plus figuré, des Marut qu'«arrête» la prière humaine (il survit là l'image de la nature déchaînée), ainsi I.165, 2 V.52, 13. Inversement, les Marut «arrêtent» (même) le «rapide» (tūrām... rāmayanti) VII.56, 19, de même qu'à l'inverse, au vers suivant, «ils excitent le lent». La terre elle aussi, aux origines, a été «arrêtée» par le dieu yaustrājī, c'est-à-dire à l'aide de freins, de «machines freinantes» X.149, 1. Enfin l'arme de jet de Varuṇa et d'Indra, elle non plus, «ne s'arrête pas» («pour interroger, rappeler, s'entretenir») VIII.101, 4.

Trois cas méritent quelque attention, qui ont ceci de commun que le régime est au locatif (1). Doit-on y reconnaître un autre sens? Le poète conseille au joueur d'abandonner sa passion, «ne joue plus avec les dés, cultive ton champ, vittē ramasya» X.34, 13, évidemment «arrête-toi, (repose-toi) sur ton acquêt!», d'où : «satisfais t'en!», mais l'idée de contentement est secondaire. En deuxième lieu : la femme profère une conjuration contre sa rivale, «je ne prononce pas son nom; il (l'époux) ne s'attache pas à cette femme», nō asmin ramate jāne X.145, 4; on pourrait entendre aussi : elle ne s'attache pas ou ne séjourne pas davantage à (=aujourd'hui) cet homme : ici encore, l'idée de «trouver plaisir» est à portée de main, on ne peut être sûr qu'elle s'impose pour sens direct du passage. Enfin bhūvad viśveṣu kāyuṣeṣu rāntā IX.92, 3 «le soma a son séjour dans tous les poèmes» : son séjour et, comme de juste, sa satisfaction. Mais rien n'empêche de relier ce dérivé rānty à la racine rav-, qui donne déjà rānty, rāntyya et comporte le doublet rāṇītr avec le locatif pour désigner Indra qui «se plait (aux jus pressurés)». Ce n'est pas un hasard (laissant de côté ce rānty) si les deux exemples ambigus de ram- sont au Livre X, préaladant ainsi à l'emploi post-gvéd. si commun «se réjouir», avec amorce de la nuance «sexuelle» dans la formule asmin ramate jāne ci-dessus citée. Il y a peut-être eu une influence de la racine rav- sur l'orientation sémantique de ram-.

Note sur rāṇa. — A côté de rāṇ (forme rare, à certains égards même suspecte), il existe un dérivé thématique plus commun rāṇa au sens de «joie», qui se dit spécialement des sentiments procurés par l'absorption du soma. Comme les deux caractéristiques d'Indra sont celles a) d'un buveur de soma, et b) d'un guerrier, et que ces deux traits sont en étroite corrélation, rāṇa prend assez naturellement le sens de «combat», dès lors qu'est mis en relief le contexte guerrier. Il ne semble pas nécessaire de restituer avec Geldner l'intermédiaire «Kampflust» — simple artifice qu'autorise la

(1) Il faudrait y ajouter nī-ram- en deux endroits où le sens est évidemment «faire se reposer (un ennemi) dans les fers, mettre aux fers», ce qui n'est pas loin de «arrêter» (comme nous disons) I.56, 3; et d'autre part, «maintenir (le dieu) dans le soma» X.42, 1, c'est-à-dire l'amener à fixer ou prolonger son séjour au lieu même du sacrifice.
structure synthétique de l'allemand —; on admettra seulement que les deux sens ont pu se superposer quelque temps, avant de se suppléer l'un l'autre.

Au v. X.112, 10 le sens de « joie, manifestation de joie » est patent, mais celui de « combat » est plausible pour l'épithète (d'Indra) toute voisine rañakṣi (1).

30. Dérivés de hu- et de hū-

Il importe de savoir s'il existe des dérivés de hū- à forme ho-, car alors on pourra indifféremment rapporter ṭ怀抱, soit à hu- « offrir (en sacrifice) » — comme il est plus naturel —, soit à hū- « appeler, invoquer », comme on a aussi proposé, cf. Minard Trois énigmes 1 p. 123 (§ 346 a).

Il est de fait, tout d'abord, que le neutre ṭ怀抱 n'est pas un dérivé direct du verbe, mais bien plutôt un dérivé secondaire de ṭ怀抱, au sens de « officier du ṭ怀抱 » — ou, par spécialisation : « coupe affectée au ṭ怀抱 », laquelle est le signe de sa fonction — en tous les passages où figure le mot (y compris X. 53, 4 et 5), sauf VII.11, 1 où le mot signifie simplement « sacrifice » et devrait donc être un dérivé primaire. On a parcellièrement potā prāśāstrā nēṣṭrā (alors que brahmān et adhvaryū utilisent des dérivés à vṛddhi initiale et qu'agnīdh présente par contamination à la fois vṛddhi et une finale -ra- ou -tra- dans āgnīdhrā, lire *āgnīdhra ?).

