



#### **FILE**

Name: Bar899\_\_BarthA\_BulletinDesReligionsDeL-Inde\_1\_AMG\_RevHistRel\_39.pdf  
PURL: [http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr\\_elib-166](http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr_elib-166)  
Type: Searchable PDF/A (text under image)  
Encoding: Unicode (â î û ... ç ...)  
Date: 10.2.2011

#### **BRIEF RECORD**

Author: Barth, August  
Title: Bulletin des religions de l'Inde, I. Védisme et ancien brahmanisme  
Publ. in: *Revue de l'histoire des religions*, 39 (1899), pp. 60-97.

#### **FULL RECORD**

[www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gr\\_elib.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gr_elib.htm)

#### **NOTICE**

This file may be copied on the condition that its entire contents, including this data sheet, remain intact.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

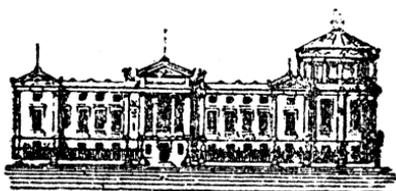
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, L. GOLDZIEHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, C.-P. TIELE, ETC.

---

VINGTIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-NEUVIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

---

1899

# BULLETIN

DES

# RELIGIONS DE L'INDE

---

## I

### VÉDISME ET ANCIEN BRAHMANISME

Je suivrai dans ce Bulletin le même ordre que dans les précédents<sup>1</sup> : j'examinerai successivement les travaux relatifs au védisme et à l'ancien brahmanisme, au bouddhisme et au jainisme, enfin à l'hindouisme et aux mouvements sectaires modernes. Comme les précédentes fois, je crois devoir rappeler que cet ordre n'est chronologique que dans ses grandes lignes ; que ces divisions, de quelque façon qu'on les trace, empiètent les unes sur les autres et que, plus d'une fois, dans l'application qui en sera faite ici, elles seront forcément arbitraires. Enfin, plus que jamais, je préviens que, dans ces notes, je n'ai aucunement la prétention d'être complet : la production déborde, en même temps qu'elle se divise et diversifie à l'infini. L'Inde notamment y prend part d'une façon de plus en plus active, par des journaux, des revues, des comptes rendus et mémoires de sociétés, des travaux individuels ou collectifs, non seulement en anglais ou en sanscrit, mais en ses diverses langues littéraires. A mesure aussi que les résultats obtenus par les spécialistes deviennent plus accessibles, ils sont utilisés et élaborés de seconde main, par des représentants d'autres disciplines, dans des œuvres parfois de réel mérite et de grande portée, dont l'indianiste aurait grand profit à tenir compte, mais dont il a rarement l'occasion et le temps de prendre directement connais-

1) Pour le dernier Bulletin, voir t. XXVII (1893), p. 197 et 263 ; t. XXVIII (1893), p. 241 ; t. XXIX (1894), p. 25.

sance. Enfin cette production se complique, avec une abondance croissante, d'un élément nouveau : les œuvres de propagande. Qu'il s'agisse de bouddhisme, de vedântisme ou simplement de mystique hindoue ou prétendue telle, que le livre nous vienne d'Europe, d'Amérique ou de l'Inde, aussitôt la question se pose si c'est une œuvre d'étude ou d'apostolat, car rarement ce sera les deux à la fois. Quelque peu recommandable que soit cette littérature de propagande, elle n'en est pas moins un élément et non le moins curieux de la « question de l'Inde » et, à ce compte, l'indianiste ne saurait entièrement s'en désintéresser. On n'exigera pourtant pas de lui qu'il s'y engage bien avant. Par contre, une partie du moins du terrain que devra couvrir ce Bulletin est, cette fois, déblayée d'avance, la *Revue* ayant fait la place plus grande aux comptes rendus des livres nouveaux : même pour des ouvrages importants, il suffira ainsi d'une simple mention et d'un renvoi.

## VEDA

Pour les grandes œuvres de la littérature védique, celles qui constituent le Veda proprement dit, l'ère des éditions princeps peut être considérée comme à peu près close. Il ne reste plus guère, en fait d'inédit, que des *pariçishtas*, des additions d'étendue médiocre et d'authenticité suspecte, ou des écrits tels que le *Kâthaka* (le Yajurveda selon l'école des Kathas) et le *Jaimintyabrâhmana* (le Brâhmana de l'école des Jaiminîyas ou Talavakâras du Sâmaveda), pour la publication intégrale desquels les manuscrits sont insuffisants. Et encore, une œuvre qui est aussi dans ce cas, dont on n'a même qu'un seul manuscrit, la *Samhitâ* ou recueil des hymnes de l'Atharvaveda selon l'école des Paippalâdas, est-elle sur le point d'être publiée en fac-similé photographique, par M. Bloomfield, sous les auspices de la Société orientale américaine. Mais les éditions s'épuisent et la demande va grandissant. D'ailleurs, si les textes sont édités, ils ne l'ont pas toujours été comme ils auraient dû l'être : les commentaires indigènes notamment, dont on apprécie mieux les services à mesure qu'on en comprend mieux les défauts, ont été souvent négligés par les premiers éditeurs obligés d'aller au plus pressé. Aussi, à côté des simples réimpressions, qui rentrent parfois dans la classe des pirateries littéraires et dont il vaut mieux ne rien dire, à côté aussi du travail d'interprétation et de traduction, dont nous aurons à parler plus loin, la

publication de ces vieux textes se poursuit-elle avec une activité croissante. Comme il en est arrivé pour les littératures classiques, elle tend à devenir un courant de production régulier et, il faut l'espérer, de plus en plus critique. C'est ainsi que la grande édition des hymnes de l'Atharvaveda avec le commentaire (cru longtemps perdu) de Sâyana, entreprise par M. Shankar Pandit<sup>1</sup>, ne fait nullement double emploi avec la belle édition princeps du texte seul de Whitney et Roth. Non seulement le texte est amélioré et surtout mieux documenté, mais l'histoire de ce texte se trouve en partie refaite : grâce à la collation du commentaire et d'un grand nombre de manuscrits, l'éditeur a pu distinguer plusieurs couches successives d'altérations et constater notamment un curieux travail de révision, très audacieux de la part d'un Atharvavedin<sup>2</sup>, opéré vers le milieu de ce siècle par Ganeç Bhat Dâdâ. Même abstraction faite du commentaire de Sâyana, dont la valeur n'est décidément pas bien grande, si on n'y cherche que l'explication verbale du texte<sup>3</sup>, cette édition rendra donc service, et nul ne pourra désormais toucher à l'Atharvaveda sans la consulter. Malheureusement la publication en a été interrompue à la fin du X<sup>e</sup> kânda, environ à la moitié, par la mort de Shankar Pandit, un des savants indigènes chez lequel l'éducation hindoue et l'esprit des méthodes occidentales étaient arrivés à se fondre le plus harmonieusement. Mais l'entreprise n'est pas abandonnée et l'édition, nous promet-on, sera achevée. Espérons que cet achèvement se fera attendre moins longtemps que celui de l'édition, dans la *Bibliotheca Indica*, de la *Taittirîyasamhitâ* du Yajurveda, qui, elle aussi, ne fait pas double emploi avec l'édition de

1) *Atharvavedasamhitâ with the Commentary of Sdyandchdrya*. Edited by Shankar Pândurang Pandit, M. A. Vol. I et II. Bombay, Government Central Book Depôt, 1895. — Cette édition, ainsi que celle de Whitney et Roth, donne le texte de l'école des Çaunakas, le seul qui soit resté courant : le fac-similé promis par M. Bloomfield donnera le texte des Paippalâdas, qui ne s'est retrouvé qu'au Kâshmir et dans un seul manuscrit. L'édition de Whitney et Roth, complétée par Whitney en 1881, est de 1855.

2) Ces Bhats, qui savent le texte par cœur, la plupart sans le comprendre, y sont attachés avec une fidélité superstitieuse. Il faut voir (vol. I, p. 6) avec quelle terreur l'un d'eux, Keçava Bhat — une des principales autorités de Shankar Pandit, dont celui-ci s'est servi comme d'un manuscrit vivant et qui ne savait pas un mot de sanscrit — apprit l'existence de variantes et de variantes autorisées du texte sacré.

3) C'est ce qu'a fait Whitney, qui en a fait une critique magistrale, mais beaucoup trop sévère, dans *Festgruss an R. Roth* (1893), p. 89 : *The Native Commentary to the Atharvaveda*. — Whitney avait reçu par avance de l'éditeur communication des bonnes-feuilles.

M. Weber, car elle donne le commentaire de Mâdhava-Sâyana, dont cette dernière est dépourvue<sup>1</sup>. Commencée bien avant 1860, date de l'achèvement du premier volume, l'édition, qui en est maintenant au cinquième ou sixième, était arrivée en 1897 au 42<sup>e</sup> fascicule<sup>2</sup>. Non moins utiles sont les publications suivantes : l'*Aitareyabrâhmana* publié simultanément — on n'a que l'embarras du choix — dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta<sup>3</sup> et dans l'Ânandâçrama Series de Poona<sup>4</sup>, l'une et l'autre édition comprenant le commentaire de Sâyana complètement absent de celle de Haug (1863) et représenté seulement par des extraits dans celle, d'ailleurs si parfaite, d'Aufrecht (1879); l'*Aitareyâranyaka*<sup>5</sup> et le *Taittiriyâranyaka*<sup>6</sup> avec le commentaire de Sâyana publiés dans l'Ânandâçrama Series, qui remplaceront avec avantage les éditions très médiocres de Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca Indica*. Par contre, le *Taittiriyabrâhmana* sorti également des presses de l'Ânandâçrama<sup>7</sup> n'apporte rien de nouveau.

Fondée à Poona par un *fellow* de l'Université et *plaidier* à la Haute-Cour de Bombay, Mahâdev Chimnâji Âpte et passée après sa mort, dans l'automne de 1894, sous la direction de son fils Hari Nârâyan Âpte, cette curieuse institution de l'Ânandâçrama « le séjour du bonheur », qui réunit sous le même toit<sup>8</sup> un asile de pèlerins, un collège de pandits attitrés ou de passage, une salle de conférences, un dépôt temporaire et permanent de livres et de manuscrits, une imprimerie, des dépendances à céder en location, et qui tient ainsi à la fois de l'hospice, de l'académie,

1) *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Achârya*, edited by Maheçachandra Nyâyaratna. Calcutta.

2) Je ne sais pas au juste où elle en est aujourd'hui; je n'ai même reçu les fascicules que jusqu'au 37<sup>e</sup>, qui est daté de 1894; la peste a troublé tous les rapports avec Bombay, d'où je tire ces publications.

3) *The Aitareya Brâhmana of the Rig-Veda, with the Commentary of Sâyana Achârya*, edited by Pandit Satyavrata Sâmaçramî. Calcutta, 1894-1897, 4 vol. — Le 4<sup>e</sup> volume est incomplet d'un ou de deux fascicules; je ne sais s'ils ont été publiés depuis. Satyavrata Sâmaçramî est l'éditeur du *Sâmaveda* et du *Nirukta* dans la même collection, ainsi que du recueil périodique *Ushd*.

4) Complet en deux volumes, édité par Kâçinâtha Çâstri Âgâçe, n<sup>o</sup> 32 de la série.

5) N<sup>o</sup> 38 de la série.

6) N<sup>o</sup> 36 de la série, édité par Bâbâ Çâstri Phadake.

7) N<sup>o</sup> 37 de la série, en 3 volumes.

8) Le fondateur, qui y a dépensé 40.000 roupies comme première mise, nous assure que le tout y a été fait si solide qu'avant cent ans, il n'y aura rien à réparer.

de la maison de commerce et de rapport, n'a pas cessé, depuis sa fondation en mai 1887, d'être un des centres de production littéraire les plus actifs de l'Inde. On y travaille entièrement dans le sens hindou : on n'y fait donc pas de haute critique ni, surtout, de critique historique; mais on y travaille correctement et à bon marché. Les textes sont publiés avec soin et entourés de l'appareil aussi complet que possible de leurs commentaires. Parmi ces textes, qui appartiennent à diverses branches de la littérature : veda, purāna, darçana (philosophie), poésie et médecine (en moindre nombre), je me bornerai à rappeler ici la belle série des anciennes Upanishads déjà signalée dans le précédent Bulletin. Depuis la série s'est accrue : 1° de la *Bṛihadāranyāka Upanishad* accompagnée de toute la suite des anciens commentaires : le *bhāshya* de Çankara avec la glose d'Ānandagiri<sup>1</sup>, le *bhāshyavārttika* (exposition basée sur le commentaire de Çankara) de Sureçvara avec la glose d'Ānandajñāna<sup>2</sup>, le commentaire (*mitāksharā*) indépendant de Nityānanda sur l'Upanishad<sup>3</sup>; 2° de la *Nṛisimhapūrvā* et *Nṛisimhottarātāpanīyā Upanishad*, la *Pūrvātāpanī* avec le commentaire de Çankara, l'*Uttarātāpanī* avec le commentaire (rendu ici à son véritable auteur) de Vidyāranya<sup>4</sup>; 3° de 32 Upanishads, les principales de celles qui sont artificiellement rattachées à l'Atharvaveda, les unes avec les commentaires de Nārāyana, les autres avec ceux de Çankarānanda<sup>5</sup>. Quel que soit l'âge de ces derniers textes, et, dans le nombre, il est fort probable qu'il s'en trouve de vraiment anciens, il est bien évident qu'ils reflètent d'autres milieux et d'autres modes de penser que les grands écrits védiques : pour la critique indigène, ils n'en sont pas moins tous, indistinctement et à titre égal, des parties intégrales de l'éternel Veda.

