GRETIL e-library
© 2008

FILE

Name: Ren928__Renou_LesMaitresDeLaPhilologieVedique.pdf
PURL: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr_elib-121
Type: Searchable PDF/A (text under image); index/bookmarks
Encoding: Unicode (ā ī ū ṛ ṝ ḷ ḹ ṅ ñ ṭ ḍ ṇ ś ṣ ḥ ṃ ...), accented (ă ā̆ ...)
Date: 25.1.2010.

BRIEF RECORD

Author: Renou, Louis
Title: Les maîtres de la philologie védique
Publ.: Paris : Geuthner 1928
Description: 74 p.
Series: Annales du Musée Guimet : Bibliothèque d'études, 38

FULL RECORD

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.

MINISTERE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES — TOME TRENTE-HUITIÈME

LES MAITRES

DE LA

PHILOLOGIE VÉDIQUE

PAR

LOUIS RENOU
Professeur à l'Université de Lyon

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, Rue Jacob, VIe
1928

EX
BIBLIOTHECA
REGIA ACADEM.
GEORGIAE
AUG.

LES MAITRES DE LA
PHILOLOGIE VÉDIQUE

Quelques[1] hommes remarquables ont fait la philologie védique, apportant à une tâche difficile une science qui n'était point exempte de passions. Qui veut comprendre aujourd'hui le progrès de ces études doit s'efforcer, au-delà de l'œuvre objective, de mesurer la part de l'homme, l'empreinte des tempéraments divers, mais également pleins de foi. C'est pourquoi les moments du védisme ne sont pas tant marqués par des domaines nouveaux, ni même par des méthodes, que par des noms : Roth, Bergaigne, Oldenberg, quelques autres. On peut essayer de décrire les principales étapes, à cette heure où la période héroïque est close et où la philologie future du Veda, quelle qu'elle soit, ira chercher dans celle du passé des leçons pour la prolonger, non des modèles pour la refaire.

On se limitera en principe aux travaux d'ensemble et spécialement, à ceux qui intéressent l'interprétation littérale du Rgveda : ce texte est en effet le seul au sujet duquel il y ait des divergences d'opinion fondamentales, et la position que tel critique a prise à l'égard du reste de la littérature védique dépend strictement de l'interprétation qu'il propose pour le Rgveda.

Les sources de cette étude sont, outre les textes mêmes des auteurs, les professions de foi qu'ils ont données dans leurs préfaces, soit, pour Roth, l'avant-propos du Dictionnaire de

1. Les études qui forment l'objet de ce petit livre ont été lues d'abord au cours de M. J. Bloch, à l'Ecole des Hautes-Etudes (1925). Je tiens à cette occasion à remercier ici un maître profondément admiré, pour l'aide et l'exemple, pareillement précieux, que j'ai reçus de lui.

Saint-Pétersbourg ; pour Bergaigne, l'introduction et la conclusion de la *Religion védique ;* pour Pischel et Geldner, les préliminaires du tome I des *Vedische Studien* et l'article du tome II intitulé *Vedainterpretation ;* pour Ludwig, l'introduction au volume III du Rigveda et divers articles, entre autres *Über die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der Rgvedaforschung* (1893), *Über Methode bei Interpretation des Rgveda* (1890).

Il convient d'ajouter Colinet, *Sur les principes de l'exégèse védique* (1890), Hillebrandt, *Vedainterpretation* (1895), et les discussions nombreuses disséminées à travers les articles ou préfaces de Max Müller, de Barth, de Bloomfield. Enfin Oldenberg a donné en 1905, à l'usage de public averti, un petit livre, *Vedaforschung*, où il expose de manière succincte les méthodes mises en œuvre, les résultats acquis et la position propre de l'auteur.

* * *

Les débuts de la philologie védique vont de pair avec la découverte même du sanscrit. C'est en 1805, dans son traité *On the Vedas,* que Colebrooke a tenté le premier d'organiser les connaissances fragmentaires qu'on avait jusque là des textes védiques : il a retracé une esquisse historique de la littérature et donné des spécimens des principaux recueils. Mais d'autre part, égaré par l'insuffisance de ses secours et par quelque tentation d'européen, il déconseillait formellement de traduire et de lire même les Vedas. Il fallut attendre Burnouf et l'école de rudes pionniers qui se créa autour de lui à Paris. Burnouf, sans avoir lui-même laissé de travaux sur le Veda, suscita partout des directions décisives, et son impulsion, attestée par Max Müller, déclencha en fait le mouvement proprement scientifique qui prit naissance aux alentours de 1850 ; sur le domaine du Veda comme ailleurs on reconnaît la marque du maître : largeur de vues dans la conception, rigueur minutieuse dans l'exécution.