« Sacrifice » est aussi le sens de hōtra féminin. Le hōtra 2 « Anrufung » de Gr. est le plus souvent à ramener à hōtra 1, là notamment où il est question de la ḍsrā personnifiée (à côté de Bhārati et analogues) « le sacrifice des Bharata » (Oldenberg et Geldner ad I.142, 9). Tout au plus admettra-t-on (avec Geldner) pour hōtra X.64, 15 un sens de « Priesteramt » qui coïnciderait avec celui de hōtra neutre, mais le fait est mal démontrable. Restent deux passages : VII.104, 6 où hōtra semble être une apposition à mati « hymne », et Geldner hésite à nouveau entre « sacrifice » et « appel » : il est difficile en effet de décider. Difficile également I.120, 1, début de poème aux Āśvin, kā rādhaḥ dhōṭrāsvinā vām « quelle hō vous avez agréée, o Āśvin ? »
Dans ce passage comme au précédent, on a l'impression que le terme usuel hōtra « sacrifice » est employé lui-même au sens de « composition poétique » : cette bifurcation sémantique serait moins aisément explicable si l'on partait de « appel ». Le voisinage hōtraḥbhīr utā devāhūṣibhiḥ VIII.53, 7 ne doit pas inciter à penser que les deux expressions soient synonymes. Bref, « sacrifice » doit suffire partout. De même pour le (rare) hōman : aussi bien VIII.68, 4 (où la locution est précisément arkāya hōmanī « bei der Darbringung des Liedes », ce qui appuie le hōtra précité) que I.84, 18 ou III.60, 7. De

(1) On peut admettre que raṇā significa « kampfrōh » comme le pose Geldner (dit de soldats, X.115, 4) : mais on fera les mêmes réserves que pour raṇa. Raṇya est également bien proche du rañakṣi ci-dessus cité (X.112, 5). Incertain demeure l'hapax raṣaṇa V. 44, 10 (avec sa finale empruntée à sāvant ?). Le sens de « kampfrōh » pourrait valoir enfin pour la racine raṇ- elle-même I.100, 7. Un rānti « guerrier » n'est pas exclu VII.16, 10 (IX. 102, 5 étant indéterminable). Dans (ā)viraṇa, on peut hésiter entre « cessation de joie » et « cessation de combat » I.174, 8.
mème enfin dans prahōṣé I.150, 2 (infini «pour sacrifier») et analogues (1).

Parmi les thèmes en hav-, Geldner a rapporté tous les emplois de hávana à hū, sans doute avec raison, quoiqu’on puisse hésiter pour quelques-uns (2). Ainsi le partage entre hávana hávana hávānā hávāmin d’une part, havās de l’autre serait sans faille. Dans havya, le ton distingue «breuvage sacrificiel» (oxyton) et «digne d’être invoqué» (paroxyton). Vīhāvyā appartient à hū, non seulement au v. II.18, 7, mais encore I.108, 6, cf. Geldner à ce dernier passage; ainsi le mot s’accorde à tous les exemples du verbe personnel avec vṛt, à l’exception de vṛjāhure. Par ailleurs, il n’y a pas matière à confusion à l’intérieur du verbe personnel.

31. ḫṛd

Chose notable, le sens propre de ḫṛd, «cœur» en tant qu’organe, est absent du RV. ancien (on ne le trouve que dans l’hymne atharvanique X. 103, 12, au pluriel, et, sous la forme du composé ḫṛdrogā «maladie de cœur», dans un hymne également atharvanique du maṇḍala I). Ceci montre à quel point les notions les plus concrètes sont promptes à verser dans les acceptions figuratives (3).

Ḫṛd est essentiellement le domaine où s’élaborent («se façonnent», takṣ-, à la manière d’une construction) les poèmes ou les discours : le stōma, c’est-à-dire précisément le poème charpenté, structuré, est ḫṛdispṛṣ, «qui touche au cœur». Le ḫṛd est le siège de l’inspiration. La poésie vient du cœur. C’est encore dans le cadre des compositions sacrées que fonctionne l’expression ḫṛtsu «par cœur» (comme nous disons aussi), c’est-à-dire «à fond». D’une manière plus large, on applaudit (aux œuvres poétiques) «du fond du cœur» (Ab.).

Plusieurs fois se rencontre l’asyndète ḫṛdā mānasā, ḫṛdē mānase, dans laquelle il faut sans doute entendre par ḫṛd le côté affectif, émotif, et en même temps élémentaire, de l’inspiration; par mānas, l’aspect intellectuel, élaborer. La formule comporte une triplication I.61, 2 ḫṛdā mānasā maniṣā (comme dans certaines formules d’Upaniṣad), sans doute avec une sorte de gradation.

Le «cœur» est un océan spirituel, vers lequel confluent les éléments de la

(1) Pourtant le n. pr. sunāhotra semble indiquer qu’à date préhistorique il a existé un nom hūtā (ou hūtō) tiré de hū, étant donné la présence de la forme analytique sunāḥ hūt-, passim. — Vīhāhotra ne contient rien de plus qu’un hōtā «fonction du hōtā»; sunāhotra est naturellement «sacrifice en commun».

(2) Mais dhāvāna (plur.) paraît devoir signifier «Opferspenden» ou «gaben», y compris (plus nécessairement encore) dans gṛhāvāna. C’est un des cas nombreux où la forme à prêter se dissocie sémantiquement d’avoir l’emploi «simple» corrélatif. De même dhāvān vient du hū- en son sens primaire de «verser»; la dérivation par hū- est ici postérieure au RV.

parole IV. 58, 6; ibid. l’océan (samudrā) est apposé à ḫṛḍ, et au vers préé- dent le même terme a pour épithète ḫṛḍya. Mais l’image comporte un champ plus complexe, car «océan» est aussi le nom magnifié de la cuve à soma où se déversent les eaux et les suc de la liqueur sacrée : c’est cet océan même que représente le «cœur» poétisant.

Même lorsqu’un autre sens est plus apparent, l’idée du «cœur» comme siège d’inspiration garde ses positions : ainsi I. 91, 13 «ṣa soma, demeure en notre cœur!» où d’un côté ḫṛḍ est le réceptacle du buevage, le «ventre» comme nous dirions familièrement, de l’autre est le symbole de la permanence poétique. Les flèches qui frappent au cœur I. 84, 16 sont, sur le plan métaphorique, des flèches véritables; sur le plan réel, les discours qui convainquent ou émeuvent.