Pour en finir avec ces éditions de textes qui parfois se rattachent au Veda plutôt qu'ils n'en font partie, je signalerai de suite ceux qu'a publiés Satyavrata Sāmaçramī dans le recueil périodique *Ushā*, dont il est l'unique rédacteur. Il a continué la publication de ces groupes de for-

1) N° 15 de la série, édité par Kāçinātha Çāstri Āpte, 1892.

2) N° 16 de la série, en 3 volumes; édités par le même, 1892-1894.

3) N° 31 de la série, édité par le même, 1895.

4) N° 30 de la série, sans éditeur spécifié, 1895. Dans l'édition de la *Bibliotheca Indica*, le commentaire de l'Uttarātāpanī est faussement attribué à Çankara. Vidyāranya est un autre nom de Mādharma, postérieur de cinq siècles et demi à Çankara. De même pour le commentaire de la Çvetāçvatara-Upanishad, les éditeurs de l'Ānandaçrama Series ont sagement évité de l'attribuer à Çankara.

5) N° 29 de la série, sans éditeur spécifié, 1895.

mules et de sâmans où il restitue, d'après les indications concises des livres, rituels, le texte entier de certaines parties de la liturgie. Les nouveaux venus<sup>1</sup> sont le *Çântipâtha* « formulaire de propitiation », les *Açissâmâni* « les sâmans de bénédiction », les *Rahasyottamasâmâni* « les sâmans du mystère suprême », les *Agnishtomasâmâni* « les sâmans de l'Agnishtoma »<sup>2</sup>. On lui doit en outre une édition du *Sâmaavidhânabrâhmana* avec le commentaire de Sâyana<sup>3</sup> qui ne fera pas oublier celle que Burnell a donnée de ce traité de sorcellerie, et le commencement d'une édition (les 5 premiers prapâthakas) du *Nidânasûtra*<sup>4</sup>, un traité sur les mètres et sur la formation des *stomas* du Sâmaveda, qui est aussi compté parfois parmi les petits brâhmanas ou anubrâhmanas de ce Veda et qui, jusqu'ici, était inédit, à l'exception d'une partie du premier prapâthaka publié par Weber dans les *Indische Studien* (VIII, 83-120). A ce même Veda se rapporte le *Sâmaprakâçana*, un traité sur les *Gânas*, par Pritikara<sup>5</sup>. Les suivants se rapportent au contraire au *Rigveda* : *Svarâнкуça* de Jayantasvâmin<sup>6</sup>, avec un commentaire anonyme, qui paraît citer Sâyana. Ce petit traité sur l'accentuation avait déjà été publié dans la *Benares Sanskrit Series*<sup>7</sup>; *Padagâdha*<sup>8</sup>, sur la formation du texte pada, où les mots, dégagés de leur entourage, sont rétablis dans leur forme propre. Le traité est anonyme; l'éditeur croit pouvoir l'attribuer à Çâkalya, l'auteur réputé du texte pada, ou à l'un de ses contemporains; *Upalekhasûtra*<sup>9</sup>, sur la formation du *kramapâtha*, une manière très entortillée de réciter les textes védiques. L'auteur rend hommage à Çaunaka; cela suffit à l'éditeur pour en faire un disciple de ce vieux docteur à moitié fabuleux. Le traité, surtout dans le ix<sup>e</sup> chapitre, présente de très notables différences avec l'édition qu'en a donnée Pertsch (1854); *Pârshadasûtra*, le *prâtiçâkhyâ* bien connu du *Rigveda*<sup>10</sup>. Les stances 2-8 du premier chapitre manquent ici, comme dans plu-

1) Pour les précédents, voir le dernier Bulletin, t. XXVII, 219.

2) *Ushâ*, II, 4-6, 1892.

3) *Ushâ*, II, 9-10, 1895.

4) *Ushâ*, III, 3 et s., 1897.

5) *Ushâ*, II, 11, 1895.

6) *Ushâ*, II, 11, 1895.

7) *Çikshâsangraha*, p. 161, 1890.

8) *Ushâ*, II, 11-12, 1895.

9) *Ushâ*, II, 12, 1895.

10) *Ushâ*, III, 1-3, 1895.

sieurs manuscrits<sup>1</sup>; mais elles sont commentées dans la *Vritti* d'Uvata, que l'éditeur a publiée à la suite du sūtra<sup>2</sup>, et il n'a pas cru devoir les donner même en note. En général, ces petites éditions ne sont pas ce que Satyavrata Sāmaçrami a fait de mieux : elles sont matériellement à peu près correctes; l'éditeur note aussi les variantes des manuscrits qu'il a pu consulter; mais il ne va pas au-delà et il ignore absolument les travaux de ses devanciers. Le reste des fascicules de l'Ushā, — qui paraissent d'ailleurs d'une façon tellement irrégulière que l'épithète de *periodical* donnée sur le titre est plus qu'un euphémisme, — est occupé par ce qu'on peut qualifier de remplissage. C'est d'abord, sous le titre de *Trayīparicaya*<sup>3</sup>, une sorte d'introduction générale au Veda, où l'auteur reprend ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses « Considérations sur le Nirukta »<sup>4</sup>; ensuite, sous le titre de *Trayīsangraha*<sup>5</sup>, un choix d'extraits devant donner en quelque sorte la substance du Veda (*samhitā* et *brāhmana*). Je suppose que ce dernier travail, accompagné d'éclaircissements (*Trayītkā*) et d'une traduction en bengali (*Trayībhāshā*), ne diffère pas beaucoup de ce qu'il a fourni au *Hindu Shastra* de M. R. C. Dutt, compilation que je ne connais pas directement, mais qui devra, au moyen d'extraits divisés en huit parties, donner la substance du Veda (I-III), de la Smṛiti (IV), des Darçanas (V), du Rāmāyana (VI), du Mahābhārata (VII), des Purānas (VIII), et où la part contributive de notre auteur (parties I-III), publiée en 1893, répond singulièrement à ce Trayīsangraha. Si la supposition est fondée, comme je le crois, le digne Ācārya aurait, une fois de plus, pratiqué l'art de tirer deux moutures du même sac.

Nous passons maintenant aux travaux d'interprétation et de traduction dont le Veda a été l'objet, ce qui, naturellement, nous ramène en Occident, et, commençant par le *Rigveda*, nous arrivons aussitôt à la traduction des « Hymnes à Agni » des cinq premiers mandalas, que M. Ol-

1) Elles manquent aussi dans l'édition du Prātiçākhyā avec le commentaire d'Uvata commencée dans la *Benares Sanskrit Series* (1894), une publication qu'on s'était résigné déjà à considérer comme abandonnée, mais qui, heureusement, paraît devoir être continuée.

2) *Ushā*, III, 4, 1897.

3) *Ushā*, II, 7-8 (1893) et III, 4 (1897).

4) Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, 185-196.

5) *Ushā*, II, 3-8 (1892-93) et III, 4 (1897).

denberg a donnée dans les *Sacred Books of the East*<sup>1</sup>. Déjà dans le volume auquel celui-ci fait suite<sup>2</sup>, M. Max. Müller avait passé la main à M. Oldenberg, sans toutefois se désintéresser de l'entreprise, et depuis, il n'a pas cessé d'y prendre part par ses avis ; mais c'est M. Oldenberg qui en a eu le labeur et qui doit en recueillir le mérite. Car je n'ai pas besoin d'ajouter que cette traduction est faite de main de maître. On n'a qu'à parcourir le commentaire — et pendant longtemps encore, c'est par le commentaire surtout que vaudra une traduction du Veda — et se reporter à des notes comme celles sur *îd* (p. 2), sur *vidatha* (p. 26), sur *dhishanâ* (p. 120), sur *vâhas* (p. 125), que je prends au hasard, pour voir combien ce travail est au courant des derniers résultats de l'exégèse et de la linguistique, avec quelle prudence et quel tact l'auteur sait circonscrire les difficultés, justifier ses préférences et, surtout avouer ses doutes. Ces hymnes à Agni sont en effet, avec ceux à Soma, les plus difficiles à traduire peut-être du *Rigveda*, les plus hérissés en tout cas de ces petites difficultés qu'il n'y a pas plus de raison de résoudre dans un sens que dans un autre et qui ne mènent à rien, de quelque façon qu'on les résolve. Cela tient à la nature de ces deux divinités, qui sont des dieux visibles et tangibles, indissolublement liés à leur objet matériel, le feu et le breuvage sacré et qui, comme tels, ne satisfont plus les auteurs des hymnes. De là un continuel effort de les transfigurer à l'aide d'un mysticisme incohérent et d'attributs disparates, et, comme résultat, une phraséologie vague, où le traducteur se débat dans le vide, sans idées maîtresses ni mythes dominants, et où probablement nous ne verrions pas beaucoup plus clair, eussions-nous du vocabulaire védique le sentiment aussi net que de celui de Virgile. Si on lit cette traduction le texte à la main, on admirera à chaque pas les ressources infinies que M. Oldenberg y a déployées : le grand public n'en retirera peut-être pas grand'chose ; mais, pour l'indianiste, elle est un précieux livre d'étude. Le volume est muni d'excellents index ; en renvoyant, pour chaque vers, aux passages parallèles des autres Vedas, le traducteur en a aussi, dans une certaine mesure, indiqué l'emploi rituel et, dans des cas particulièrement intéressants, il a ajouté de ce chef des notes supplémentaires. Peut-être aurait-il pu faire quelque chose de plus en ce sens ; non pas que ces indications eussent beaucoup servi à l'intelligence des textes ;

1) *Vedic Hymns translated by Hermann Oldenberg*. Part II. *Hymns to Agni* (*Mandalas I-V.*), Oxford, 1897, volume XLVI des *Sacred Books*.

2) Volume XXXII des *Sacred Books* (1891).

mais elles auraient permis de mieux voir ce que l'Inde y a cherché et ce qu'elle en a fait à une époque relativement ancienne.

M. Oldenberg, tout en donnant beaucoup de neuf, est en somme conservateur : MM. Pischel et Geldner ont le tempérament plutôt révolutionnaire. Le dernier fascicule, par lequel ils ont complété le deuxième volume de leurs « Études védiques »<sup>1</sup>, est, comme les précédents, une mine d'observations et d'interprétations souvent d'une justesse frappante, toujours ingénieuses, témoignant d'une étonnante étendue de savoir et de la critique la plus pénétrante, et dont on ne peut s'empêcher d'admirer l'audacieuse nouveauté, même quand elles n'arrivent pas à nous convaincre. Dans deux articles d'une allure plus générale, ils nous font comme leur profession de foi<sup>2</sup>, et ce n'est pas là-dessus, je suppose, qu'on leur cherchera querelle. On accordera volontiers à M. Pischel — et j'en suis, pour ma part et depuis longtemps aussi convaincu que lui — que les auteurs des hymnes avaient encore autre chose en tête que de faire des allusions aux phénomènes du ciel, et qu'il faut en quelque sorte se faire Hindou, pour comprendre le Veda. De même, on ne contestera pas à M. Geldner que l'étymologie est un pauvre instrument d'interprétation, qu'une grande quantité de mots ont dû avoir des significations qu'elle ne donnera jamais, que le rapprochement même des passages parallèles sera souvent impuissant à faire découvrir et qui peuvent s'être conservées dans telle assertion, à première vue étrange, d'un commentaire, dans tel recoin de la littérature ou de l'usage où l'on ne s'attendrait pas à les retrouver. Le difficile est, non pas d'accepter leurs principes, mais de les suivre toujours dans l'application qu'ils en font et de partager la belle assurance avec laquelle ils la présentent. Le livre est de ceux qu'on ne saurait trop étudier, mais qui ne se résument pas. Je relèverai pourtant la nouvelle interprétation que M. Geldner y donne du fameux dialogue de l'hymne 124 du X<sup>e</sup> livre du *Rigveda*<sup>3</sup>, dans lequel on voyait jusqu'ici une contestation entre Indra et Varuna. M. Geldner croit y trouver un épisode de la lutte d'Indra contre Vritra et cette solution, déjà vaguement pressentie par Bergaigne, pourrait bien être la vraie<sup>4</sup>.

1) *Vedische Studien* von Richard Pischel und Karl E. Geldner. Zweiter Band, II Heft. Stuttgart, 1897.

2) P. 230 : *Vedaintepretation* (article de M. Pischel. Je note de suite du même : *Die Axt des Aldyja*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLVIII (1894, 701) et p. 266 : *Rûdhi und Nirukti* (article de M. Geldner).

3) P. 292-307.

4) Dans le recueil intitulé *Gurupûjâkaumudî* (1896, p. 19), offert à M. We-

Je ne puis pas davantage résumer, en les marquant d'un trait commun, les articles que M. Ludwig présente réunis en un volume<sup>1</sup>, mais qui se résolvent en une multitude de critiques de détail, toujours dignes de considérations, bien que, dans le nombre, il y en ait beaucoup d'obscures dans la forme et de bizarres dans le fond; ni les observations détachées de M. Hillebrandt<sup>2</sup>. Je dois dire pourtant un mot d'une de ces dernières<sup>3</sup>, parce qu'elle implique une question de portée plus générale. M. Oldenberg a fait la remarque fort juste qu'Indra fait rarement pleuvoir dans le *Rigveda* et que, dans la description de sa lutte contre Vritra pour la délivrance des rivières, il s'agit de véritables rivières et de véritables montagnes, non de figures pour désigner les torrents de la pluie sortant de la montagne-nuage. M. Hillebrandt fait observer à ce propos que la crue des rivières, dans le nord de l'Inde, est en effet indépendante de la pluie : elle provient de la fonte des neiges, commence dès le printemps et a atteint le maximum à l'entrée de la saison pluvieuse. Il en conclut qu'Indra n'a aucun rôle atmosphérique et qu'il représente le soleil du printemps victorieux de l'hiver. Il oublie que toutes les rivières de l'Inde, même parmi celles de l'Himâlaya, ne viennent pas de la chaîne neigeuse; il oublie aussi qu'Indra est avant tout le dieu tonnant, que cette délivrance des rivières a lieu à la suite d'une épouvantable bataille, décidée à grands coups de foudre, qui ne rappelle pas précisément les caresses du soleil printanier; mais il oublie surtout — et c'est là l'objet de cette note — que c'est absolument se méprendre sur le caractère des mythes, du moins des mythes arrivés à l'état où nous les trouvons dans le Veda, que d'y chercher l'exacte description et l'explication circonstanciée des phénomènes.

ber à l'occasion de son jubilé, M. Geldner a proposé plus sommairement des interprétations nouvelles pour un autre dialogue célèbre, celui de Yama et de sa sœur Yami, RV. X. 10. Sur plusieurs points, il revient à l'opinion de Sâyâna.