Mais déjà une première traduction avait paru en 1838, due à Rosen, un ami de Burnouf ; sa mort prématurée empêcha Rosen de réaliser un projet qui comportait notamment une édition, un commentaire suivi, un index des mots, enfin un aperçu sur la civilisation védique : seule fut menée à terme l'édition et la traduction latine, avec notes, du premier maṇḍala. Le texte repose sur deux manuscrits, l'un pour la Saṃhitā, l'autre pour le padapāṭha ; un troisième manuscrit a fourni le commentaire de Sāyaṇa. Le texte donné est correct et complet, à ceci près que l'accentuation fait défaut. La traduction, précise et serrée, suit Sāyaṇa mais non sans critique : lorsque le scholiaste donne un sens invraisemblable ou qu'il se contredit d'un passage à l'autre, Rosen relève l'erreur et choisit à bon escient. Au vers discuté, par exemple, où le poète dépeint « le cheval rouge qui marche autour du monde immobile » (I, 6, 1), comme Sāyaṇa lui proposait une glose fondée sur des conceptions manifestement anachroniques, Rosen note « nonne serioris vedanticorum philosophiae studio se duci passus est ? » mettant en lumière, du premier coup, le vice fondamental du commentaire hindou.

Les notes de Rosen, strictement philologiques, utilisent avec une certaine adresse Pāṇini, Yāska et la littérature postérieure au Rk.

Si, pour une même strophe, on compare la traduction de Rosen avec celles de Langlois et de Wilson, l'avantage demeure le plus souvent au premier : soit le passage curieux (I, 32, 14) où le poète montre Indra saisi de crainte après le meurtre du démon Ahi ; la version de Rosen donne assez exactement « Quel meurtrier as-tu donc aperçu, ô Indra, pour qu'en ton cœur, après que tu eus tué Ahi, la crainte pénétrât ? Car tu franchis alors les eaux, les 99 rivières, tel un épervier terrifié ? »

Wilson traduit, tout à côté du sens : « Si la crainte entra, ô Indra, dans ton cœur, quand tu fus sur le point de tuer Ahi, quel autre destructeur attendais-tu pour qu'on te vît, alarmé, traverser 99 cours d'eau comme un faucon ? »

Enfin Langlois paraphrase en ces termes : « Pouvais-tu croire qu'un autre que toi fût capable de tuer Ahi, quand tu sentis, avant de lui donner la mort, la crainte entrer dans ton cœur ? C'est encore par amour pour nous que tu frémis de terreur quand tu traversas les airs comme l'épervier, au-dessus de ces 99 torrents formés par les eaux ».

Cette traduction de Langlois, qui suit en date celle de Rosen (1848), est avec les travaux de Regnaud, la plus déplorable entreprise qu'on ait risquée sur le domaine védique : en tout état de cause elle marque par rapport à Rosen un recul certain.

Le souci philologique inquiétait peu Langlois qui se proposait avant tout, en conformité avec l'esprit de son époque, de présenter un texte agréable : prenant pour base l'interprétation traditionnelle, il y apportait toutes les modifications qu'il jugeait utiles pour obtenir un sens rationnel. Difficultés éludées, hardiesses de style effacées, lois grammaticales violées, vers entiers omis ou défigurés, il ne recule devant rien pour en venir à ses fins : et ce qui désarme le plus chez lui est cette sorte d'ingénuité qui l'empêche d'entrevoir la difficulté même de la tâche qu'il assume.

La traduction anglaise de Wilson, qui parut deux ans plus tard, est une œuvre bien supérieure : elle est contemporaine de l'édition du Veda qui ouvre l'ère scientifique de ces études. L'édition monumentale de Max Müller apportait enfin, introduit par de savantes préfaces, un texte du Rk que consolidait la double garantie littérale du padapāṭha et du commentaire, avec, même, cette élégance suprême d'un semblant de critique textuelle. Il était possible dès lors de se mesurer avec un document sûr, qui semblait relever de toutes les méthodes de la philologie occidentale.

La traduction de Wilson est toujours précise et complète ; des notes abondantes l'accompagnent, où l'auteur se préoccupe d'ailleurs de mythologie plus souvent que d'exégèse. On y trouve les premières données suivies permettant de relier les légendes védiques à celles des textes postérieurs — Purāṇas et Mahā-

bhārata en particulier — et par là même, l'origine du vice que ces rapprochements comportent.