Parmi les dons éminents que les dieux ont conférés aux humains (V. 85, 2), Varuṇa a placé le kṛatu «dans les cœurs»; nul doute qu’il ne s’agisse ici, non de la force physique, mais de la faculté poétique (c’est là un sens assez clairement en évidence du mot kṛatu); en effet, dans un autre endroit, les kṛatu et leur activité interne (kṛatīyānti) sont mis en rapport avec le cœur, et le mot kṛatu est précisé par dhīti «la pensée poétique» X. 64, 2.

Au v. IX. 61, 14 le veau qu’élèvent en commun les vaches n’est autre que le soma nourri par les discours des hommes, le soma qui est le «gagnant du cœur» (ḥyānāsānī) d’Indra, buveur de soma; on discerne ici sous l’image la connexion persistante avec la parole.

Les autres nuances de ḫṛḍ sont fort en retrait: la part «émotive» se retrouve dans l’image du «cœur» des époux (hymne nuptial X. 85, 47), du «cœur» de l’époux abandonné qui se tourmente (X. 95, 17 et cf. ibid. 15, les cœurs de hyènes) qui caractérisent les femmes), enfin de l’«étai affectif» (pratiṣṭhā ḫṛḍya) que constituent pour Namuci ses épouses X. 73, 6 (autre Oldenberg et Geldner ad loc.). Dans les exemples précédents, c’est le dérivé ḫṛdaya qui fonctionne. De même dans l’image du «cœur» comme siège de la peur I. 32, 14. Le poète parle du «fils chéri» ḫṛḍyaṃ sūnūm V. 42, 1 et de l’intention sincère qui préside à la śṛddhā X. 151, 4 (ḥṛdayydyākūkīyā).

Notons enfin que ḫṛḍ, en plusieurs passages, s’approche de la notion purement pronominale, à laquelle ont accédé les mots tanā et ātman. Le succès de ces deux mots a sans doute arrêté à cet égard l’évolution d’un terme dont, au surplus, la flexion et le genre grammatical étaient peu favorables pour fournir un pronom. On a ainsi ḫṛḍ au sens de «en eux-mêmes» dans le passage difficile II. 23, 16 «ils affirment la faiblesse des dieux, ils nient (celle qui est) en eux-mêmes» à devānām ēhate vi ṛdya ḫṛḍ (ainsi, à peu près, Geldner; même la traduction toute différente d’Oldenberg Noten ad loc. s’accommoderait de ḫṛḍ au même sens).

32. rājas

Comme on sait, rājas est l’espace en général, ou plutôt l’étendue. Mais souvent avec une dénomination un peu plus précise. L’espace étant conçu comme formé de deux portions, l’une terrestre ou plus sombre, l’autre céleste
ou (plus) lumineuse, rájas s’applique plus particulièrement à la première (mais non nécessairement, cf. l’épithète śuci VI.62, 2). Il s’oppose ainsi à rócana. Mais il ne désigne pas, sans plus, l’espace ténèbreux (souterrain, infernal) : bien plutôt l’espace intermédiaire, l’antáriksha, cf. VIII.57, 3 X. 121, 5. Le duel rájasi peut ou non reposer sur une abréviation de rájas + rócana ; il ne prouve ni n’infirme l’idée que rájas ait été originirement « espace sombre ». On conçoit que plus tard rájas ait désigné la partie trouble (ni lumineuse, ni noire) de la matière, opposée à tāmas et à sattva (ce dernier terme ayant remplacé, pour quelque raison mal déterminable, védique rócana dans la triade des guṇa) (1).

Que rájas, en tout cas, ne suffise pas nécessairement à noter l’« espace sombre », c’est ce qu’indique I.35, 2 ; 4 et 9 (cf. ci-dessous) où figure l’expression kṣyāṇa rájāḥ (aussi VIII.43, 6). Au v. I.6, 10, on voit rájas affublé, d’une part de l’épithète pārthiwa, de l’autre de mahāḥ qui évoque le ciel. Il faut reconnaître pourtant que rájas désigne la face sombre (ou du moins : non éclairée) du soleil, opposée à jyōtis (comme ailleurs, à rócana) X.37, 3. L’expression asūre sūre rájasi X.82, 4 (« espace non ensoleillé et ensoleillé ») montre assez l’extension du terme, comme aussi les abudhñēṣu rájashù où Indra poursuit le Gandhara VIII.77, 5. Il n’y a sans doute pas de précision particulière dans mahō budhñé rájasah le « fond du grand espace » où est né Agni selon IV.1, 11 : ce pourrait être indifféremment le fond des eaux ou du ciel, il y a des points d’attache de part et d’autre. Le dragon qui « siège dans les rō » VII.34, 16 est en même temps situé « au fond des fleuves » : il ne s’ensuit pas que rō signifie ici primairement « ténèbres » ou « eaux », comme y incite la tradition indienne en plusieurs passages ; ce serait de la sémantique par proximité (pratyāsattī).

Dans quelques versets, rō est un espace au contraire limité et spécialisé pour ainsi dire : c’est le parcours des jus de soma qui s’écoulent (svām ā rájāḥ) IX.63, 6 ; des coulées de lait I.166, 3 ou de miel III.62, 16. Il y a d’ailleurs, sous la valeur concrète limitée, une valeur métaphorique illimitée.