1) *Ueber die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Rigveda-forschung*, von A. Ludwig, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Prague, 1893. Ce sont des comptes rendus critiques des ouvrages suivants : M. Müller, *Hymns of the Rigveda*, I; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I; Pischel und Geldner, *Vedische Studien*, fasc. III; Peterson, *Handbook of the Rigveda*.

2) *Vedische Einzelheiten*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 418 et s. L'auteur, entre autres, y défend son identification de Yama avec la lune, et dans Apâm napât, il voit un ancien génie des eaux, ce qui est aussi l'opinion de M. Oldenberg.

3) *Indra und Vrita*, ibidem, L (1896), p. 665.

C'est au contraire une collection de faits parfaitement classés que le mémoire de M. Roth sur les irrégularités orthographiques, traditionnelles et autres, du Veda<sup>1</sup> : pour l'analyser, il suffirait de transcrire les titres des diverses sections. Mais, bien que très important pour l'interprétation, il est trop spécial pour trouver place ici. Si je le mentionne néanmoins, c'est qu'avec un article sur l'arbre vibhidaka<sup>2</sup>, il constitue la dernière contribution à l'étude du Veda que nous aurons reçue du grand initiateur. Le vocabulaire védique créé par Roth est maintenant en partie caduque ; son exégèse aussi n'est plus celle du jour ; son œuvre n'en demeure pas moins à jamais admirable. Je ne sais si, dans toute l'histoire des lettres, il en est beaucoup de comparables à celle de cet homme, philologue, historien et penseur, qui, sans jamais faire de littérature, a été un écrivain, qui a débrouillé, maîtrisé, possédé dans son ensemble et jusque dans ses dernières ramifications l'énorme masse des écrits védiques, quand presque tous ils étaient encore à l'état brut de manuscrit. Quant à moi, j'ai toujours regretté le trait cruel lancé par M. Pischel quand, du vivant de Roth, il a désigné un autre, quelque méritant qu'il ait été, comme « le plus grand connaisseur du Veda. »

Les travaux qui suivent sont des monographies. M. P. von Bradke a traduit et minutieusement commenté l'hymne RV., VI, 66<sup>3</sup>, sans que cet étrange récit de la naissance des Maruts, plein de réticences et d'obscurités voulues, en soit devenu plus clair. Pour l'étude de M. Bohnenberger sur le dieu Varuna<sup>4</sup>, qui, à part un étalage de généralités naïvement ambitieuses et l'équation Mitra = Varuna, qui est fautive, n'apporte à peu près rien de neuf, je puis renvoyer à ce qu'en a dit ici même M. Finot<sup>5</sup>. M. E. Windisch a montré que la course de chars dont il est

1) *Rechtschreibung im Veda*, von R. Roth ; dans la *Zeitschrift* de la Soc. or. allemande, XLVIII (1894), p. 101 et 696.

2) *Vom Baum Vibhidaka* ; dans *Gurupitjākaumudī* (1896), p. 1. La publication de l'article est posthume : Roth est mort le 23 juin 1895. — C'est à un des plus jolis parmi les petits mémoires de Roth (*Z. d. d. m. G.*, XLI (1887), p. 672), que se rattachent deux articles sur le *wergeld*, l'un de M. Bühler, qui suit la pratique dans l'Inde jusqu'à nos jours ; l'autre de M. L. von Schroeder, qui l'étudie en tant qu'indo-européenne, *Festgruss an Roth* (1893), p. 44 et 49.

3) *Von der Marut wunderbaren Geburt*, RV, VI, 66 ; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 117.

4) *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* von Karl Bohnenberger. Tübingen, 1893.

5) T. XXXI, p. 206.

semblé être question dans RV., II, 31, n'est probablement qu'une course au figuré<sup>1</sup>; il a réagi ainsi, peut-être sans le vouloir, contre l'abus du sport qui se faisait alors dans les *Vedische Studien*. M. Ch. R. Lanman a signalé comme un écho lointain très probable de RV., V, 40 (Atri délivrant le soleil de l'étreinte du démon de l'éclipse) un récit du canon pâli où le même miracle est attribué au Buddha<sup>2</sup>. On peut en rapprocher le travail où M. Windisch a signalé un curieux parallélisme entre la légende de l'origine du *Taittiriyajus* (le Yajurveda des perdrix) et le *Tittirajâtaka*<sup>3</sup>. M. Albr. Weber a réuni et discuté savamment et avec une aimable bonhomie, tout ce que le Veda et la langue védique a conservé de renseignements directs et indirects sur les relations et la vie de famille<sup>4</sup>. Le mythe de l'aigle délivrant le Soma a été traité par M. Bloomfield<sup>5</sup> et par lui<sup>6</sup> d'une façon qu'on voudrait croire définitive : c'est Agni lui-même, le feu-éclair, qui, sous la forme de l'oiseau, a enlevé le breuvage de vie pour le porter aux dieux et aux hommes<sup>7</sup>.

M. Macdonell a consacré une longue étude au dieu Trita<sup>8</sup> dans lequel

1) *Eine vedische Wettfahrt?* RV. II, 31; dans *Festgruss an Roth*, p. 139. — Du même : *Das Räthsel vom Jahre*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 353. C'est la traduction et un commentaire très fourni de RV. I, 164, 12.

2) *Rigveda V, 40 and its Buddhist parallels*; dans *Festgruss an Roth*, p. 187.

3) *Das Tittirajâtaka*, n° 438; dans *Gurupûjâtkaumudi* (1896), p. 64.

4) *Miscellen aus dem indogermanischen Familienleben*; dans *Festgruss an Roth*, p. 135.

5) *Contributions to the interpretation of the Veda* (Vth Series) by Maurice Bloomfield : *The Legend of Soma and the Eagle*; dans le *Journal* de la Soc. or. américaine, XVI, 1893 (aussi en tirage à part); — et : *The Myth of Soma and the Eagle*; dans *Festgruss an Roth*, p. 149.

6) *Vedische Beiträge*, von Albr. Weber : I, *Zur Çyenastuti des Vâmadeva*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894. — M. Weber est d'accord pour le fond avec M. Bloomfield. De part et d'autre, la donnée principale est RV. IV, 27, attribué à Vâmadeva. Aussi M. Weber, dans une deuxième partie du mémoire, examine-t-il les légendes relatives à ce rishi, particulièrement celle de ses deux cavales, conservée dans la Mahâbhârata. Dans la troisième partie il étudie RV. X, 85, 13 et expose quelles raisons l'empêchent d'admettre les conclusions chronologiques que M. Jacobi a tirées de ce passage. Le mémoire existe aussi tiré à part.

7) A peine donnée, l'explication a été contestée par M. Oldenberg, qui ne veut voir dans l'aigle qu'un aigle.

8) *Mythological Studies in the Rigveda*, by A. Macdonell. I, *The god Trita*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, p. 419 et s.

il reconnaît une personnification de l'éclair. C'est possible, mais ne nous mène pas loin. Trita, en qui les poètes et les docteurs védiques ont vu bien des choses, nous apparaît comme un vieux héros du ciel, grand manieur de la foudre, dont on ne savait plus trop que faire, parce qu'il avait cédé le pas à des dieux plus en faveur, mais dont le souvenir restait attaché à certaines pratiques et sur le compte duquel couraient encore beaucoup d'histoires. Comme la plupart des dieux védiques, c'était un individu, et l'individu ne se définit pas. Aussi, quant à moi, donnerais-je volontiers toutes les abstractions auxquelles on peut être tenté de le ramener, pour savoir un peu mieux ce qu'on racontait de lui. Malheureusement ces récits sont difficiles à raccorder ensemble et nous n'en avons plus que des débris. L'un d'eux, où Trita apparaît comme se chargeant des souillures des dieux, récit conservé à l'état fruste dans l'Atharvaveda et dans les Brâhmanas, mais auquel il est déjà fait allusion dans le Rigveda, a été étudié en détail par M. Bloomfield<sup>1</sup>. — On doit, en outre, à M. Macdonell une étude sur les données du Rigveda qui ont pu être le germe des incarnations de Vishnu en nain et en sanglier<sup>2</sup>, ainsi que deux communications qui ne se rapportent à ce Veda qu'indirectement : l'une, où il établit que Kâtyâyana, l'auteur de la Sarvânukramani (un Index général du Rigveda publié par M. Macdonell en 1886) a travaillé sur les Anukramanis ou Index partiels de ce Veda attribués à Çaunaka et que, pour l'Arshanukramani notamment, il a eu aussi sous les yeux, lui aussi bien que son commentateur Shadguruçishya (XII<sup>e</sup> siècle), un texte sensiblement différent de celui qu'a publié Râjendralâl Mitra<sup>3</sup>; l'autre, où il montre, à l'aide d'un vieux manuscrit de Shadguruçishya, combien l'édition de la Brihaddevatâ,

1) Trita, *the Scape-goat of the Gods, in relation to Atharva-veda* VI, 112 and 113; en résumé dans les *Proceedings* de la Soc. orient. américaine, mars 1896; le mémoire complet dans : *Contributions to the interpretation of the Veda* (VIIth Series), ap. *American Journal of Philology*, XVII (1896), p. 430. Dans la même série, qui existe aussi en tirage à part, je note un essai très ingénieux de M. Bloomfield sur les représentations qu'on se faisait de l'œil et de la pupille et sur les mythes qu'avaient engendrés ces représentations appliquées à « l'œil du Ciel » : *On the myth of the Heavenly Eye-ball, with reference to R. V. X, 40, 9; ibidem*, p. 399.

2) *Mythological Studies in the Rigveda*. II. *The mythological basis in the Rigveda of the Dwarf and Boar Incarnations of Vishnu*; dans *Journ. Roy. As. Soc. de Londres*, 1895, p. 165.

3) *Ueber die dem Çaunaka zugeschriebene Arshdnukramani des Rigveda*; dans *Festgruss an Roth*, p. 107.

un autre de ces Index partiels, publiée par Râjendralâl Mitra, laisse à désirer sous le rapport de la correction<sup>1</sup>.

De RV., X, 102 (la victoire miraculeuse de Mudgala et Mudgalâni), M. Geldner et, après lui, M. de Bradke avaient fait une simple anecdote comique; M. Bloomfield a montré que ce n'était pas chose si aisée: il a relevé les éléments mythiques de l'hymne, sans du reste prétendre les arranger d'une façon satisfaisante<sup>2</sup>. M. Henry a eu plus de courage: il est allé jusqu'au bout et a risqué une restitution complète<sup>3</sup>. Son commentaire est très solide dans le détail et toute la tentative est certainement ingénieuse; je doute pourtant qu'elle se fasse accepter. Que nous fait ici toute cette mythologie? C'est une « histoire » qu'il nous faut, miraculeuse, invraisemblable, et que les histoires de cette sorte ne s'inventent pas après coup, M. Henry en a fait, je crois, l'expérience après Sâyana et les devanciers de Sâyana<sup>4</sup>.

M. Th. Baunack a étudié avec soin et essayé de préciser autant que possible les miracles que les Hymnes attribuent sans cesse aux Açvins, mais en n'y faisant jamais que des allusions laconiques<sup>5</sup>. C'est au con-

1) *Two legends from the Brihaddevatâ in an old MS. of Shadguruçishya*; dans *Journ. Roy. As. Soc. de Londres*, 1894, p. 11.

2) *Contributions to the interpretation of the Veda* (VIth Series): I. *The legend of Mudgala and Mudgalâni*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVII (1894), p. 541. — M. Bloomfield a de même revendiqué le caractère sérieux d'un autre morceau célèbre du Rigveda, « l'hymne des grenouilles », où l'on a cherché parfois une satire: *On the « frog-hymn », RV. VII, 103; together with some remarks on the composition of the Vedic hymns*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII (1896), p. 173. M. Bloomfield voit dans l'hymne un charme pour obtenir la pluie. Contre l'ordinaire, le charme ne manque pas de poésie. — Enfin M. Bloomfield a rendu un grand service à ces études en rédigeant pour *La Religion védique* de Bergaigne, un Index complet de tous les passages étudiés ou cités dans l'ouvrage. Cet index, formant le tome IV, a été publié en 1897 comme 117<sup>e</sup> fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Etudes*.

3) *Mudgala ou l'hymne du Marteau (Suite d'énigmes véridiques)*; dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1895, p. 516. — Cf. du même; *RV. III, 49, 1, en tant que contribuant à l'éclaircissement de l'hymne du Marteau (X, 102)*; *ibidem*, mars-avril 1898, p. 329.

4) Je ne comprends pas M. Henry soutenant qu'on pourrait au besoin se passer de cette histoire; il faudrait, pour cela, aimer la mythologie pour elle-même et supposer le même goût aux rishis.