Mais, quoi que Wilson en dise dans sa préface, son œuvre est bien moins une traduction du Rgveda qu'une traduction de Sāyaṇa. Persuadé que Sāyaṇa était en état de comprendre le Veda beaucoup mieux qu'un interprète européen (ce sont ses propres termes), il a suivi l'auteur hindou jusque dans ses pires contradictions : allant jusqu'à substituer au terme imagé ou précis du texte l'équivalent propre ou générique que lui fournit la glose.

Sa traduction montre la limite extrême que l'on pouvait atteindre en se tenant à la lettre de l'enseignement indigène : un Veda inerte et inconsistant, un vocabulaire dépouillé de ses valeurs et adapté à la perspective classique, un evhémérisme perpétuel dans l'interprétation des mythes, et jusque dans ces erreurs, nulle conséquence, bref, quelque chose d'autant plus irréparable que c'était fondé sur une autorité réputée intangible.

En somme la tentative de Wilson menait les études védiques à une impasse : il fallait se borner à ne savoir du Veda que ce qu'en savait Sāyaṇa ou il fallait qu'un homme de génie vînt renouveler ces études : ce fut l'œuvre de Roth.

* * *

L'initiative essentielle de Roth, du point de vue littéral, fut de reconstituer le vocabulaire du Veda aux fins d'une interprétation nouvelle. Roth a été le premier à rassembler systématiquement les passages parallèles, les formules apparentées, et à tirer de là pour chaque mot difficile un sens général assez souple qu'il ajustait ensuite aux convenances de chaque cas. Dans ce travail de défrichage, fait pour une large part à tâtons, selon la chance des analogies, Roth se souciait assez peu de préciser les valeurs des mots et de s'attarder aux recherches de détail : il lui suffisait d'avoir restitué une orientation sémantique convenant à la majorité des cas ; là où la valeur choisie ne s'adaptait

plus, il aimait mieux changer radicalement le sens que contraindre la pensée : dans tout ce travail il se laissait guider par sa force d'intuition et par sa connaissance profonde de la littérature védique ; mais il n'attachait pas beaucoup de poids aux données étymologiques fournies soit par la linguistique, soit par la lexicographie hindoue. On peut citer parmi les valeurs qu'il a ainsi établies de toutes pièces un exemple tel que *átka-* : il a noté d'abord le sens général « enveloppe, vêtement », puis, ce sens ne paraissant pas admissible pour un passage obscur où il est dit qu'Indra fit périr l'ennemi par ses *átka-*, Roth proposait ou de lire *arká-* « éclair », ou d'entendre *átka-* comme un synonyme d'*arká-*, explication que Sāyaṇa a pu lui suggérer par sa glose *átka-* : *āyudha*. Enfin dans deux autres vers, il faisait de *átka-* un nom propre. En somme, si l'on excepte ces trois derniers emplois où il aurait dû conserver le sens ordinaire du mot, Roth a fondé pour ce terme difficile la juste signification, alors que Sāyaṇa lui donnait les séries de sens impossibles *sārabhūta*, *rasa*, *rūpa*, *kavaca*, *tejas*, *vyāpta*, etc.

On a reproché à Roth deux points importants de sa méthode : la tendance à multiplier le sens des mots et les corrections textuelles. Ces deux principes lui étaient dictés en quelque sorte par le caractère profondément rationaliste de son esprit et par son souci de retrouver un Veda cohérent. Il s'agissait en somme d'intégrer dans le champ de la littérature universelle la majeure part possible de la littérature védique. Sur la multiplication du sens des mots, il n'y a pas d'objection de principe : on ne peut songer à forcer la vraisemblance pour imposer une unité factice à un texte aussi composite que le Ṛgveda, où toutes choses sont envisagées simultanément sous divers aspects. Mais les nuances d'un mot doivent être définies d'après les zones formulaires où il figure, non laissées au hasard des besoins apparents : Roth, dissociant à l'excès la valeur centrale, fut conduit plus d'une fois à des combinaisons que nulle sémantique et nulle linguistique ne pouvaient plus justifier.

Quant aux corrections de texte, elles restent assurément la

partie de l'œuvre de Roth la plus aventureuse. La critique de Bergaigne est sur ce point définitive. Roth pensait que durant une longue période, avant la consécration, le texte du Rgveda avait subi des remaniements nombreux et que l'autorité du padapāṭha était nulle dans tous les cas où les lois euphoniques des hymnes différaient de celles de l'époque du padapāṭha. De ces corrections souvent fort habiles, quarante ans plus tard, Oldenberg n'en maintenait plus qu'un très faible nombre dans sa révision critique du Rgveda : c'est qu'on a mieux apprécié depuis et la transmission remarquable du texte et les exigences du style védique.