Deux attestations sont plus embarrassantes, sans toutefois nous obliger à modifier le sens ainsi acquis : « tu es (ō Agni) le guide du sacrifice, de l’espace (terrestre) » bhūva yajñasya rájasaḥ ca netā X.8, 6 : on peut admettre unzeugma avec Geldner, mais il ne semble pas impossible qu’Agni soit appelé « guide de l’espace », c’est-à-dire, en traduction libre, « à travers l’espace ». Au v. X.75, 7 la Sindhuv (le Fleuve par excellence) est décrite comme « portant autour d’elle territoires et espaces », pārī jrayāṃsi bharate rájāṃsi. Le sens de jrayas est, il est vrai, lui-même incertain : la traduction proposée conviendrait bien à I.140, 9 et n’est contremandée nulle part. La voix moyenne précise que les jrayas et les rajas font partie des circonvolutions du fleuve.

En quelques points de la Saṁhitā, qui du reste se limitent à deux hymnes, Geldner admet pour rō (qu’accompagne l’épithète kṣṇā, comme dans l’acception usuelle) le sens de « poussière », qui serait un développement de l’idée d’« espace sombre ». Ce sens est connu du sanskrit ultérieur. A-t-il droit de

(1) Noter que la racine nuc- figure à proximité de dist gāti chukrāh VI.2, 6, ce qui pouvait aider à constituer ultérieurement un sattva comme nom de l’« aspect lumineux ».
cité dès le RV. C'est peu probable, d'après l'ensemble des faits que nous avons rappelés. Prenons d'abord VIII.43, 6, où il est dit que «des noirs r» sont aux pieds de Jātavedas dans sa course, lorsqu'il croît sur la terre» kiṣṇo rājāṃsi patsutāḥ prayāge jātavedasaḥ āgnir yadh rūdhathi kṣāmi. Il s'agit des «espaces» calcinés que laisse le feu derrière lui, sous les pieds (pour ainsi dire) du dieu. Dans l'hymne I.35, consacré à Sāvitr en tant que dieu du soleil couchant, il est dit que le dieu «se meut dans l'espace noir»(2), qu'il «impose sa force à travers les espaces noirs» (4; ici au pluriel), enfin qu'il «atteint le ciel (en partant) de l'espace noir»(9). Le contexte explique, de la manière la plus naturelle, ces emplois; l'instrumental d'expansion spatiale (2 et 9) est abondamment représenté dans le RV. La «poussière» n'a rien à voir dans ces formules.

33. tán

Le nom racine tán signifie continuité, «tenue» (temporelle). Comme beaucoup de noms-racines, il se limite à quelques cas, en l'occurrence à l'instrum. et au datif sing. On a ainsi tánā seul au sens de «d'un seul trait», litt. «en continuité (sans solution)»; ou bien avec accompagnement des instrum. yujā I.39, 4 «en continuité associée» (comme on a rājā ou pāruṇāḥhyā ou tāpasā yujā), autrement dit «quand vous (Marut) formez un groupe cohérent»; sāśvatā «en série perpétuelle»; girā «en (récitation) continue (de) poèmes» (comme on a barhānā girā IX.10, 4 tujā girā V.17, 3 : asyndète typique). En un endroit, l'instrum. tánā juxtaposé à tanvā signifie «nous et nos enfants», litt. «la continuité familiale» VI.49, 13; même expression au datif, soit en apposition (tanvė tánē ca), soit en détermination — qui montre bien le sens premier de tán — tokāsyā nas tánē tanānām II.9, 2. Une autre apposition est tujē tánē V.41, 9 (cf. tuj ci-dessous). Enfin mahē tánē, par conformité avec ce qui précède, doit signifier «pour (obtenir) une grande progéniture». Ce même emploi est passé au datif thématique tánāya I.39, 7 «pour notre descendance», ainsi que VIII.18, 18, où le mot est en apposition asyndétique avec tucē. Le terme usuel pour «descendance» est tánāya (nt.), fait sur tán comme hīdāya sur hīd, sānāya sur sān (la base intermédiaire en -i- est attestée dans saṃtānī, éventuellement dans iṣṭāṇi, comme elle l'est d'autre part dans hārdi et dans les composés en əsāṇi et le dérivé sāṇi). Il y a entre tánāya et tokā d'une part, tmān de l'autre, la même relation que celle entre tán et tokā (tucē) d'une part, tanā de l'autre (1). Le groupe tánāya tokā ne forme naturellement qu'un concept («descendance immédiate et [descendance] plus lointaine»). Il n'y a pas dans le RV. de mot tánāya qui signifierait directement «fils» ou «descendant», au masculin; dans le RV., même là où tokā est séparé de tánāya par ca...ca ou par quelque autre particule, c'est tokā qui porte le sens de «enfant», tánāya ne servant qu'à souligner la «continuité». Mais il est clair que l'absence de tokā (qui tend à dis-

(1) On a aussi l'opposition tánāya/tanā III.15, 2, mais moins immédiate; de même VI.25, 4. Une fois aussi tmānā tánā (X.148, 1).
paraître dans la langue ultérieure) favorisera assez vite la création d’un tánayya « fils », coïncidant avec le changement du genre grammatical ; dans sūnūs tānayyaḥ III.1, 23 X.39, 14, la même création résulte simplement de l’ellipse du substantif, phénomène commun dans l’évolution qui porte tant d’épithètes rythmiques à une fonction substantielle après le RV.

L’hapax neutre tánas, à côté de tānāḥ, est un substitut de tánam amené par la rime avec le mot sēgas qui avoisine (V.70, 4).

Reste tanāḥ (fém.) au sens de « fille », tentative isolée de X.93, 12 (d’après Gellner, Oldenberg hésitant ; noter l’oxytonie) ; au sens de « rejeton » (non en valeur féminine, mais apparemment aussi de genre féminin ; ici paroxytonie) III.25, 1 et 27, 9 : toutefois ces deux derniers exemples sont douteux, et l’on pourrait tenter de se suffire avec tánāḥ instrum. au sens de « en continuité » ? En tout cas le duel tánāḥ VIII.25, 2 (Gr.) ne recouvre que ledit instrum. ; de même IX.62, 2. Il n’y a donc partout (sauf X.93, 12 où l’accen-
tuation oblige à maintenir la singularité) qu’un tánāḥ issu de tán.