5) *Ueber einige Wunderthaten der Açvin*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., L (1896), p. 263. — Cf. du même: *Uebersetzung und Erklärung von RV. X, 32*; dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896) p. 560.

traire tout le mythe de ces deux divinités, son origine et son développement dans l'Inde et ses parallèles dans l'antiquité classique qu'a essayé de retracer M. Ch. Renel dans un ouvrage de plus grande étendue<sup>1</sup>, dont la fin vaut mieux que le point de départ et pour lequel je renvoie à l'article que M. Oltramare y a consacré dans la *Revue*<sup>2</sup>. M. Ehni a repris et refondu sa monographie du dieu Yama<sup>3</sup> : il a jeté par dessus bord une partie du lest qui l'encombrait ; il aurait pu l'alléger encore davantage. Je lui sais gré d'avoir maintenu l'origine naturiste et solaire de Yama ; mais il a trop prêté l'oreille aux identifications fantaisistes des Brâhmanas, données qui peuvent, dans une certaine mesure, entrer dans la description d'un dieu, mais auxquelles il faut très peu demander pour l'explication de sa vraie nature. M. Ehni ne cite pas d'auteurs français, pas même Burnouf, dont il est pourtant le débiteur indirectement, peut-être sans s'en douter ; de Bergaigne, il ne paraît connaître que son Manuel. Je ne sais trop comment qualifier deux mémoires de M. Magoun, qui se suivent dans le *Journal* de la Société orientale américaine et qui, en effet, sont inséparables<sup>4</sup>. Nous avons là, d'une part, une étude sobre et soignée d'Apâm Napât, « le fils des Eaux », une vieille divinité qui, dans le *Rigveda*, s'est plus ou moins confondue avec Agni, et, immédiatement à côté, les fantaisies les plus bizarres. L'éclair aurait été l'objet d'une triple personnification : Agni ou la foudre tombant de près, qu'on n'a pas le temps de distinguer, mais dont on voit le produit, le feu ; Apâm Napât ou l'éclair lointain, qui apparaît un instant comme une chaîne de feu tendue du ciel à la terre (chain-lightning) ; Trita (« le Troisième », auquel s'est substitué plus tard Indra) ou l'éclair qui déchire le nuage sans descendre sur la terre. C'est de cette triple personnification que seraient issues successivement les triades divines de la théologie brahmanique. On voudrait discréditer la doctrine naturiste en mythologie, qu'on ne pourrait pas s'y prendre mieux. La longue étude que M. E. Siecke a consacrée à Rudra<sup>5</sup> suggère, bien qu'à un moindre

1) *L'évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures*, par Ch. Renel, Paris, 1896, (fait partie des *Annales de l'Université de Lyon*).

2) T. XXXVI, p. 410.

3) *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, von J. Ehni, Leipzig, 1896.

4) *Apâm Napât in the Rigveda. — The Original Hindu Triad*, by Dr. Herbert W. Magoun, dans *Journ. Americ. Or. Soc.*, XIX (1898), p. 137 et 145.

5) *Der Gott Rudra im Rigveda* von Dr Ernst Siecke, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* (récemment créé par M. Ths. Achelis), I (1898), p. 113 et 209.

degré, des observations semblables. Là aussi, il y a des hypothèses risquées à côté d'une étude complète et consciencieuse des textes. Je constate avec satisfaction que l'auteur a eu le courage d'affirmer le caractère bienveillant et propice du Rudra des Hymnes. Sans doute c'est aussi un dieu redoutable, un terrible justicier ; mais, bien qu'à certains indices on devine en lui un côté sinistre, ce n'est pas une raison suffisante pour lui faire endosser tout ce que lui prêtent plus tard les Brâhmanas. Rudra, le père et le chef des Maruts, est, aussi pour M. Siecke, le dieu de l'ouragan. Mais c'est avant tout un être de lumière et, de ce chef, il croit devoir lui chercher encore d'autres affinités, avec Agni, avec le soleil, surtout avec la lune. Il le rapproche d'Hermès et d'autres divinités helléniques représentant, suivant lui, la lune. Priçni, avec laquelle Rudra, le taureau lunaire, engendre les Maruts, est la vache lunaire : le couple représenterait ainsi doublement la lune. Celle-ci serait en quelque sorte le centre de la personnalité du dieu. M. Siecke ne l'affirme pas expressément ; mais il y penche, il en est convaincu. Il y a dix ans à peine, on était à peu près d'accord pour reconnaître que la lune ne comptait pour ainsi dire pas dans le panthéon védique : aujourd'hui, il n'est presque plus de divinité importante qu'on n'ait entrepris d'identifier avec elle. Rien ne montre mieux que les réactions de la science sont parfois une affaire de mode et que nous avons beaucoup de raisons d'être modestes et tolérants<sup>1</sup>.

Il ne me reste plus, avant de quitter ces travaux d'interprétation, qu'à mentionner quelques séries de miscellanées. Dans ses *Contributions* déjà plusieurs fois citées, M. Bloomfield, outre les mythes, a étudié un certain nombre d'expressions védiques, telles que les mots terminés en *°pitva*, dont il ramène partout la finale à la racine *pá* « boire »<sup>2</sup> ; *çushma*, pour lequel il admet le sens de « feu, foudre », au propre et au figuré<sup>3</sup> ;

1) L'intéressante étude que M. L. von Schroeder a consacrée à Rudra (à propos de la *Religion védique* de M. Oldenberg) dans la *Wiener Zeitschrift* (IX, 1895, p. 223), relève plutôt de la mythologie comparée que de la mythologie védique. Pour M. von Schroeder, Rudra à la tête des Maruts est à rapprocher des Faunes, Satyres et Sylvains, de Mars, de Bacchus menant le thiasse, d'Artemis avec sa chasse parcourant les montagnes, d'Hermès psychopompe, de Wotan surtout et de sa chevauchée, toutes divinités à culte orgiaste, présidant à l'orage mais aussi à la fertilité des champs et associées aux âmes des morts. Il se peut qu'il y ait dans tout ceci quelques vagues et distantes ramifications ; mais que cela nous mène loin du Rudra des Hymnes et même des Brâhmanas !

2) V<sup>e</sup> série, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI, 1893.

3) VI<sup>e</sup> série, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII, 1894.

*pūrta* et *pūrta*, proprement « rempli » et « réplétion », synonymes de *dakshinā*, le salaire du prêtre, qui lui font supposer que ce salaire, à l'origine, consistait en une franche repue prélevée sur l'offrande; les mots terminés en °*gva*, °*gvin*, dont il ramène la finale à *go* « vache »; *çradhdhā*, qui exprime non seulement la confiance envers les dieux, mais aussi et surtout la sincérité du fidèle envers le dieu et envers le prêtre, son vif et ferme dessein de donner à l'un l'offrande, à l'autre le salaire requis, le terme réunissant ainsi les deux sens de « foi » et de « bonne foi »<sup>1</sup>. Pour ce dernier mot, M. Bloomfield s'est rencontré avec M. Oldenberg, qui a publié une série semblable dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande<sup>2</sup>. M. Oldenberg y étudie, outre *çradhdhā*, *vahni* et ses congénères, tous rapportés à la racine *vah*, « *vehere* », *súnara* et *súnrita* « libéral » et « libéralité », *vāja* « vitesse, énergie », enfin un mot qui n'apparaît que dans les Brâhmanas, *upanishad*. Ce mot célèbre signifie proprement l'acte de « s'asseoir auprès et au-dessous de quelqu'un ». On l'a entendu généralement jusqu'ici de l'approche respectueuse du disciple auprès du maître et, par extension, de la doctrine, plus particulièrement des formules mystérieuses qu'il reçoit de lui. M. Oldenberg, au contraire, partant de l'emploi du synonyme *upās* qui, de la signification littérale de « s'asseoir au-dessous », a passé couramment à celle de « méditer sur, adorer », prend de même *upanishad* au figuré et y voit l'approche respectueuse, c'est-à-dire l'adoration d'un mystère, et ensuite, par extension, les formules en lesquelles cette adoration se résume et qui sont supposées la rendre possible<sup>3</sup>. D'autres séries semblables ont

1) VII<sup>e</sup> série, dans l'*American Journal of Philology*, XVII, 1896.

2) *Vedische Untersuchungen* von H. Oldenberg; dans *Z. d. d. m. G.*, L. (1896), p. 423. Pour un autre mot encore, *vidatha*, MM. Oldenberg et Bloomfield, tout en suivant chacun une voie différente, arrivent pratiquement à peu près au même résultat. Cf. la note d'Oldenberg dans *Vedic Hymns (Sacred Books of the East)*, p. 26, et Bloomfield : *The Meaning and Etymology of the Vedic word vidatha*, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 12. — Je crois le mot de même provenance que *vedi* et, peut-être, *nivid*, avec le sens de « rencontre, lieu de rencontre ».

3) Ce bel exposé est le développement d'une communication faite déjà par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Stockholm (1889). — Dans le même volume de la *Zeitschrift*, p. 139, M. W. Foy a essayé d'expliquer quelques interjections liturgiques : *Erklärung einiger altindischer Opferrufe*. Je doute que la raison qui fait prendre à M. Foy *çraushat* pour un participe soit suffisante : entre *astu* et *çraushat* on peut admettre une virgule. Ce qu'il faut surtout retenir de cette discussion, c'est que ce sont là des corruptions, peut-être des praecri-

été publiées par MM. F. Bechtel<sup>1</sup> et V. Henry<sup>2</sup> : traductions commentées de passages isolés et d'hymnes entiers, discussions de noms propres et de locutions. Je ne prétends pas que, dans la solution de toutes ces énigmes, M. Henry ne soit jamais sorti des limites du vraisemblable : dès le premier morceau, par exemple, son explication de *puramdhi* est de celles qui ne paraissent possibles que sur le papier. Mais, à côté de ces témérités, — et où seraient-elles plus excusables qu'en matière védique? — on trouvera, dans ces 19 morceaux, un bon nombre de solutions ingénieuses, de prudentes conjectures, chaque fois avec l'honnête production de tous les arguments qui pourraient militer en sens contraire. Cela est vrai surtout de la dernière série, car c'est un caractère réconfortant de cette suite d'études, que le niveau y va toujours en s'élevant. Et il s'est élevé davantage encore dans une série plus récente, publiée à part et formant à elle seule comme un petit traité, dans lequel M. Henry étudie l'antithèse védique et montre tout le parti que l'interprétation des textes peut tirer de l'observation de ce procédé<sup>3</sup>. Il y a là de vraies trouvailles, simples et entraînant conviction, de celles qui paraissent faciles une fois qu'elles sont faites, ce qui est la perfection même. Si je ne me trompe, ces quelques pages compteront parmi ce qui s'est fait de meilleur en ces dernières années sur le domaine de l'exégèse du Veda ; elles forment un digne pendant du beau mémoire de Bergaigne sur la Syntaxe des comparaisons védiques.

Avec les travaux de MM. Hopkins et Arnold, nous passons à l'histoire du Veda. De part et d'autre, le but et la méthode sont les mêmes : à l'aide de statistiques embrassant des faits d'ordre divers, lexique, grammair, métrique, conditions sociales, théologie même, établir la chronologie interne des documents. Mais, comme il fallait s'y attendre, les

tismes introduits, malgré les défenses, au cœur même de la langue sacrée. Cf. encore de M. W. Foy une intéressante série d'observations : *Vedische Beitrage*, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896), p. 224.

1) *Vedica*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1894, p. 392.

2) *Vedica*, dans les *Mémoires* de la Société de linguistique, IX (1895-96), p. 97 et 233 ; X (1897), p. 84. — Dans les mêmes *Mémoires* (VIII, 1893-94), M. Henry a continué et achevé de publier la traduction et le commentaire de « Quarante hymnes du Rigveda » par Bergaigne. — Cf. encore du même : *Cruelle énigme* (RV. I, 164, 36), dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 45.

3) *L'antithèse védique et les ressources qu'elle offre à l'exégèse moderne pour l'interprétation du Veda*, Paris, 1898.

résultats sont parfois très divergents. Pour les études de M. Arnold, qui s'étendent à l'ensemble des hymnes du *Rig-* et de l'*Atharvaveda* et même au delà <sup>1</sup>, il suffit de renvoyer à ce que M. Finot en a dit dans la *Revue* <sup>2</sup>. M. Hopkins, au contraire, a concentré cette fois ses efforts sur le VIII<sup>e</sup> livre du *Rigveda* <sup>3</sup>, dont il pense prouver l'origine tardive. Dans ce mémoire, dont on n'a encore que la première partie, celle qui traite du vocabulaire, l'auteur a condensé une grande somme de travail; je doute cependant que les résultats soient en proportion de l'effort. Il y a trop d'indétermination au fond de ces statistiques en apparence si précises, pour qu'elles ne ressemblent pas un peu à celles qu'on produit, par exemple, à l'appui de certaines théories météorologiques. M. Hopkins ne me paraît pas avoir été plus heureux dans une autre tentative, celle de déterminer le pays d'origine des hymnes du *Rigveda* <sup>4</sup>. Ce pays serait, suivant lui, non le Penjab, qu'il a trouvé beaucoup trop sec au cours d'un voyage qu'il a fait dans l'Inde, mais bien la plaine gangétique ou, du moins, sa partie occidentale. Là seulement le climat présenterait les conditions requises pour la production de chants où il est tant parlé de la pluie; c'est là aussi, d'ailleurs, que la tradition place le *brahmāvarta*, « le berceau du Veda » et non « le séjour des brahmanes », comme le nom est à tort interprété. Le sens ainsi proposé pour *brahmāvarta* serait juste, — et M. Böhlingk a fait voir qu'il est forcé <sup>5</sup> — qu'on aurait là qu'une opinion tardive, sans grande valeur. C'est un fait, au contraire, que les seules données géographiques du *Rigveda* impliquent une grande connaissance du bassin de l'Indus, y compris sa partie occidentale, et seulement une très faible du bassin du Gange. Il ne faut sans doute pas exagérer la portée de ce fait, car la grande masse des Hymnes ne contient aucune donnée de la sorte, sauf celle que M. Hopkins en tire quant au climat. Mais celle-ci pourrait bien être illusoire : dans un pays aride, la

1) Edward V. Arnold : *L in the Rigveda*, dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 145 (la fréquence de cette consonne va toujours en augmentant). — *Literary epochs in the Rigveda*; dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIX (1896), p. 217. — *Sketch of the Historical Grammar of the Rig and Atharva Vedas*; dans le *Journal* de la Société orient. américaine, XVIII (1897), p. 203.