L'originalité principale de Roth fut de se passer presque entièrement de l'autorité de Sāyaṇa. Assurément il reconnaît à plusieurs reprises l'importance de cette ressource — quoiqu'il paraisse moins affirmatif dans la préface du Dictionnaire que dans son livre, antérieur de neuf ans, sur le Veda : là, renversant la position de Wilson, il soutient qu'un exégète européen consciencieux est beaucoup plus capable que Sāyaṇa de comprendre le texte. En fait, il semble que Roth ait assez peu utilisé le commentaire. Le premier volume du Dictionnaire date de 1855 ; à ce moment Roth n'avait à sa disposition que le premier maṇḍala de l'édition de Max Müller et Goldstücker a démontré, pour lui en faire grief, qu'au début de ses travaux Roth ignorait à peu près toute la science indigène.

Roth dépeint quelque part avec un hautain pittoresque l'état de l'Inde méridionale au XIVe siècle : à la cour d'un roi d'origine barbare, dans Vijayapura, vivait le ministre Mādhava qui tenta de provoquer une renaissance intellectuelle de l'Inde : or ce Mādhava avait précisément pour frère Sāyaṇa, qui fut chargé par lui de restaurer — mais avec quels moyens rudimentaires — les connaissances védiques tombées en désuétude. Roth souligne la vraisemblance d'une tradition discontinue dans l'Inde : pour des périodes infiniment plus proches du Veda, le travail des compilateurs n'était même pas en mesure d'entendre avec correction les hymnes, Yāṣka se laisse dévoyer par des étymologies

fantaisistes, les Brāhmaṇas mêmes attestent une très inégale compréhension de la langue poétique : et n'a-t-on pas constaté depuis, sur le domaine de l'Avesta, que la fidélité à la tradition pehlvie faillit être fatale à l'interprétation des gāthās.

L'attitude de Roth sur ce point est restée le pivot des études védiques et Sāyaṇa que Burnouf avait déjà en défiance, si l'on en croit Max Müller, ne se releva jamais bien de ce discrédit. Ni Grassmann, ni Bergaigne, ni Oldenberg ne se soucient du commentaire hindou ; chez ceux-là mêmes, comme Pischel, qui font du retour à Sāyaṇa un point essentiel de leur programme, on voit qu'en pratique ils en rabattent beaucoup ; et Geldner, dans ses derniers travaux, abandonne bien des positions qu'on eût pu aisément tenir.

L'œuvre de Sāyaṇa se présente d'abord comme des plus méritoires : c'est une paraphrase continue du Rk, mêlée de récits succincts destinés à éclairer les allusions mythiques du texte ; suivent, le cas échéant, des notes grammaticales et étymologiques fondées sur Pāṇini et sur Yāska, des indications tirées de traités phonétiques ou de Brāhmaṇas. Chaque hymne est précédé d'une introduction qui rappelle le ṛṣi, le mètre, la divinité et l'affectation rituelle. Sāyaṇa cite des prédécesseurs, soit nominativement, soit par le nom des écoles, soit enfin par une allusion anonyme ; plus rarement il mentionne des contradicteurs. Enfin le commentaire du Rk est complété par les commentaires du même Sāyaṇa sur l'Atharvaveda et le Çatapatha-Brāhmaṇa, de Mahīdhara sur la Vājasaneyi-Saṃhitā, bref, par un ensemble considérable de travaux. Tout cela paraît digne de confiance, mais celui qui a le courage d'examiner de près ces compilations est vite déçu : des mots glosés de façon vague et allusive ; des constructions grammaticales impossibles à accorder avec les possibilités extrêmes de la langue ; nul souci, une fois les mots expliqués un à un, de faire sentir de façon persuasive la suite des idées : une succession d'équivalences formelles qui, mises bout à bout, ne donnent souvent aucun sens cohérent. Il y a des défauts plus graves encore : l'interprétation de Sāyaṇa

est adaptée en partie à celle du sanscrit classique (et parfois du sanscrit de basse époque) : les contradictions abondent, non seulement d'un texte à l'autre, mais d'un passage même à un autre tout proche : il semble parfois que l'initiative de l'auteur se borne à distribuer au hasard des sens védiques et des sens classiques : qu'on se rappelle l'histoire du mot *ári-*. Il a trouvé dans Yāska le sens de « maître du sacrifice » et connaissait par la langue usuelle celui de « ennemi » : il répartit ces valeurs à travers le texte, au rebours des plus élémentaires vraisemblances.