34. tuj- et tuj

La racine tuj- est attestée (rarement d’ailleurs) à la voix active, soit à titre transitif, « frapper » le soma (pour en extraire le jus) IX.15, 3, ou « extraire » ledit jus (en frappant) IX.79, 5. Intransitivement, au participe, « qui frappe », dit d’Indra armé du wājra, ou du wajra même I.61, 6 (analogie IX.91, 4) : il y aurait là l’image d’une arme contondante, plutôt que tranchante, mais les formules qu’on verra ci-après orientent vers « arme de jet ». Figurément, idée de violence (s’appliquant à l’homme en général, et en dépit de laquelle l’homme peut être sauvé par les dieux) III.39, 8 ; on pourrait traduire par « agressif ». L’optatif tutujyāt se dit de l’inspiration poétique que le dieu (comme « en frappant ») suscite chez l’homme I.143, 6. Au participe en -dyant-, le mot signifie « décisif », concernant les ēva, les comportements (divins, lors du combat) : il demeure à l’arrière-plan l’idée de l’arme qui frappe.

À la voix moyenne, le sens est analogue : ainsi rayin tūnjānāḥ est « qui fait sortir l’argent » IX.87, 6 (comme on fait sortir le jus en pressant, en battant). Tūnjānā dyudhā IX.57, 2 « aiguissant ses armes » rappelle, inversée, la locution tujātā vajryena précitée ; les armes sont dites aussi tujya X.138, 5, c’est-à-dire « propres à être brandies, (armes) de jet », comme nous proposons de traduire. La même formule se dit figuré des hymnes III.62, 1 : rappel des associations fréquentes entre l’arme et l’hymne ou « arme poétique ». Le semi-infinatif tujāse se dit IV.23, 7 des pointes acérées qu’on aiguise (testikta). Le participe redoublé tūtujānā / tātujānā, épithète d’Indra, doit posséder un sens analogue à tujānti, soit « qui frappe » ou plus généralement « qui à l’esprit agressif ». Un autre sens du moyen ou du médio-passif est « se laisser enfoncer » : ainsi tujēte I.61, 14, dit du Ciel et de la Terre qui « par crainte se laissent enfoncer » (se repliennent ou fuient ?) : contre-partie de l’actif « frapper » ou « foncer ». De même tujyāte I.84, 17 « qui se laisse enfoncer ? » (== se
décourage). De même les dieux sont tujañānāh devant Indra, c'est-à-dire qu'ils se replient ou fuient.

En quelques passages, tuj- (au moyen) comporte une nuance érotique, désignant l'activité du mâle (« contondant ») dans l'acte sexuel. Ainsi I. 131, 2 (obscur) et, avec régime interne, tuñjāte v šñyam pāyah I. 105, 2, dont la traduction libre est «les deux époux se propagent le liquide du rut ». C'est cette valeur érotique qui a donné naissance à la formule tokē tānaye tuitujānāh VII. 67, 6 « ceux qui se propagent (liéteralement « qui s'implantent ») dans une descendance »; id. VII. 84, 5. Même valeur pour tāñjamāna III. 1, 16, comme le montre le voisinage de surētas.

Le nom-racine tuj est la résultante de ces emplois. Par exemple, la formule tujami rayim III. 45, 4 est « l'argent qu'on suscite (par la prière, par la guerre) », comme dans rayim tujānāh précité. De même avec le semi-infinatif (et nom « attiré » au datif) tuje rāyē VIII. 4, 15, rāyā ātuje VII. 32, 9 « Reich- tum herausschlagen », comme traduit justement Geldner. L'expression tokēya tujē signifie « pour l'implantation de la descendance » IV. 1, 3 (comme tātu- jāna ci-dessus); tujē tāne V. 41, 9 de même, ainsi que le dérivé élargi tujēye (datif) V. 46, 7. Obscur ātuji, épithète de Varuṇa et Mitra, sans doute simplement « ayant l'esprit d'attaque ». Le nom-racine tuj figure encore à l'instrument. adverbialisé, au sens de « avec violence » (litt. « de manière frappante »), éventuellement apposé à gīr « poème » ou à gībh « prise ». Le même sens de « violence » (au pluriel, « actes de violence ») résulte du plur. tujāh III. 34, 5 : le mot figure à côté de bahrānāh « actes de force », de même qu'on a le participe tujānt proche de bahrānāvat III. 39, 8 (précité). Obscur demeure le pluriel tujāh I. 151, 5, épithète des vaches symbolisant les nuages orageux (donc « violentes », par une sorte d'hypallage) (1).

35. pṛc- et pṛks(a)

La racine pṛc- signifie « combler », à savoir, combler de biens (instrum.) : par exemple, de force VI. 15, 11 ou de douceur (mādhunā) — douceur du soma —, passim (aussi rāsenā IX. 97, 12). De là le mot post-gṛvēd. mādhuparka, nom d'une obligation, et dès le RV. même l'épithète d'Agni madhupic « celui qui comble (les hommes) par la douceur (du soma) » (Abreuvoir de) peut convenir pour certaines strophes où il est questions des eaux : ainsi, en fonction passive (paprēcā) IX. 74, 9 : mais il serait inopportun d'ériger cette nuance en acquisition autonome. Pas même au v. I. 79, 3 où il est dit que certains dieux « comblient la peau » (trāc : entendez, de la terre). D'autres régimes du verbe en question sont : la richesse VI. 15, 11,

(1) L'idée d'« aiguillon », que nous avons vue dans tuj-, se retrouve dans sutāka « qui obéit à l'aiguillon ». Il est vrai qu'on a à la base de ce mot, non tuj-, mais tu-, qui fournit tokē « enfant ». C'est une variante phonique ; le nom-racine (datif) tuce (= tokēya) figure auprès de tānaye tout comme tokē lui-même.