2) T. XXXVI, p. 447.

3) *Prāgāthikānī*, I. *The Vocabulary*, by Edward Washburn Hopkins; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (1896), p. 23.

4) *The Punjab and the Rig-Veda*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 19.

5) *Ueber Brahmāvarta*: dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, LII (1898), p. 89.

pluie n'en est que plus précieuse; il pleut d'ailleurs au Penjab, le long des montagnes; la mousson s'y fait encore sentir, parfois avec violence, et les indices ne manquent pas non plus qui établissent que le climat y était moins sec anciennement qu'aujourd'hui<sup>1</sup>.

Ce n'est plus l'âge relatif des diverses parties du *Rigveda*, c'est l'âge absolu, la date même qu'il faut assigner aux origines de la poésie et de la culture védiques, qu'ont essayé de déterminer M. H. Jacobi<sup>2</sup> et, indépendamment de lui, un savant hindou, M. B. G. Tilak<sup>3</sup>. Ils sont arrivés l'un et l'autre au même résultat, en s'appuyant en partie sur les mêmes données; mais l'exposé de M. Jacobi est de beaucoup le plus clair, le plus direct, sans aucun encombrement de considérations plus ou moins étrangères au problème. Dépouillée de tout accessoire, son argumentation revient à ceci : de RV. VII, 103, 9, il résulte que l'année commençait à l'entrée des pluies, c'est-à-dire au solstice d'été, et de RV. X, 85, 13, il résulte que ce solstice se trouvait dans les Phalgunis ( $\alpha$  et  $\beta$  du Lion. La première de ces conclusions est seulement possible, la deuxième n'est que probable, aucune n'est nécessaire)<sup>4</sup>, ce qui suppose l'équinoxe du printemps en Mrigāçiras, dans Orion, et répond à l'état du ciel vers 4500 avant J.-C. Dans les Brāhmanas (plutôt dans un Brāhmana, le *Kaushītaki*) le solstice s'est avancé dans Āçleshā ( $\epsilon$  de l'Hydre), ce qui suppose l'équinoxe du printemps dans Bharanī, la Mouche, donnée qui est aussi celle du vieux calendrier védique le *Jyotisha*, et qui était exacte vers 1300 avant J.-C. Mais, à côté de cette indication, il y a dans les Brāhmanas des souvenirs d'époques plus anciennes : la liste qu'ils donnent des nakshatras, les 27 constellations qui jalonnent l'orbite lunaire, commence par les Krittikās, les Pléiades, ce qui fait supposer que cette liste remonte à l'époque où cette constellation marquait l'équinoxe du printemps, vers 2500 avant J.-C. De plus, ils ont conservé un vieux dicton

1) Cette question bien des fois débattue a été reprise par M. C. F. Oldham : *The Sarasvati and the Lost River of the Desert*; dans *Journal Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, p. 49.

2) Hermann Jacobi : *Ueber das Alter des Rig-Veda*; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 68. — *Beitraege zur Kenntnis der vedischen Chronologie*; dans les *Nachrichten* de Goettingen, 14 avril 1894. — *Beitraege zu unserer Kenntnis der indischen Chronologie*; dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 101.

3) *The Orion or researches into the Antiquity of the Vedas*, by Bāl Gangādhār Tilak, Bombay, 1893.

4) La parenthèse est de moi.

suivant lequel la pleine lune en Phalguni est le commencement de l'année : ce commencement ne pouvant être placé qu'à l'un des quatre points cardinaux de la course du soleil, le dicton suppose une année commençant au solstice d'hiver, le colure des solstices passant par le Lion, et nous ramène ainsi à la donnée tirée précédemment du *Rigveda*. Il va sans dire du reste que les dates ainsi obtenues sont simplement approximatives : elles sont déduites d'indications peu précises, elles-mêmes le résultat supposé d'observations où la moindre inexactitude se traduit par des erreurs énormes. M. Jacobi admet pour ces erreurs une limite de cinq siècles en plus ou en moins, qui n'est certainement pas trop large.

Ces conclusions de M. Jacobi, présentées avec une admirable clarté et dont je n'ai pu résumer ici que le strict nécessaire, n'ont pas fait fortune. M. Bühler<sup>1</sup> et moi<sup>2</sup> avons été à peu près seuls à leur faire bon accueil : l'attaque, au contraire, est venue un peu de tout côté<sup>3</sup>. En Allemagne, la campagne a été surtout menée par M. Oldenberg. On trouvera en note les éléments de la polémique<sup>4</sup>. La thèse de M. Jacobi en est sortie non non pas réfutée, — dans l'état actuel, elle ne comporte pas plus la réfutation que la démonstration, — mais fortement compromise. Pour la plupart des arguments produits, il faut reconnaître la possibilité, souvent la probabilité d'une solution différente, plus en accord avec la chronologie généralement admise. Deux pourtant paraissent plus résistants. D'abord celui qui se tire de la liste des nakshatras commençant par les

1) *Note on Professor Jacob's Age of the Veda and on Professor Tilak's Orion*; dans l'*Indian Antiquary*, XXIII (1894), p. 238.

2) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 9 février 1894, p. 86, et *Journal asiatique*, janvier-février 1894, p. 156.

3) Whitney : *On a recent attempt by Jacobi and Tilak to determine on astronomical evidence the date of the earliest Vedic period as 4.000 B. C.*; dans le *Journal de la Soc. orient. américaine*, XVI (*Proceedings* de mars 1894), p. LXXXII, — A. Weber : *Der 13. Vers des Sūryasūktam* (RV. X. 85); dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894, p. 804. — E. Windisch : *Das Raethsel vom Jahre*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 357. — G. Thibaut : *On some Recent Attempts to determine the Antiquity of Vedic Civilisation*; dans l'*Indian Antiquary*, XXIV (1895), p. 85.

4) H. Oldenberg : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVIII (1894), p. 629. — H. Jacobi : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*; *ibidem*, XLIX (1895), p. 218. — H. Oldenberg : *Noch einmal der vedische Kalender und das Alter des Veda*; *ibidem*, p. 470. — H. Jacobi, *Nochmals über das Alter des Veda*; *ibidem*, L (1896), p. 69. — H. Oldenberg, *Zum Kalender und der Chronologie des Veda*; *ibidem*, p. 450.

Krittikás, les Pléiades, liste qui reste inexpiquée si elle ne doit pas remonter à une époque où cet astérisme marquait à peu près l'équinoxe du printemps. Jusqu'ici on échappait à la difficulté par l'hypothèse que tout le système aurait été importé du dehors, de Babylone, à une époque indéterminée. L'hypothèse de cet emprunt est moins aisée maintenant que l'on sait mieux ce qu'étaient les astérismes babyloniens : des subdivisions de l'écliptique duodécimale, ce que les nakshatras ne sont devenus — et encore très imparfaitement — que beaucoup plus tard, à l'époque historique, lors de l'introduction de l'astronomie zodiacale<sup>1</sup>. L'autre argument, dont il n'est pas facile non plus d'avoir raison, est fourni par le dicton qui fait de la pleine lune en Phalguni le commencement de l'année. M. Oldenberg se refuse à voir dans ce dicton aucun rapport avec l'un des quatre points cardinaux de l'année solaire ; il le rapproche d'un autre du même genre où Vasanta, le printemps, est appelé le commencement de l'année, et il en conclut simplement qu'en la pleine lune de Phalguni on saluait le commencement du printemps. M. Jacobi n'accepte pas cette équivalence des deux dictons : dans l'un, il voit une expression de calendrier ; dans l'autre, une façon de parler analogue à celle dont nous nous servons nous-mêmes, quand nous appelons le printemps la première saison de l'année. En tout cas il s'agit de voir ce que cette équivalence entraîne : pour 800 avant J.-C., époque à laquelle M. Oldenberg place approximativement les Brâhmanas, elle ferait commencer le printemps, en moyenne, dans les tout premiers jours de février<sup>2</sup>. M. Oldenberg et M. Thibaut, qui habite l'Inde, accepteraient cette date. M. Jacobi, au contraire, la déclare trop précoce de tout un mois : le printemps, d'après lui, ne commencerait qu'en mars<sup>3</sup> et, à en juger par les autorités qu'il cite, il semble bien qu'il ait raison. L'argument serait même péremptoire, s'il ne s'agissait pas d'une simple moyenne obtenue de deux termes aussi peu précis l'un que l'autre : même pour l'Inde, le commencement du printemps est une détermination vague et la pleine lune en Phalguni peut tomber sur des jours de date très différente.

Et c'est ainsi que nous restons, ici encore, en présence de probabi-

1) Voir à ce sujet : G. Thibaut, *On the Hypothesis of the Babylonian origin of the so-called Lunar Zodiac* ; dans le *Journal* de la Soc. asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 144.

2) Pour 1000 avant J.-C. ce serait en janvier, et ainsi de suite.

3) A ce compte, l'équivalence ne fournirait une moyenne à peu près exacte que vers 500 après J.-C.

lités contraires et que la certitude nous échappe quand nous croyions la saisir. En somme et bien que quelques-unes des positions occupées par M. Jacobi doivent être abandonnées, la question reste ouverte, si on veut l'envisager sans parti-pris et en elle-même. Cela est difficile, je le sais, et c'est ainsi pourtant qu'elle doit être envisagée. Ni la linguistique, ni l'histoire ne nous apprennent quelque chose sur l'époque à laquelle la langue aryenne a été portée dans l'Inde; l'absence même de tout témoignage positif y attestant l'usage ancien de l'écriture ne permet pas davantage de rien préjuger quant à l'antiquité de cette civilisation; car jamais on n'arrivera à lui rogner ce qu'il faudrait de siècles pour satisfaire à cette preuve négative. Il est un malentendu d'ailleurs contre lequel je dois me prémunir ici : j'entends distinguer entre la thèse de M. Jacobi et certaines conclusions qu'il en tire, ou que d'autres pourraient en tirer pour lui. La thèse serait juste, qu'elle établirait simplement qu'il y avait des Aryens et une culture aryenne dans le nord de l'Inde dès la fin du cinquième millénaire avant notre ère et que certains souvenirs, certains usages provenant de ces temps lointains s'étaient conservés à travers les époques postérieures : elle n'obligerait nullement à reporter si haut n'importe quelle partie de la littérature transmise jusqu'à nous. Sans doute dans l'enchaînement où M. Jacobi le présente, RV., VII, 103, 9, doit prouver que l'Hymne des grenouilles a réellement été composé vers 4000 avant J.-C.; mais, considéré en lui-même, dût-on l'expliquer comme M. Jacobi, le vers ne dit rien de pareil et, d'ailleurs, c'est bien là de tous ses arguments le plus faible. De même on peut admettre que la notion d'une étoile polaire remonte dans l'Inde au troisième millénaire, sans croire pour cela que les documents où cette notion ne se trouve pas soient à reporter au delà. Cette évocation de l'étoile polaire a excité la verve de Whitney et fait sourire M. Oldenberg : comme argument, je n'y attache certainement pas autant de valeur que M. Jacobi, mais je n'y puis rien trouver de comique. En général et malgré la représentation enfantine qu'ils se faisaient du monde, ces anciens Hindous, comme tous les peuples qui ont besoin d'un calendrier et n'ont pas d'almanachs, ont dû être curieux des aspects du ciel, et il ne semble pas que M. Jacobi leur ait trop prêté en leur supposant la connaissance des équinoxes, puisqu'ils avaient celle des solstices et en les estimant capables de définir les positions du soleil par rapport aux nakshatras, quand ils le voyaient chaque mois rejoindre la lune dans l'une ou l'autre de ces constellations. Comment sans cela auraient-ils pu organiser leur année

luni-solaire ou seulement s'en servir, si l'on veut qu'ils l'aient reçue toute faite du dehors ?

En passant à l'exégèse de l'Atharvaveda, nous nous trouvons aussitôt en présence d'un deuil. L'espoir que j'exprimai dans le précédent Bulletin et qu'avait fait naître l'annonce de la reprise et de la prochaine publication de la traduction de Whitney, ne s'est pas réalisé : le grand indianiste a succombé à ses longues souffrances le 4 juin 1894, précédant d'une année dans la tombe son maître et ami Roth. La Société orientale américaine a dignement honoré la mémoire du plus illustre de ses membres en lui consacrant tout un volume de son *Journal*<sup>1</sup>, et le plus dévoué de ses disciples, M. Lanman, achèvera pieusement l'œuvre interrompue du maître : nous aurons l'Atharvaveda de Whitney. En attendant, M. V. Henry a publié la traduction des livres VIII à XII<sup>2</sup>, M. Weber celle du livre XVIII<sup>3</sup>, qui est consacré au culte des morts, ainsi que celle des livres IV et V<sup>4</sup>. Je n'ai pas besoin de dire que ce sont là de solides travaux, où les difficultés ne sont jamais éludées, les traducteurs justifiant de leur mieux les solutions qu'ils en proposent dans un riche commentaire, plus purement philologique chez M. Henry, chez M. Weber plus largement archéologique, quand le sujet y prêtait, comme pour le culte des morts. Avec un appareil moins savant, mais où se trouve tout le nécessaire, la traduction complète de la Samhitâ par M. Griffith est

1) *The Whitney Memorial Meeting. A Report of that session of the first American Congress of Philologists, which was devoted to the memory of William Dwight Whitney; held at Philadelphia, Dec. 28, 1894. Edited by Charles Lanman.* Boston, 1897, forme le vol. XIX, 1<sup>re</sup> moitié, du *Journal*.