Par son explication de l'hymne dialogué IV, 27 on a la mesure de son ingéniosité : deux Brāhmaṇas notent que le ṛṣi Vāmadeva, auteur de l'hymne, a prononcé lui-même, en son nom propre, la première strophe : cette opinion étrange vient simplement de ce que les docteurs védiques ne conçoivent pas un récit qui serait composé par tel personnage et mettrait en scène un dialogue entre deux autres. Sāyaṇa reproduit l'indication et, comme la strophe relate des faits surnaturels, il conclut à l'origine divine de Vāmadeva, — opinion qui s'accrédite ensuite chez plusieurs autres commentateurs. Cette erreur assez naïve entraîne du coup l'interprétation d'un hymne entier, purement naturaliste, vers des allégories confuses de provenance upaniṣadique.

Ce n'est pas à dire qu'il faille avec Oldenberg rejeter absolument l'autorité de Sāyaṇa : là où il n'est à la merci ni d'une étymologie préconçue ni d'un usage de son temps, il a pu puiser à quelque source authentique : il ne semble donc pas que, pour les mots rares et sans parenté, on doive renoncer à lui de partipris : la version que de son propre fonds Roth donne de ces mots est précisément la partie la plus fragile de son œuvre. Et les inconséquences même de Sāyaṇa peuvent servir en somme à démontrer qu'il suivait sans discernement des traditions variées.

Il resterait à définir la conception que Roth se faisait du Veda dans la mesure où sa philologie en a subi l'influence. On trouve

l'expression de sa pensée sous une forme prophétiquement combative dans la préface du Dictionnaire : « Les hymnes védiques ne sont pas des créations d'une spéculation théologique, ils ne dérivent pas de minutieuses pratiques de liturgie, ce sont pour la majeure part des produits de la lyrique religieuse la plus ancienne ». Sa notion des dieux védiques, de Varuṇa entre autres, dépasse résolument les perspectives intelligibles ; il n'a pas plus de goût que Muir pour la mythologie comparative de Kuhn et de Max Müller ; mais il a autant qu'eux le souci de poser les assises de l'aryanisme sur un Livre sacré, rival de la Bible, moins sectaire que l'Avesta : Livre qu'ils arrachaient à l'Inde décadente et qu'ils maintenaient en une indépendance parfaite, lui conférant une antiquité incommensurable et une essence quasi-divine.

Ce point de vue explique assez le parti que prit Roth de rompre toute attache avec la littérature postérieure, tant dans le domaine des réalités concrètes, légendes et mythes, que dans la liturgie et la terminologie technique. C'est ainsi qu'il élimina du Veda, comme indigne de l'âge aryen, l'éléphant que Pischel devait trente ans plus tard réintroduire avec éclat.

Il est juste cependant de reconnaître qu'il engagea le premier des recherches par où le Veda pouvait être restitué à l'Inde : ainsi lorsqu'il trace les frontières du noyau historique des hymnes autour de Sudās et des Dix Rois.

Il n'est pas commode aujourd'hui de faire la part propre de Roth dans ce qui devint très tôt le bien commun des védisants. Il est plus facile de le critiquer : Goldstücker, défenseur partial de la tradition, raillait déjà une révélation védique tombée du ciel sur les rives germaines, et Oldenberg a parlé avec une certaine désinvolture de « ce grand seigneur qui distribuait aux mots leurs significations, allant de l'avant, sans se baisser pour les recherches de détail, sans prendre garde aux objections et aux attaques ». Il reste acquis que Roth a fondé la philologie du Veda, qu'il en a déterminé l'orientation définitive et qu'on demeure encore tributaire de la science là même où l'on s'écarte

de lui : somme toute on a pu sans exagération soutenir que son œuvre n'a peut-être pas d'égale dans l'histoire de la philologie.

* * *

Les résultats de la méthode de Roth furent vulgarisés et en partie compromis par Grassmann. Le rôle de Grassmann comme interprète du Veda peut se résumer ainsi : heureux en général là où il a suivi Roth, il s'est souvent fourvoyé là où il s'est fié à sa propre inspiration.