Ātuci (locaif) au sens probable de « coucher de soleil » reste malaisé ; l'analogue ni-ṃruc- n'aide pas. Enfin tōkman (kapax) est le nom de la jeune semence qui « pointe » du sol.
la prospérité (I.5) I.129, 7; ibid., cette prospérité dont le poète veut « combler » Indra, c'est aussi l'ensemble des noms suvantu de la divinité même, c'est à dire des noms dont l'évocation est de bon augure, alors que le dieu est a priori durmánman.

« Combler » sans régime indirect (on peut suppléer ce qu'on veut) figure X.140, 2, dit d'Agni qui « comble » les deux mondes. Au v. X.94, 13, pre- s'oppose à mé comme « combler » à « vider », il s'agit des pierres (pressurées qui) comblent le somme, loin de le vider (bien que l') absorbant ». Dans X. 140, 4 l'absence de tout régime n'empêche pas, facilite au contraire l'extension sémantique : l'auteur constate que le dieu « comble » son inspiration (krátum). Quand il est affirmé (IV.19, 7) d'Indra qu'il a « comblé » les déserts et les champs assoiffés (tṛsāghn), veut-on dire seulement qu'ils les a parcourus, comme l'indiquerait VI.62, 2 d comparé par Geldner ? Le contexte amène à croire qu'il s’agit de quelque chose de plus : Indra les « comble » comme l'animal en rut comble la femelle (l'épithète tṛsāghn est significative). C'est une « jouissance » plus générale que l'auteur de V.74, 10 promet aux Asvin : « les comblements vous combient », pṛıcıánti sa vām ṕicáb, le sujet de pre- étant un nom-racine inventé ad hoc pour projeter une notion nominale. Le contenu de la formule, visant à un paroxysme, débouche en pleine tautologie.

Comme pour tant de valeurs védiques, il y a, un moment donné, un renversement de régime qui aboutit à fixer pour pre le sens de « donner (en abondance, de manière à combler) ». Le régime est, comme de juste, la richesse VI.68, 8, ou un peu plus précisément le vásā (génitif partitif) VIII. 93, 2, le suvitated, et la richesse (id.) VII.100, 2, le dākṣa VIII.24, 14, l'īṣ I. 47, 8, les fils (dans la locution expressive vīrīṣvā vīrāṁ āpa pṛiḥi « donne- nous des fils en supplémentation à d'autres fils [dējā nēs!] ») II.24, 15, le pouvoir sacerdotal (āpa ḷatrāṁ pṛıcıitä) I.40, 8. Mais nulle part « donner » tout court, ce qui contre-indique la traduction de Geldner pour VIII.24, 14 pré- cité. Un autre régime est bhāga I.141, 11; au même hymne, pre (papṛıcıād) accompagné de bhāgam iwa doit signifier passivement «comme des gens qui sont comblés pour ainsi dire de Chance » (maintien du régime Acc. propre à la voix active). Un autre passage difficile est I.128, 5 où Geldner traduit pṛıcıā (également voix moyenne!) par « mèler » (sans régime); là encore on proposera « quand eux (les officiants) se laissent combler-de-dons (grâce à son inspiration, krātū... asya, táviṣṭā ibid. signifiant «parmi ses manifestations de force ».

La voix formellement passive est attestée en plusieurs points : āpa preyate VIII.51, 7 signifie « former combllement » « s'accumuler » (dit des dons) VIII.51, 7, dit de l'inspiration IX.69, 2; āpa ... upapārēnam... āpa preyatām VI.28, 8 désigne ce « comblement » qui représente la fécondation de la femelle (cf. IV.19, 7 ci-dessus cité). Sām preyate I.103, 1 se dit d'Indra qui «forme un tout » (par le cumul de sa double nature); ou de divinités qui sont mises en accord avec leurs propres pensées (- leur espoirs, dhūttbhuh) I. 110, 4, ou avec leurs veux (sām...krātubhīr nā pṛiktē) X.95, 9. L'idée dominante, dans sām-pre-, est celle de l'unison : mettre sa voix à l'unisson VII.103, 4, d'où confondre (« confonds ton corps avec mon corps » selon l'objugation de Yami à Yama) X.10, 11 (et cf. 12 au même sens). Enfin l'infinitif (sampṛıcıah) II.35, 6 marque un contact nocif : « protège les patrons
de devenir la proie de...!». Mais on aurait tort, en ces derniers passages, de considérer «mêler» comme reflétant le sens primaire du verbe : la notion essentielle reste celle du «comblement» obtenu par une jonction, une fusion (sám).

**

Quelques formes verbales ont été tirées, tentativement, de prc à l’aide d’un élargissement sigmatique, comme on a Ḵṣ- élargissant Ḵṣ- et bien d’autres. Upaprabhā (infinitif) V. 47, 16 a le même sens de «fécondation» qu’∪p-ac-prc- (upapārcana) dont nous avons vu l’attestation. Le parfait pavr̥kṣa signifie «comblent la divinité (par l’ hymne). Un autre infinitif (Acc. régime) est pavr̥kṣa «comblent (les mondes, comme ci-dessus on a rōdast prc-)» II. 34, 4. Mais seul Ḵṣ-prv̥kṣa X. 22, 7 doit relever de prc- «interroger».