2) *Atharva-vêda, traduction et commentaire. Les livres VIII et IX de l'Atharva-vêda traduits et commentés.* Paris, 1894. — *Les livres X, XI et XII de l'Atharva-vêda traduits et commentés.* Paris, 1896. — Avec les publications antérieures, la part de M. Henry dans ces traductions partielles de l'Atharva-vêda comprend les livres VII-XIII.

3) *Vedische Beiträge*, von Albr. Weber : *Das achtzehnte Buch der Atharva-samhitâ (Sprüche zum Todtenritual.)*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, du 18 juillet 1895 et du 5 mars 1896.

4) *Viertes Buch der Atharva-Samhitâ* (novembre 1896); *Fünftes Buch der Atharva-Samhitâ* (avril 1896); dans *Indische Studien*, XVIII (1898). — On doit ainsi à M. Weber les livres I-V et XVIII. M. Aufrecht a traduit le XV<sup>e</sup> et M. Florenz la première moitié du VI<sup>e</sup>.

plutôt destinée au grand public <sup>1</sup>. En vers <sup>2</sup>, comme celle du *Rigveda* par le même auteur <sup>3</sup>, exécutée dans le même esprit et avec le même soin que celle-ci, elle en forme le digne pendant et mérite les mêmes éloges. Enfin M. Bloomfield, qui a déjà tant fait pour l'Atharvaveda, a donné dans les *Sacred Books of the East* un choix d'hymnes qui ne contient guère que le tiers du recueil, mais en représente admirablement l'esprit et en reproduit pour ainsi dire la substance <sup>4</sup>. Le traducteur s'est en effet attaché aux morceaux qui sont propres à ce Veda et, parmi ceux-ci, aux plus caractéristiques, à ceux surtout dont l'emploi rituel nous a été conservé. Aussi le commentaire, qui est tel qu'on devait l'attendre de l'éditeur du *Kauçikasûtra*, forme-t-il les deux tiers du volume. L'Introduction (74 pages) est un travail achevé. M. Bloomfield y a réuni, disposés en un ordre lumineux, une masse de renseignements sur les *Atharvângirasas*, ces formules de bénédiction et d'exécration qui sont en quelque sorte le cœur et la moelle de ce plus jeune des Vedas, mais dans lesquelles survit quelque chose du plus lointain passé, sur les noms divers dont on les désignait <sup>5</sup>, sur leur usage, sur leur assimilation aux autres Vedas <sup>6</sup>, sur le double sentiment d'aversion et de respect dont elles sont l'objet à travers la littérature. La revendication de la vraie nature et de la vraie place de ces textes est un des plus beaux résultats de la critique védique, et nul n'y a plus contribué que M. Bloomfield.

Dans toutes les langues, les charmes et les incantations sont farcis d'expressions bizarres, mots indigènes déformés naturellement ou à dessein, mots exotiques surtout, venus parfois de fort loin et encore plus

1) *The Hymns of the Atharva-veda translated with a popular commentary*, by Ralph T. H. Griffith; publié comme supplément dans les fascicules du *Pandit* de Bénarès, octobre 1893-décembre 1897, mais avec pagination séparée, de façon à faire deux volumes, datés respectivement de 1895 et 1896.

2) A l'exception, bien entendu, des parties qui sont en prose dans l'original.

3) Cf. le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 181.

4) *Hymns of the Atharva-veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries, translated by Maurice Bloomfield*, Oxford, 1897. Forme volume XLII des *Sacred Books*.

5) Cf. du même : *The meaning of the compound atharvângirasah, the ancient name of the fourth Veda*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII, (*Proceedings* d'avril 1896), p. 180.

6) Cf. à ce sujet de bonnes observations (mêlées de quelques spéculations risquées) de M. Fried. Knauer : *Vedische Fragen*, dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 64.

étrangement défigurés, et il faut que l'ancienne magie de l'Inde ait été garantie par une tradition solide et un isolement presque absolu, pour que l'Atharvaveda, qui est en grande partie un recueil de charmes, contienne un si petit nombre de ces abracadabras. Il en contient cependant, et trois d'entre eux ont été examinés par M. Weber et par MM. Henry et Halévy. *Tábuva*, qui figure AthV., V, 13, 10, dans une formule contre le venin des serpents, et *tastuva*, qui le remplace dans la même formule au vers suivant, ne riment à rien : ce sont des mots défigurés ou venus du dehors. Guidé par une vague ressemblance (qui disparaîtrait même avec la variante *tasruva* notée dans l'édition de Shankar Pandit), M. Weber, qui les tient pour synonymes, leur croit une origine sanscrite; il leur suppose la signification de « fixant, immobilisant », et finit par se demander si le tabou polynésien ne viendrait pas de ce *tábuva*<sup>1</sup>. C'est prêter une bien grande fortune à trois syllabes obscures perdues dans un coin de l'Atharvaveda, et, s'il y a un rapport entre les deux mots, il serait plutôt, ce me semble, dans le sens inverse. Tout aussi obscur est *hrúdu*, qui se trouve AthV. I, 25, 2-3, comme un nom imprécatoire donné au *takman*, à la fièvre. M. Henry y voit un très vieux nom sémitique de l'or, *harúda*<sup>2</sup>. M. Halévy croit cet emprunt chronologiquement impossible et propose le grec  $\chi\lambda\omega\rho\acute{o}\varsigma$ <sup>3</sup>. Cela nous ferait bien descendre un peu bas; mais je m'y résignerais, quant à moi, sans trop de peine, si seulement l'épithète n'était pas si banale pour un nom magique. Je dois faire observer toutefois que *hrúdu* n'est pas tout à fait dans le même cas que *tábuva* : il y a trace en sanscrit d'une racine *hrúd* (de sens indéterminé, il est vrai) et la dérivation du mot serait régulière.

Il ne me reste plus, pour en finir avec l'Atharvaveda, qu'à signaler l'examen que M. Bloomfield a fait du Bráhmāna de ce Veda, le *Gopatha*<sup>4</sup>. Il montre que l'édition qu'en a donnée Rájendralál Mitra dans la *Bibliotheca Indica* est mauvaise, ce qui n'est pas précisément nouveau, et que le traité est plus ou moins un pastiche, ce dont on se doutait aussi :

1) *Vedische Beiträge* von Albr. Weber : *Ein indischer Zauberspruch*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, des 18 juin et 23 juillet 1896.

2) *Un mot sémitique dans le Veda, hrúdu*; dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1897, p. 511.

3) *Le mot védique hrúdu*; *ibidem*, mars-avril 1898, p. 320.

4) *The Position of the Gopatha-Bráhmāna in Vedic Literature*; dans le *Journal de la Soc. orient. américaine*, XIX (1898), p. 1.

mais la démonstration, cette fois, est complète et définitive. Des deux parties du Brâhmana, la première est la plus ancienne, bien qu'elle soit postérieure au *Vaitânasûtra* qui, lui-même, ne remonte pas très haut. Il devient ainsi de plus en plus évident que le seul patrimoine authentique des Atharvavedins sont les prières magiques qui forment le noyau de leur Samhitâ et les portions correspondantes de leur rituel conservées dans le *Kauçikasûtra*.

Le Sâmaveda, le recueil des cantilènes, est le plus technique et, comme texte, le moins original des Vedas. Ses Brâhmanas aussi sont plus secs, plus pauvres de ce fond légendaire qui relève ailleurs la monotonie de cette classe d'écrits. Un seul fait exception, le Jaimintya- ou Talavakâra-brâhmana, qui appartient à une école maintenant à peu près éteinte et rivalise en étendue et en richesse légendaire avec le Çatapatha, le plus volumineux des Brâhmanas. Malheureusement ce texte découvert par Burnell et qui, des mains de Whitney, a passé finalement en celles de M. Oertel, n'est représenté que par des manuscrits trop défectueux pour en permettre la publication intégrale. Dans ces conditions, il faut savoir gré à M. Oertel de faire le possible en continuant de nous en donner des fragments. Ces publications, dont on trouvera le détail en note<sup>1</sup>, sont très soignées : chaque morceau est traduit et rapproché des passages parallèles d'autres Brâhmanas, notamment de celui de l'école maintenant éteinte des Çâtvyâyanins. De ce dernier écrit, qui paraît avoir été étroitement apparenté au Brâhmana des Jaiminîyas, il ne reste plus que des citations parfois anonymes, éparses dans divers sûtras et surtout dans les commentaires de Sâyana, et ce n'est pas un des moindres mérites de l'éditeur de les avoir si soigneusement identifiés et recueillis. Ces publications de M. Oertel sont incontestablement

1) *The Jaiminîya or Talavakâra Upanishad Brâhmana : Text, translation and notes*, by Hanns Oertel, dans le *Journal de la Soc. orient. américaine*, XVI (1894), p. 79. — Cf. une liste de corrections par Rôhtlingk, Roth et l'auteur, *ibidem*, *Proceedings* d'août 1895, p. cccxli. — *Contributions from the Jaiminîya Brâhmana to the history of the Brâhmana literature. First series : Parallel passages from the Jaiminîya Brâhmana to fragments of the Çâtvyâyana Brâhmana*, *ibidem*, XVIII (1897), p. 15. — *Contributions, etc. Second series : I. Saramâ and the Panis. II. The Ritual of Burial according to the Jaiminîya Brâhmana. III. Indrasya Kilbishâni*; *ibidem*, XIX (1898), p. 97. — Cf. l'article de M. Finot dans la *Revue*, t. XXXVI, p. 445.

ce qui s'est fait de plus important sur le domaine du Sāmaveda depuis les travaux de Burnell.

M. Sten Konow a traduit le plus intéressant des petits Brāhmanas du Sāmaveda, le *Sāmavidhāna*, qui enseigne l'emploi des sāmans ou cantilènes dans des rites qui rappellent singulièrement ceux de notre vieille sorcellerie<sup>1</sup>. M. Klemm a publié et traduit, comme spécimen d'une édition critique complète, le premier chapitre du *Shadvimçabrāhmana*<sup>2</sup>, dont on n'avait jusqu'ici, outre un fragment publié par M. Weber, qu'une édition imparfaite due à Satyavrata Sāmaçramin. Le *Shadvimça*, proprement « le XXVI<sup>e</sup> livre », est un supplément du *Tāndya-* ou *Pañcavimça-brāhmana* (« le Brāhmana en XXV livres »), qui est le Brāhmana proprement dit des Sāmavedins d'aujourd'hui et dont nous n'avons également qu'une édition défectueuse, à refaire tôt ou tard. Du XVII<sup>e</sup> livre de ce dernier texte et des sūtras correspondants, M. Rāmkrishna Bhāgavata a extrait d'intéressants détails sur le Vrātyastoma, la cérémonie de l'admission des excommuniés dans la société brahmanique<sup>3</sup>. Il est parfaitement évident qu'ici, comme dans les descriptions analogues du *Çatapathabrāhmana*, il s'agit non seulement de la réadmission de membres déçus, mais encore et surtout de l'entrée dans la communauté orthodoxe d'étrangers plus ou moins nombreux et appartenant à des groupes ethniques différents : tout ce qu'on paraît exiger d'eux, c'est qu'ils aient cessé d'être allophones. C'est le vieux brahmanisme qu'on surprend ainsi opérant comme le fait encore l'hindouisme de nos jours, quand il recrute des çādras et des rājputes parmi les aborigènes.

Pour le Yajurveda, le Veda du rituel par excellence, je n'ai à signaler que les notes et informations de M. L. de Schröder sur le *Kāthaka*<sup>4</sup> dont

1) *Das Sāmavidhānabrāhmana, ein altindisches Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt von Sten Konow*, Halle a. S., 1893.

2) *Das Shadvimçabrāhmana mit Proben aus Sāyanas Kommentar nebst einer Uebersetzung herausgegeben von Kurt Klemm. Prapāthaka I.* Güttersloh, 1894. — Cf. les observations de M. Oertel dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine. *Proceedings* d'avril 1895, p. ccxli.

3) *A chapter from the Tāndya Brāhmana of the Sāma Veda and the Ldtyāyana Sūtra on the admission of the Non-Aryans into Aryan Society in the Vedic Age*, by Rājarām Rāmkrishna Bhāgavata, dans le *Journal* de la Soc. asiat. de Bombay, XIX (1897), p. 357.

4) *Das Kāthaka, seine Handschriften, seine Accentuation und seine Beziehung*

il se résoudra bien un jour à entreprendre l'édition, et la suite de la belle traduction du *Çatapathabrâhmana*, par M. J. Eggeling<sup>1</sup>. Après douze années et plus, celle-ci est arrivée au bout du VII<sup>e</sup> livre, juste à la moitié : le xx<sup>e</sup> siècle aura perdu ses premières dents quand on en verra la fin.

C'est dans les *Brâhmanas*, d'un formalisme si étroit et si anxieux, que nous rencontrons les *Upanishads* où, parmi beaucoup de fatras et de rêveries puériles, il y a de si beaux élans de libre et audacieuse spéculation. Le contraste est saisissant; au fond, il n'est pourtant pas aussi étrange qu'il en a l'air. *Brâhmanas* et *Upanishads* sont également en réaction contre le passé, presque également impies envers les vieux *devas*. De part et d'autre, derrière la mythologie, avec laquelle on ne rompt pas, mais qui ne satisfait plus, on cherche, ici dans la vertu latente des rites, là dans les mystères de la vie et de la pensée, des puissances plus subtiles et plus efficaces, des conceptions plus profondes, plus universelles que les vieilles figures du panthéon, avec cette différence toutefois, que, d'un côté, on reste plus engagé dans de très anciennes superstitions. Ces deux faces de la même évolution religieuse ont été étudiées principalement, l'une par M. Sylvain Lévi, l'autre par M. Paul Deussen.