Le *Wörterbuch zum Rig-Veda* parut en 1873 ; Barth a fait à ce dictionnaire le reproche d'une présentation défectueuse. On peut ne pas partager cet avis. La présentation, si peu logique qu'elle apparaisse, en est excellente en ce qu'elle suggère les problèmes et facilite les trouvailles : on est un peu redevable à ce catalogue soigneusement ordonné, à ces formes évidentes entourées d'un contexte utile, de toutes les combinaisons qu'on a pu faire sur le domaine de la morphologie. Et ce dictionnaire garde aujourd'hui encore la valeur d'un répertoire complet du Rgveda.

Pischel a fait grief à Grassmann d'avoir établi ses sens selon un ordre purement étymologique : ce grief ne serait guère recevable si la science étymologique de Grassmann n'était en fait assez mal assurée : il a donné comme sens fondamental à des mots nombreux un sens non attesté ou attesté à une époque plus basse, contraignant parfois les diverses acceptions à entrer dans un système préconçu. Il faut voir, à propos des dérivés de la redoutable racine *ar-*, à quels rapports forcés le conduisent des théories qui débordent toutes données.

En outre Grassmann aggravait les principes de Roth en multipliant sans nécessité le sens des mots : c'est ainsi que, renchérissant sur le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, il posait pour le mot *vā́ja-* les valeurs de « force, vitesse, combat, butin, cheval, nourriture, sacrifice, richesse », ces trois dernières ajoutées à la liste de Roth ; et comme il restait encore quelques

cas embarrassants, il faisait de ce mot un nom propre, ressource désespérée de l'interprétation védique. De même *vṛjána-* devait signifier tour à tour « lieu du sacrifice, séjour, conseil de municipe, armée, caverne, domaine », et, pour un seul exemple, « couverture », sans préjudice d'un *vṛjána-* masculin avec le sens de « force » !

Enfin il a souvent réparti de façon arbitraire les formes à l'intérieur d'un même mot ou d'un même groupe de mots, dissociant ce qu'il fallait unir *(járate : jāgăra)*, unissant ce qu'il convenait de séparer (voir les confusions dans les racines *iṣ-* « envoyer » et « chercher », *vid-* « trouver » et « savoir »). On ne peut utiliser le dictionnaire qu'avec les correctifs avertis et prudents — mais de doctrine malheureusement peu consistante — qu'offrent Lanman pour la morphologie du nom, Delbrück pour celle du verbe. En fait les arragements de Grassmann ont pesé assez lourdement sur les travaux qui ont suivi.

Trois ans plus tard Grassmann publiait une traduction intégrale du Rgveda, suivie d'annotations très sommaires. L'ouvrage demeure dans l'esprit général des méthodes de Roth : cependant ce n'est pas une pure application du dictionnaire. Dans bien des cas Grassmann se sépare de Roth et de ses propres combinaisons lexicales pour tenter quelque chance nouvelle : à ce point qu'on se demande plus d'une fois si la traduction et le lexique émanent du même auteur. Cette traduction est la dernière qu'on dût attendre d'un homme qui avait passé une partie de sa vie à établir un répertoire complet : car elle ne fait guère état du seul point solide qu'on ait dans cette philologie, à savoir le rapprochement des passages parallèles.

Dans les cas difficiles, Grassmann a toujours une ressource prête pour tourner la difficulté : correction, suppression, rejet en appendice du passage suspect, ou enfin établissement d'une nuance particulière : il ne faut point se laisser tromper à la finesse apparente que ces solutions réclament : on peut être sûr que dans chaque cas la voie complaisante est la voie préférée.

La pauvre versification, la platitude de la langue ne rendent

nullement la qualité du texte ; les dénivellations du style d'un hymne à l'autre, la hardiesse des métaphores, le caractère technique de la terminologie, tout se trouve effacé dans un magma uniforme. C'est un jeu trop facile de railler l'abus perpétuel des termes les plus incolores.

Lorsqu'on doit utiliser la traduction de Grassmann, il faut prendre garde surtout à deux choses : Grassmann ne traduit pas le texte transmis, mais un texte corrigé par lui. De ces corrections le plus grand nombre n'ont pas survécu ; certaines paraissent heureuses, ainsi *náryāpāṃsi (cakāra)* que Grassmann a substitué en deux passages au *náry ápāṃsi* du texte : on était réduit, soit à créer un thème *nárin-* comme faisait Ludwig, soit à commenter avec Sāyaṇa *nári : manuṣye, manuṣahitanimittam,* sans qu'on pût rendre compte de cet emploi anormal. Grassmann, saisissant l'importance de la formule courante *náryāpāṃsi,* l'a restitué ici par une correction que confirme la métrique.