C’est à cette racine élargie qu’appartient le nom-racine pavr̥kṣ, alors que le nom-racine prc est réduit à l’état d’un hapax artificiel : il est fait comme Ḵṣ «prospérité» par rapport à Ḵṣ- (Burrow BSOAS. 1955 p. 326). On attend le sens général de «comblement», d’où «plénitude, abondance» ; mais, comme d’autres noms-racines élargis, la nuance est souvent concrète, «biens, biens-faits», et se dit notamment des faveurs nourricières, des réconforts alimentaires, ceux qu’on escompte des Aśvin (les Aśvin figuraient déjà comme sujets de la racine prc- I. 47, 8 ; 109, 4, etc.) ; l’idée (secondaire) de liquidité est présente I. 71, 7 comme elle l’était avec prc- I. 83, 1. Les pavr̥kṣa pavr̥kṣa qu’on a aux v. IV. 43, 5 V. 73, 8 sont des objets qui suivent les divinités, des «attributs». La traduction par «force» chez Geldner (admise par Bailey Trans. Ppiol. Soc. 1953 p. 22) a l’inconvénient de nous entraîner un peu loin du verbe de base prc-. Elle est, il est vrai, tentante pour X. 93. 10 «donnez-nous la force pour gagner le prix, pour la richesse!» pavr̥kṣa vājasya sādāye pavr̥kṣa rāyotā tūrīyate, mais le sens habituel doit suffire. Le mot pavr̥kṣa avoisine Ḵṣ VI. 62, 4 VIII. 23, 3 (comme on avait déjà Ḵṣ en régime de prc- I. 47, 8 et ailleurs). Cf. aussi Ḵṣ-ṇānta pavr̥kṣa IV. 23, 9 «les plénitudes (de biens) sont mises en marche (par le ṭīta)». Pavr̥kṣa est sémantiquement proche de Ḵṣ, et l’hapax pavr̥kṣaḥ I. 141, 4 «instruments de jouissance» élargit pavr̥kṣa, tout comme Ḵṣ-ṇaḥ élargit Ḵṣ (ce qui montre l’affinité de Ḵṣ à ṭu quand ṭoitoite une labiale) ; les trois termes Ḵṣ, Ḵṣ-ṇaḥ et pavr̥kṣa figurent VI. 63, 7 en manifeste tautologie. Les automnes sont dites supavr̥kṣ VII. 37, 7, c’est-à-dire «abondantes en objets de jouissance». Etrange seulement est l’expression vi pavr̥kṣo bābādhe VII. 36, 5, employée de Rudra qui «libère par la poussée violente (?) les pavr̥kṣa (au bénéfice des humains)».

Reste le dérivé pavr̥kṣā chez Gr. Plusieurs exemples, avec le sens de «abondance», appartiennent à pavr̥kṣa, ainsi X. 93, 10 (précité), l’adverbe pavr̥kṣaṇa yāthā II. 34, 3 «allez avec plénitude!» ou mieux «allez vers les biens qui comblent!» (d’où le nom propre pavr̥kṣāyāma); cf. aussi pavr̥kṣaṇa yān «arrivant avec plénitude (de biens) » X. 28, 3. Les autres exemples (et déjà le dernier cité) sont indiscutablement d’une base thématique pavr̥kṣa. La place du ton n’est pas, dans les formes ambiguës, décisive pour imposer l’appartenance à pavr̥kṣa ou à ce pavr̥kṣa. Ces exemples ont valeur d’adjectif, au sens de «généreux» (ici encore, mieux vaut écarter le «fort» de Geldner) : ainsi les chars et les che-
aux des Aśvin sont *prkṣā* IV.45, 2, autrement dit « riches en prkṣ », les Aśvin le sont eux-mêmes IV.45, 1; les Aurores sont *prkṣāprayāj*, « elles sacrifient avant (tout autre) de manière à combler (les humains) ». Le datif *prkṣē* est plus malaisé, sans doute « riche (en conséquences heureuses) », comme épithète de *vrjāue* « combat » I.63, 3. On hésite à poser un Nom. masc. *prkṣāḥ* au sens de « force » ou même de « abondance » pour II.1, 15 : *prkṣā yād ātra mahanā vī te bhūvat*, qu’il faudra traduire, tenant compte des autres formules, « quand ta plénitude (ō Indra) se manifeste ici en sa puissance »; la difficulté est d’admettre que le dérivé *prkṣē* ait, dans ce seul point de la Samhitā, le sens du nom d’action; on n’éviterait cette conséquence qu’en supposant une ellipse, « ta pleine (vitalité) ».
### INDEX DES MOTS ÉTU迪ÉS