M. Lévi a bien choisi le titre de son livre, « La doctrine du sacrifice dans les *Brâhmanas* »<sup>2</sup>. Il ne s'est pas proposé de décrire les rites, comme M. Weber l'a fait jadis dans les *Indische Studien* et, plus récemment, dans ses monographies sur le *Vâjâpeya*<sup>3</sup> et sur le *Râjâsûya*<sup>4</sup>. De pareilles descriptions sont impossibles à l'aide des seuls *Brâhmanas*, et M. Lévi s'est strictement imposé de n'en point sortir. Ce qu'il a voulu

*zu den indischen Lexikographen und Grammatikern*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLIX (1895), p. 145. — *Ein neuentdecktes Ricaka der Katha-Schule*; *ibidem*, LI (1897), p. 466. — *Einiges über das Kâthakam*, dans *Gurupûjkaumudî* (1896), p. 5.

1) *The Çatapatha-Brâhmana according to the text of the Mâdhyandina School translated by J. Eggeling. Part III, Books V-VII.* Oxford, 1894. Forme le volume XLI des *Sacred Books of the East*. — Cf. les observations de Whitney, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, *Proceedings* de mars 1894, p. xciv. C'est le dernier écrit que nous ayons reçu de Whitney.

2) *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, par Sylvain Lévi. Paris, 1898. (Est le volume XI de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses*.)

3) Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 279.

4) *Ueber die Koenigsweihe, den Râjasûya*, von Albr. Weber dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, juillet 1893.

donner et ce qu'il donne en effet, c'est la doctrine ou, si le mot paraît trop ambitieux, les notions que les auteurs de ces écrits se faisaient des rites et l'esprit dans lequel ils les accomplissaient. Il s'est surtout attaché à relever les passages parallèles, montrant ainsi combien ces notions confuses et souvent contradictoires se ressemblent pourtant d'un écrit à l'autre, au point que, malgré toutes les différences, on peut soutenir qu'il n'y a en somme qu'un seul type de Brâhmana, que chaque école a reproduit à sa façon. Il commence par le sacrifice idéal, celui qui se passe au ciel. Car les devas sacrifient tout comme les hommes. C'est au sacrifice qu'ils doivent leurs prérogatives, leur immortalité, leur divinité, qu'ils doivent, ainsi que toute créature, leur existence même; il est l'acte primordial; mieux que cela, il est le créateur, car il est directement identifié avec le dieu suprême, l'auteur de toutes choses : « Prajâpati est le sacrifice » est un des lieux communs des Brâhmanas. Ce n'est qu'après avoir exposé ces singulières conceptions que M. Lévi passe au sacrifice réel, à celui qui est offert ici-bas, aux conditions et aux intentions dans lesquelles et avec lesquelles il est offert, à ce que l'auteur appelle d'un terme très juste « le mécanisme du sacrifice ». C'est en effet un étrange mécanisme. On est ici en pleine magie : les rites sont bien moins un *opus operatum* qu'un *opus operans*, agissant par sa vertu propre, par lequel l'homme non seulement a prise sur les dieux, mais peut s'élever jusqu'à eux et au-dessus d'eux<sup>1</sup>. Ce sont eux les vrais dieux; les devas y sont associés, y apparaissent, les traversent comme des agents subalternes, des abstractions, des ombres vaines<sup>2</sup>. Tout sentiment vraiment religieux paraît ainsi absent de ces écrits uniquement consacrés pourtant à l'acte religieux par excellence. Et la morale en paraît tout aussi absente : l'essentiel est de *savoir* le rite, de n'en négliger ou fausser aucun détail, d'en connaître surtout le sens caché, le symbolisme compliqué qui le rend efficace<sup>3</sup>. Cette condition, si elle est

1) M. Albr. Weber a traité de ce point de la doctrine brahmanique dans un mémoire spécial que M. Lévi aurait pu citer : *Vedische Beitræge. Die Erhebung des Menschen über die Goetter im vedischen Ritual und der Buddhismus*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 20 mai 1897.

2) A l'exception de la formidable figure de Rudra. Les conclusions de M. Lévi auraient peut-être subi quelque modification, s'il avait dirigé ses regards de ce côté.

3) M. Lévi aurait pu s'étendre davantage sur ce symbolisme, cette espèce d'homéopathie rituelle, très ancienne sans doute, mais que les Brâhmanas, sans doute aussi, ont beaucoup perfectionnée. C'est une des lacunes de son livre.

remplie, dispense si bien de toute autre d'un ordre plus noble et plus pur, que le rite peut servir indifféremment pour le bien et pour le mal, qu'il ne perd rien de son efficacité, ne paraît pas même être l'objet d'un blâme pour servir à l'usage le plus détestable. Aussi M. Lévi, qui a consacré le dernier chapitre du livre à la morale dans les Brâhmanas, conclut-il nettement qu'il n'y en a pas.

Ces caractères d'impiété et de cynisme ont été notés par tous ceux qui ont touché aux Brâhmanas; ils ont frappé jusqu'aux Hindous, non pas dans ces écrits mêmes, que leur sainteté mettait à l'abri de toute critique, mais chez les héritiers de leur doctrine, les philosophes de la science rituelle, les Mimâmsakas, qui ont été accusés d'athéisme. M. Lévi s'est attaché à les mettre en pleine évidence, et je crains qu'il n'y ait que trop bien réussi. En tout cas, il les expose dans toute leur crudité et il les commente de façon à leur donner encore plus de relief; on dirait même parfois qu'il vise plus à étonner le lecteur qu'à l'instruire. Déjà en commençant par le ciel, il nous place en plein absurde, sans se donner beaucoup de peine pour nous en tirer. Si du moins dans la proposition : « Prajâpati est le sacrifice », il avait mis un S majuscule à sacrifice, pour avertir qu'il y a là une sorte d'enthymème (car c'est plus qu'une métaphore), résultat de toute une suite de spéculations mystiques plutôt que panthéistiques<sup>1</sup>. Car il est bien évident que jamais les Hindous, malgré leur manie de personnifier des abstractions, n'ont pris l'équation à la lettre, pas plus celle-ci que d'autres, quand ils disent, par exemple, que les deux bras levés du sacrifiant sont Mitra et Varuna, ou qu'ils font d'Aditi tantôt la terre, tantôt le chaudron qui sert à chauffer le lait. Le rapprochement si instructif avec le *brahman* des Upanishads, où ce nom de la prière et de la science sacrée a fini par signifier couramment la réalité suprême, le principe unique et permanent de toutes choses, ce rapprochement même est à peine indiqué. L'indianiste, il est vrai, ne s'y trompera pas : il sait développer ces formules découpées à l'emporte-pièce et faire la part de l'embarras de cette vieille prose à marquer les nuances; dans le fait seul aussi de l'élévation de Prajâpati, un être de raison, au rang de dieu suprême, il voit la preuve que cette théologie, malgré ses défaillances, malgré l'intrusion de vieux mythes dont elle ne veut pas se débarrasser et qui viennent à chaque pas la démentir, n'est

<sup>1</sup> Le Rigveda est plus explicite quand il appelle Soma « l'âtman du sacrifice », IX, 2, 10; 6, 8.

pas après tout si grossière; mais le lecteur non spécialiste aurait dû être mieux averti. Et ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale. Ici surtout, M. Lévi a fait les Brâhmanas plus noirs qu'ils ne sont, comme s'ils ne l'étaient pas déjà assez. Il n'a pas suffisamment tenu compte de leur caractère spécial, de leur objet strictement professionnel, et, de ce chef, il a abusé de leur silence. Le rôle donné à Prajâpati, en dépit de certaines légendes scabreuses, aurait dû pourtant l'avertir; car il y avait certainement dans ce monothéisme relatif un certain élément éthique. Il y en a une autre dans la conception des peines de la vie future; sans doute on ne les mentionne qu'à propos de fautes rituelles, mais il est bien évident que ce n'est pas pour celles-ci seules qu'on les a imaginées. La notion des trois dettes, que tout homme, en naissant, a contractées envers les dieux, envers ses ancêtres et envers les créatures, est une idée d'ordre moral, et il faut bien en admettre autant pour l'abolition du sacrifice humain. Je ne sais même si l'horreur de ce rite pourrait être exprimée d'une façon plus saisissante qu'elle ne l'est dans le récit impassible, mais poussé au noir évidemment à dessein, que l'*Aitareyabrâhmana* fait de la légende de Çunahçepa. On remarquera aussi que, dans ce récit, Varuna finit par se laisser fléchir et ce pardon, accordé à la prière, nullement imposé par un rite, est un acte moral. Ailleurs, il est vrai, le sacrifice humain est prescrit sans le moindre scrupule; mais, de ce que la conscience est sujette à s'obscurcir, il ne suit pas qu'elle soit tout à fait éteinte. Il n'est pas jusqu'à l'introduction en germe de la confession dans certains rites et à la notion que l'aveu atténue ou efface la faute, dont M. Lévi ne donne une explication subtile, plutôt que d'y reconnaître l'expression de cette idée si simple que la duplicité rend indigne de s'approcher des dieux. Car enfin, s'il est vrai que les Brâhmanas ne prêchent nulle part le désintéressement, la justice, la bonté, la pureté de cœur, il est pourtant des qualités morales qu'ils exigent positivement, la foi (*çraddhâ*), la droiture et la sincérité (*rita*, *satya*). Ils n'emploient pas toujours ces termes d'une façon très claire; ils infirment aussi leurs préceptes par leurs exemples et ils entendent surtout les qualités par rapport aux actes rituels; soit! Ce n'en est pas moins leur faire tort que de traduire *rita* et *satya*, comme le fait M. Lévi, par « réalité, exactitude », même dans les cas où il s'agit évidemment de vérité et de mensonge. Je ne veux certainement pas réhabiliter les Brâhmanas; mais je crains que M. Lévi ne les ait trop rabaisés et que l'image qu'il en donne ne frise parfois la caricature<sup>1</sup>.

1) Les traductions de M. Lévi sont en général très exactes et serrent le texte

C'est plutôt le reproche contraire qu'on est tenté de faire à M. P. Deussen, qui a étudié l'évolution de la religion védique du côté spéculatif : il est porté à surfaire, à prêter aux textes plus et mieux qu'ils ne contiennent réellement. Si, dans le grand ouvrage qu'il a entrepris et dans lequel il se propose de retracer l'histoire universelle de la philosophie, il a donné la première place à celle de l'Inde, ce n'est pas seulement pour se conformer à l'ordre chronologique, c'est parce qu'il regarde la fusion de l'Évangile et du Vedânta parfait à l'aide de la critique kantienne et des additions de Schopenhauer, comme la philosophie religieuse complète et définitive. Nous retrouverons M. Deussen quand nous serons arrivé au Vedânta, et nous aurons alors à examiner ce qu'il entend par cette fusion et comment il espère qu'elle pourra se réaliser. Pour le moment, bien qu'il nous informe de ses conclusions dès le début, nous n'avons affaire qu'à son point de départ. La première partie du premier volume de l'ouvrage, la seule publiée<sup>1</sup>, s'arrête en effet aux Upanishads, au moment même où la philosophie hindoue, je ne dirai pas, se systématise, mais prend corps en quelque sorte et conscience d'elle-même. On y trouvera le dépouillement complet du Veda, Samhitás et Bráhmanas, au point de vue spéculatif. C'est la reprise du travail de J. Muir dans le V<sup>e</sup> volume de ses *Sanskrit Texts*<sup>2</sup>, mais sur un plan plus vaste et plus systématique : trop vaste peut-être, car on ne voit pas ce qu'y vient faire, par exemple, la traduction complète du petit traité scolastique de Madhusúdana Sarasvatí, le *Prasthánabheda*; trop systématique aussi, car l'auteur prétend suivre pas à pas et comme à la trace un progrès constant vers des conceptions de moins en moins mythologiques, de plus en plus abstraites et impersonnelles de la divinité. Il n'y admet point de régressions et, pour les écarter, il est amené plus d'une fois à substituer

de près : on est d'autant plus étonné de trouver, p. 109, *sakrid ayaje* (*Kaush. Br.* VII, 4) rendu par « quand le sacrifice est fait une fois pour toutes ». Si ce n'est pas une simple paraphrase, c'est un contre-sens. De plus, dans ce passage, le texte de Lindner est absolument conforme à celui de Weber. — *Nidhana* (p. 149) n'est pas le « prélude », mais la finale d'un sáman.

1) *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. I. Band. I. Abtheilung : *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*. Leipzig, 1894. — L'auteur a exposé son point de vue dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève, dont on trouvera un résumé dans les *Actes du Congrès*, II, p. 61.