En second lieu le travail de Grassmann procède d'idées particulières sur la composition du Rk : une quantité de strophes, de groupes strophiques, d'hymnes entiers se trouvent rejetés en appendice comme appartenant à un fonds postérieur. Par exemple, il découpe l'hymne VIII, 46 en trois parts, qu'il considère comme trois morceaux indépendants (et qu'il n'obtient d'ailleurs que par des transpositions assez violentes). A la strophe 7 il supprime un pada entier à titre de glose ; à la strophe 8 il ajoute un mot pour rétablir le mètre qu'il croit être celui du fragment imaginé.

Grassmann abuse de la division en *tṛca,* plausible seulement si des faits précis la commandent ou que le Sāmaveda la suggère. Les raisons générales qu'il donne de ces remaniements sont que la langue des morceaux rejetés offre des particularités récentes, que le contenu en est « mystique » ou « énigmatique », qu'il y a rupture avec le contexte, rupture enfin dans l'arrangement numérique.

En ce qui concerne ce dernier point, on a gagné des données

plus précises depuis Bergaigne et Oldenberg ; on sait par Bergaigne que cet arrangement portait sur des groupements complexes et qu'il se poursuivait à travers les hymnes et les strophes comme à travers les chants ; on sait par Oldenberg que des mobiles liturgiques ont pu défaire l'ordre normal et que la brisure apparente ne prouve point l'interpolation.

Quant à la rupture avec le contexte, on a plus de prudence aujourd'hui où l'on soupçonne mieux ce que le style védique a de discontinu. Sur des points particuliers, d'ailleurs, la critique de Grassmann ne porte pas : il rejette les *dānastuti*, les considérant comme des éléments adventices, des strophes flottantes annexées à tel ou tel hymne. Oldenberg a montré par quels liens délicats ces fragments se reliaient au corps du poème : un subtile apparentement de vocabulaire, une tournure propre à tel poète, quelque particularité dans le mètre, qui se retrouve dans les strophes voisines, etc. Les difficilès hymnes à *itihāsa* où échouaient toutes les tentatives de rajustement sont apparus depuis naturellement fragmentaires. Un refrain comme celui de IX, 112 qui semble d'abord étranger à l'hymne, s'y rattache, Pischel l'a noté, par un certain caractère populaire qui répond à la couleur familière du morceau.

Enfin, pour l'expression mystique, on sait par Bergaigne qu'il n'y faut pas voir le signe d'une période donnée mais comme un point de vue commun à toute la poésie védique.

L'argument linguistique, par contre, serait valable en principe : Arnold a enseigné quelle ligne nuancée d'évolution marqua la Saṃhitā. Mais pour incriminer tel passage il ne suffit pas avec Grassmann d'y déceler le mot *sárva-* ou quelque tour tardif ; on ignore d'ailleurs dans quelle mesure le texte a pu être remanié lexicalement comme il l'a été phonétiquement et si les différences linguistiques ne répondent pas à des divergences de dialecte ou de style plutôt que d'époque.

La traduction de Grassmann est donc fondée sur des bases fragiles : cependant, pour les passages de difficulté moyenne, elle demeure fort recevable. C'est qu'elle porte en elle une

garantie précieuse : Grassmann n'avait aucun parti pris ; chose rare, il n'avait pas d'opinion en matière de mythologie ou de ritualisme : c'est ainsi qu'après tant de travaux contradictoires, sa neutralité plutôt que ses mérites lui ont préservé quelque autorité. Il faut reconnaître aussi qu'il a su utiliser les découvertes syntaxiques de Delbrück, apprécier par exemple la valeur de l'aoriste : gagnant de cette sorte un point d'appui solide pour mettre en évidence la structure de l'hymne.

* * *

Une première réaction contre Roth et Grassmann fut provoquée par Ludwig, qui publia de 1876 à 1888 un ouvrage en six volumes, comprenant une traduction, un commentaire continu, une introduction sur le Veda et sur l'époque védique.

L'œuvre de Ludwig a été jugée sévèrement jusqu'à ce jour ; cependant, ceux-là mêmes qui en ont dit le plus de mal reconnaissent qu'elle a marqué un progrès notable dans ces recherches.