<table>
<thead>
<tr>
<th>abhiśrī</th>
<th>37</th>
<th>tuj- et tuj</th>
<th>64</th>
<th>manu</th>
<th>36</th>
<th>vi-</th>
<th>40</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>itthā</td>
<td>57</td>
<td>toka</td>
<td>63</td>
<td>manuṣa</td>
<td>36</td>
<td>viṭa</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>udāra</td>
<td>37</td>
<td>tvakṣas</td>
<td>25</td>
<td>mayas</td>
<td>28</td>
<td>vīra</td>
<td>35</td>
</tr>
<tr>
<td>kadhapriya</td>
<td>28</td>
<td>tvāṣṭi</td>
<td>25</td>
<td>mīks-</td>
<td>42</td>
<td>vepas</td>
<td>30</td>
</tr>
<tr>
<td>kiyedhā</td>
<td>29</td>
<td>daks-</td>
<td>32</td>
<td>mitra</td>
<td>50</td>
<td>vyā-</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>kūṣṭha</td>
<td>28</td>
<td>dakṣa</td>
<td>31</td>
<td>mith-</td>
<td>46</td>
<td>śam-</td>
<td>56</td>
</tr>
<tr>
<td>keta</td>
<td>16</td>
<td>dakṣas</td>
<td>32</td>
<td>mithas</td>
<td>47</td>
<td>śamitṛ</td>
<td>57</td>
</tr>
<tr>
<td>ketu</td>
<td>15</td>
<td>dio</td>
<td>48</td>
<td>mithū</td>
<td>47</td>
<td>śardha</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>kratu</td>
<td>32</td>
<td>dharuṇa</td>
<td>1</td>
<td>mithuna</td>
<td>47</td>
<td>śardhas</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>carṣaṇi</td>
<td>3</td>
<td>dhāman</td>
<td>19</td>
<td>medha</td>
<td>29</td>
<td>śįpiviśṭa</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>cit-</td>
<td>15</td>
<td>dhīṣaṇā</td>
<td>52</td>
<td>medhā</td>
<td>29</td>
<td>śįmi</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>citti</td>
<td>17</td>
<td>dhīṣipyā</td>
<td>54</td>
<td>myaks-</td>
<td>32</td>
<td>śrdh-</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>citra</td>
<td>17</td>
<td>nāman</td>
<td>10</td>
<td>yat-</td>
<td>44</td>
<td>śram-</td>
<td>57</td>
</tr>
<tr>
<td>cetana</td>
<td>17</td>
<td>niyut</td>
<td>3</td>
<td>yu-(ni-yu-)</td>
<td>3</td>
<td>śrī- et śrī</td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>cetiṣṭha</td>
<td>18</td>
<td>pada</td>
<td>21</td>
<td>yuas</td>
<td>61</td>
<td>sahas</td>
<td>44</td>
</tr>
<tr>
<td>jana</td>
<td>34</td>
<td>paritakmyā</td>
<td>42</td>
<td>rajas</td>
<td>58</td>
<td>sūnṛtā</td>
<td>46</td>
</tr>
<tr>
<td>jantu</td>
<td>35</td>
<td>piṣ-</td>
<td>25</td>
<td>raṇa</td>
<td>59</td>
<td>svadha</td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>janyā</td>
<td>35</td>
<td>puṇs</td>
<td>36</td>
<td>raṇya</td>
<td>59</td>
<td>svāhā</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>jāmi</td>
<td>49</td>
<td>puramāḍhi</td>
<td>6</td>
<td>raṇa</td>
<td>59</td>
<td>havana</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>takṣavī</td>
<td>41</td>
<td>puruṣa</td>
<td>36</td>
<td>ranti</td>
<td>59</td>
<td>havya</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>takṣ-</td>
<td>23</td>
<td>pṝks-</td>
<td>67</td>
<td>rami-</td>
<td>58</td>
<td>hu-</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>tan</td>
<td>63</td>
<td>pṛkṣa</td>
<td>67</td>
<td>rūpa</td>
<td>40</td>
<td>hā-</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>tanaya</td>
<td>64</td>
<td>pṛc-</td>
<td>65</td>
<td>vayas</td>
<td>38</td>
<td>ḫrd</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>tana</td>
<td>64</td>
<td>pṛeras</td>
<td>26</td>
<td>varṇa</td>
<td>12</td>
<td>ḫṛdaya</td>
<td>60</td>
</tr>
<tr>
<td>tanā</td>
<td>64</td>
<td>praketa</td>
<td>17</td>
<td>varpas</td>
<td>12</td>
<td>hotṛ</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>tap-</td>
<td>55</td>
<td>prayās</td>
<td>27</td>
<td>vīp- et ṝīp</td>
<td>29</td>
<td>hotra</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>tapas</td>
<td>55</td>
<td>priya</td>
<td>28</td>
<td>vīpра</td>
<td>30</td>
<td>hotṛa</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>tuc</td>
<td>65</td>
<td>pri-</td>
<td>28</td>
<td>viṣ-</td>
<td>40</td>
<td>homan</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>Table of Contents</td>
<td>Pages</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>-------------------</td>
<td>-------</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1. dharúṇa..........</td>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2. niyút.............</td>
<td>3</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3. púraṇadhi........</td>
<td>6</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4. súntiä...........</td>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>5. náman.............</td>
<td>10</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>6. rúpa, várpa, várña</td>
<td>12</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7. ketú et la racine cit-</td>
<td>15</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8. svadhá............</td>
<td>18</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9. padá..............</td>
<td>21</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>10. taks-.............</td>
<td>23</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>11. piś- et péśas.....</td>
<td>25</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>12. práyas............</td>
<td>27</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>13. máyas et apparentés.</td>
<td>28</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>14. vip et formes apparentées.</td>
<td>29</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>15. dákṣa et apparentés.</td>
<td>31</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>16. myáks/-mikṣ-......</td>
<td>32</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17. jāna et apparentés</td>
<td>34</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18. śrā.........</td>
<td>36</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>19. vāyas et la racine vṛ-</td>
<td>38</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>20. pāritakmyā ..........</td>
<td>42</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>21. śūh-, śórda, śórda...</td>
<td>43</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>22. yat-..............</td>
<td>44</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>23. La racine mith- et le nom mithuná.</td>
<td>46</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>24. jāml ..........</td>
<td>49</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>25. mitrá .............</td>
<td>50</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>26. dhiṣṭā.........</td>
<td>52</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>27. tap- et tāpas......</td>
<td>55</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>28. śaṁ-.............</td>
<td>56</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>29. ram-..............</td>
<td>58</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>30. Dérivés de hu- et de hū-.</td>
<td>59</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>31. hīd.........</td>
<td>60</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>32. rájas.............</td>
<td>61</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>33. tán..............</td>
<td>63</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>34. tuj- et túj ..........</td>
<td>64</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>35. pṛc- et pṛkṣ(a) ...</td>
<td>65</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>INDEX des mots étudiés</td>
<td>69</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>