2) Particulièrement dans la section XXI : *Progress of the Vedic religion towards abstract conceptions of the Deity*. — Cf. aussi L. Scherman : *Philosophische Hymnen aus der Rig und Atharva-Veda Samhitá*, 1887.

aux visions confuses de l'Inde antique les concepts plus précis de la pensée moderne. C'est ainsi, par exemple, que l'*ucchishṭa*, « le résidu (de l'offrande) », dont une des divagations les plus folles de l'Atharvaveda fait la puissance suprême, devient chez lui « le résidu (de l'abstraction) », « la chose en soi » de Kant. Dans cette progression vers l'abstrait, dont le point de départ a été le polythéisme naturaliste des anciens hymnes, la première grande étape est marquée par le Prajâpati des Brâhmanas, un être de raison, mais encore à moitié engagé dans le mythe et qui, pour cela, devra s'effacer devant le Brahman neutre et l'Âtman, qui sont de purs concepts. La réalité répond rarement à ces coupes idéales et la chronologie que M. Deussen obtient de la sienne est parfois plus que suspecte. Il se peut qu'elle puisse se justifier à ne considérer que l'ancien Vedânta; mais celui-ci n'a pas été la seule voie qu'ait suivie la spéculation religieuse hindoue. A Prajâpati ont succédé aussi Brahmâ, également un être de raison et plus pur que lui, mais tout aussi mythologique et bien moins abstrait, l'Içvara, le dieu-providence du Yoga, le Parameçvara du Çivaïsme, le Bhagavat du Vishnouïsme, des conceptions bien autrement personnelles et concrètes, malgré le halo dont la spéculation les entoure, que toutes les figures de l'ancien panthéon.

L'effacement de Prajâpati devant le Brahman et l'Âtman conçus comme la réalité unique et suprême marque l'avènement des Upanishads. Ces écrits feront l'objet de la deuxième partie du volume. Jusqu'ici M. Deussen n'en a publié que les matériaux, la traduction des soixante Upanishads contenues dans la liste de Colebrooke et dans l'*Oupnekhat* d'Anquetil<sup>1</sup>, pour laquelle il suffit de renvoyer à ce que M. Jean Réville en a dit dans la *Revue*<sup>2</sup>. Le recueil comprend toutes les anciennes Upanishads avec beaucoup de modernes qui, en réalité, n'appartiennent plus au Veda : elles sont toutes traduites sur le texte sanscrit, à l'exception de cinq, qui ne sont connues jusqu'ici que par la version latine d'Anquetil.

Je puis être plus bref sur quelques autres publications relatives aux Upanishads. M. Herold a donné la première traduction française de la *Brihâraryaka-Up.*<sup>3</sup>, pour laquelle je renvoie à l'article de M. de Blonay<sup>4</sup>.

1) *Seehzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, von Dr. Paul Deussen. Leipzig, 1897.

2) T. XXXVI, p. 300.

3) *L'Upanishad du Grand Aranyaka (Brihadâranjakopaniṣad)*, traduite pour la première fois du sanskrit en français par A.-Ferdinand Hérolde. Paris, 1894.

4) T. XXXI, p. 209.

A. M. Herbert Baynes on doit celles de la *Mândûkyâ-* et de l'*Iça-Up.*<sup>1</sup>; ce sont plutôt des paraphrases en vers, précédées d'introductions un peu mystiques et suivies, chacune, d'un texte pada fabriqué, je ne sais trop pourquoi, par le traducteur. La *Mândûkyâ-Up.* a encore été traduite avec la vieille exposition métrique de Gaudapâda et le commentaire de Çankara par M. Dvivedi<sup>2</sup>, un vedantiste encore plus convaincu que M. Deussen, mais moins bien pourvu de science et de critique, qui est aussi l'auteur d'une « Imitation de Çankara »<sup>3</sup>, un écho de l'« Imitation du Buddha » de M. Blowden. Dans le même esprit, mais sans aucun appareil, MM. Mead et Chattopadhyaya ont publié la première partie d'une collection de traductions populaires des principales Upanishads<sup>4</sup>; le premier volume contient l'*Iça-*, la *Kena-*, la *Katha-*, la *Praçna-*, la *Mundaka-* et la *Mândûkyâ-Up.* Aucune de ces publications ne marque un progrès sur les travaux antérieurs. Un traité anonyme sur la « Théosophie des Upanishads », qui est encore plus expressément une publication de propagande<sup>5</sup>, est absolument sans valeur. Tout autre est le mémoire de M. Formichi sur la *Brahma-Up.*<sup>6</sup>, un travail de première main sur un texte négligé jusqu'ici, bien qu'il ait été publié dès 1873 dans la *Bibliotheca Indica* et, plus récemment, à Poona, dans l'*Anandâçrama Series*<sup>7</sup>. La *Brahma-Up.*, sans être une des plus anciennes, n'est pas un écrit moderne et appartient plus légitimement à l'Atharvaveda que la plupart de celles qui ont été attribuées à ce Veda; de plus elle doit avoir joui d'une certaine autorité dans l'école, puisqu'elle a été commentée par Nârâyana et, avant lui, par Çankarânanda. Le premier chapitre, auquel M. Formichi a borné sa publication, en est la partie la plus difficile; il paraît antérieur aux autres et en est assez distinct pour que la tradition l'en ait parfois séparé. Non moins estimable et plus intéressant

1) *The Mandukya Upanishad*; *Indian Antiquary*, XXVI (1897), p. 169. — *The Vajasaneya or Iça Upanishad*; *ibidem*, p. 213.

2) *The Mândûkyâ Upanishad* by Manilâl N. Dvivedi. Bombay (publié par la *Theosophical Society*), 1896.

3) Le même : *The Imitation of Çankara*, Bombay, 1895.

4) *The Upanishads*, by G. R. S. Mead and T. C. Chattopadhyaya, London (publié par la *Theosophical Society*), 1896.

5) *The Theosophy of the Upanishads*. London (*Theosophical Society*), 1896.

6) *Il primo capitolo della Brahma-Upanishad coll'annessovi commento di Nârâyana, tradotto e criticamente discusso dal Dr Carlo Formichi*. Kiel, 1897.

7) Dans les « trente-deux Upanishads » mentionnées plus haut, p. 64. La *Brahma-Up.* est aussi comprise dans le recueil de M. Deussen, dont M. Formichi a encore pu consulter les bonnes feuilles.

pour le non-spécialiste est le mémoire dans lequel M. Rhys Davids a traité de la théorie de l'âme dans les Upanishads<sup>1</sup>. Il a été sans doute amené à entreprendre cet examen par ses études sur le Bouddhisme, qui a tant d'affinités avec les anciennes Upanishads; en tout cas, il s'en est admirablement acquitté. La question est bien saisie et délimitée, ce qui n'était pas déjà si facile : il y avait en effet un double danger d'aller s'égarer d'une part dans les théories de l'âtman, qui ne doit pas se confondre avec ce que nous appelons l'âme, d'autre part dans une analyse psychologique sans issue, les Hindous distinguant autrement que nous la vie animale de la vie psychique. M. Rhys Davids a évité l'un et l'autre en demandant simplement aux textes comment agit en nous et où passe ensuite ce qui, par sa présence, nous fait vivre et, en nous quittant, détermine la mort. Cette énumération des travaux relatifs aux Upanishads ne pouvait mieux se terminer que par la mention de ce joli mémoire où il n'y a pas un mot de trop.

Avec les Upanishads nous sommes arrivés à la limite de la *çruti*, de la littérature révélée<sup>2</sup>. Avant pourtant de la quitter et d'en suivre le prolongement dans le *smriti*, dans la tradition, il nous faut encore parler brièvement de trois ouvrages où l'on s'est proposé plus ou moins d'en embrasser l'ensemble. Pour le premier en date, le Manuel de M. Hardy<sup>3</sup>, je me borne à renvoyer à l'article où j'en ai rendu compte dans la *Revue*<sup>4</sup>; mais je dois essayer du moins de caractériser les deux autres. Le plus récent, la Mythologie védique de M. Macdonell<sup>5</sup>, est le moins compréhensif des trois, non parce qu'il est, lui aussi, un manuel, mais parce qu'il ne traite que de la mythologie, à l'exclusion du culte et de

1) *The Theory of «Soul» in the Upanishads*, by T. W. Rhys Davids; dans le *Journal* de la Roy. As. Soc. de Londres, 1899, p. 71.

2) Cette traduction, qui est devenue courante, est acceptable, bien qu'elle ne soit pas très exacte et ne rende pas tout ce que les Hindous réclament pour leur Veda. D'autres écrits encore, plusieurs Purânas, les Tantras sont également révélés, sans pour cela faire partie de la *çruti*. Le vrai caractère de celle-ci n'est pas tant sa provenance divine que son éternité : le Veda seul est en dehors du temps.

3) *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt von Dr. Edmund Hardy*. Munster i. W., 1893.

4) T. XXIX, p. 338.

5) *Vedic Mythology*, by A. A. Macdonell. Strasbourg, 1897 (forme section III, vol. I, A du *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*).

la spéculation et que, sans négliger le reste de la littérature védique, il prend surtout ses données dans les hymnes du *Rig-* et de l'*Atharva-veda*. Mais, dans ces limites, le livre est complet. Il fait partie du *Grundriss* de la philologie et de l'archéologie indo-aryenne fondé par feu le docteur Bühler, entreprise sur laquelle nous aurons encore à revenir plus d'une fois dans la suite de ce Bulletin, et l'on sait ce qu'il faut entendre à présent par *Grundriss*, plus du tout un plan sommaire, une esquisse, mais bien une encyclopédie. Le livre de M. Macdonell est à l'avenant. Il n'a du manuel que la sécheresse du style, le nombre des subdivisions, l'uniformité de la rédaction, les paragraphes étant autant que possible taillés sur le même patron ; pour tout le reste, ce n'est plus un guide destiné simplement à orienter ; c'est, du moins en ce qui concerne les figures principales, un magasin complet où le novice et d'autres encore, ayant à traiter de quelque matière afférente, pourront venir s'approvisionner ou du moins s'assurer qu'ils n'ont rien oublié. Sur les points contestés, l'auteur ne donne pas seulement son opinion, qui est en général conservatrice et fidèle à la doctrine naturaliste<sup>1</sup>, mais il mentionne aussi celles des autres, et chacun de ses paragraphes est suivi d'une copieuse bibliographie.

D'une autre sorte est le troisième ouvrage, la Religion du Veda de M. Oldenberg<sup>2</sup>. Ce n'est pas un répertoire à consulter, c'est un livre à lire, livre d'exposition et de doctrine, très personnel, magistralement composé, écrit avec une rare élégance et pénétré d'un bout à l'autre d'un souffle de haute et grave poésie, de celle que comporte l'histoire et qui, sans aucun accès de lyrisme, sait évoquer devant nous le passé. C'est bien effet la religion du Veda que M. Oldenberg a voulu faire revivre : toute la religion, car les mythes et le culte, les sentiments et les

1) En fait de publications récentes relatives à cette controverse, je me borne à mentionner : Andrew Lang : *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Léon Marillier, Paris, 1896. Cf. la *Revue*, t. XXXII, p. 116 et 339. — Max Müller : *Nouvelles Études de mythologie*, trad. Léon Job, Paris, 1898. Cf. l'article de M. Henry dans le *Journal des savants*, janvier 1899. — Andrew Lang : *Modern Mythology*, Londres, 1897.

2) *Die Religion des Veda*, von Hermann Oldenberg, Berlin, 1894. — Il faut ajouter divers articles où M. Oldenberg a précisé ou défendu quelques-unes de ses vues : *Zu Mythologie und Cultus des Veda*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLIX (1895), p. 172. — *Varuna und die Adityas*; *ibidem*, L (1896), p. 43. — *Savitar*: *ibidem*, LI (1897), p. 473. — Cf. aussi la communication faite par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Genève : *Ueber eine neue Darstellung des vedischen Religion*, dans les *Actes*, II, p. 53.

croyances paraissent ici, pour la première fois, non seulement juxtaposés, mais harmonieusement fondus, et la religion de tout le Veda, car jamais on n'a fait aussi bien sentir combien elle reste une à travers la longue suite des documents. Dans cette œuvre de restitution, M. Oldenberg, se fiant à son tact d'historien, n'a pas hésité à descendre même beaucoup plus bas que les derniers écrits védiques ; il a demandé des suppléments d'information non seulement aux Sûtras, mais en dehors de la tradition védique, à la littérature du Bouddhisme, et d'autre part, en constatant les survivances étranges conservées dans le culte, il a été amené à remonter par delà le Veda jusqu'à l'état sauvage, et à interroger l'ethnologie sur les instincts et sur les pratiques des primitifs. En fondant tout cela ensemble, M. Oldenberg n'a-t-il pas quelquefois forcé les doses, et ses combinaisons si ingénieuses sont-elles toujours également solides ? Ce serait un bien singulier bonheur. J'ai moi-même essayé ailleurs d'indiquer les points où il m'a paru de suite impossible de le suivre et je n'ai pas changé depuis d'opinion. Je crois toujours encore que le culte pour lequel ont été composés les chants du *Rigveda* n'était de beaucoup pas si anxieux et si sombre, que le Rudra des Brâhmanas n'est plus le Rudra des Hymnes, que Soma dans ces mêmes hymnes est aussi le dieu de la lune, tandis que Varuna ne l'a jamais été, pas plus que les Âdityas n'ont été les planètes, que Savitri, Vishnu, Pûshan, Tvashtri, d'autres encore ne sont pas des abstractions personnifiées, que Yama est une divinité d'origine solaire, qu'il y a dans le Veda moins de légendes et plus de mythes, voire de mythes indo-européens, que ne l'admet M. Oldenberg. Mais je ne veux pas refaire mes articles. M. Oldenberg aurait tort sur tous ces points et sur bien d'autres, que sa restitution du culte védique n'en serait pas moins une construction d'une hardiesse et d'une sûreté étonnantes, la plupart de ses notices des dieux des peintures d'une exquise délicatesse de touche, ses études sur les affinités et oppositions natives de la religion et de la magie, sur le sentiment religieux et sur la morale dans le Veda de fines analyses de psychologie religieuse, tout son livre enfin un de ces produits rares où l'art et la science s'unissent en une belle floraison. Le jour où l'on a la chance d'en rencontrer un de la sorte est entre tous *albo notanda lapillo*.

A. BARTH.

(A suivre.)

1) *Journal des savants*, mars, juin, juillet et août 1896.