A la différence de Grassmann, Ludwig partait avec des idées déterminées, il prétendait réagir contre le Veda complaisant de l'école de Roth ; sa préoccupation était de restituer à ce texte le plus possible de réalités. L'un des premiers il rechercha, sous l'enveloppe mythique, la part de données concrètes qui peut s'y recéler. Pour lui cette part est relativement grande : Indra est bien le destructeur de cités terrestres ; les peuples du Rk, entre autres ceux que désigne le terme énigmatique *páñca kr̥ṣṭáyaḥ (carṣaṇíḥ)*, sont bien des peuples véritables ; Yadu, Turvaça, Anu, Druhyu, Pūru, tous ces noms individuels ou génériques, sont pour Ludwig autant de dénominations ethniques qui correspondent à celles de l'épopée ; Dr̥bhīka peut représenter les Δερβίκκαι de Nonnus ; les expressions Ārya et Dāsa visent les aryens et les aborigènes et *dā́so várṇaḥ* s'applique à la couleur de peau foncée des seconds ; *jāmí-* et *ájāmi-* désignent ces mêmes tribus en tant que « du même clan » ou « non du même clan » ; le *paṇí-* figure un personnage riche et

avare, mi-commerçant, mi-brigand, apparenté par l'origine aux *dā́sa-*. D'après Ludwig, le Rk fournit des renseignements précis sur la géographie, sur la situation du sacerdoce, sur l'état social ; par exemple, la classe des kṣatriya y est organisée ; le terme *víçaḥ* désigne le tiers-état ; le *maghávā sūríḥ* est le chevalier errant de la société védique, dont les *úpastayaḥ* représentent les prolétaires, *kṣoṇíḥ* les courtisanes, *jantúḥ* la noblesse d'épée. Ludwig sait au juste comment l'aristocratie a pris forme : le *vrājá-* est une subdivision de l'armée, le *kúla-*, une subdivision du *vrājá-*, la *sabhā́* désigne le conseil politique et judiciaire des classes dirigeantes, la *sámiti-*, l'assemblée élue des mandataires des *víçaḥ*.

Enfin Ludwig, poursuivant les investigations de Weber, devançant celles de Brunnhofer, a pensé retrouver dans le Veda toute une série de faits iraniens.

Un souci du même ordre l'a conduit à des tentatives assez téméraires pour fixer l'époque du Rk, tantôt comme Max Müller, par la position de certains *nakṣatra*, tantôt par les personnages historiques qui y sont mentionnés, tantôt enfin par les allusions aux éclipses qui sont censées y figurer : Bergaigne a fait justice de ce dernier argument.

Ce tableau de la société védique, si modéré qu'il paraisse en regard des constructions de Brunnhofer, est pour une large part un trompe-l'œil ; lorsqu'on se réfère aux passages que Ludwig rassemble, on se trouve devant des possibilités si diverses et des indices si peu consistants qu'on ne sait à quel dessein les faire servir ; les noms propres baignent tous dans une atmosphère semi-humaine, semi-divine ; en particulier, les noms de clan et de chefs de clan réunis par Ludwig, s'ils ont parfois figure d'êtres réels, ainsi dans les *dānastuti*, se meuvent ailleurs dans les formules mêmes du cycle mythique, associés aux exploits des dieux, assimilés à ces dieux. En sorte que l'utilisation historique est impossible là même où elle serait légitime. Lorsque Ludwig pose que Dadhikrāvan désigne un vrai cheval, comment concilie-t-il cette opinion avec la formule « Dadhikrāvan a

engendré le soleil » et avec le terme parallèle Dadhyañc, lequel s'applique en toute évidence à un cheval mythologique ? Un des mérites de Ludwig fut d'apporter le premier de façon systématique — trop peu souvent, à vrai dire, du point de vue de la philologie — les données de la littérature védique entière au bénéfice du Rk. Il en était venu à ce parti légitime par une opinion contestable ; on peut, pensait-il, se servir des Saṃhitās postérieures et des Brāhmaṇas sur le même plan que le Rk : le rituel, tant pour l'époque que pour le contenu, coïnciderait avec les hymnes. Il allait même plus loin : à son sens les actes du sacrifice s'accompagnaient à l'origine de brèves formules en prose, les *nivid* : c'est plus tard seulement que des invocations versifiées auraient remplacé ces *nivid*. Il s'ensuit que la composition poétique, loin d'avoir cessé avec l'apparition du rituel, a dû bien plutôt commencer à ce moment. Ludwig s'est donc cru autorisé à rétablir la liturgie du Veda à l'aide des Brāhmaṇas. Recherche séduisante et illusoire. Il a bien vu, mais sans y attacher assez d'importance, les objections de principe qu'on peut faire à sa théorie : si les mantras et les Brāhmaṇas sont contemporains, comment expliquer que ces derniers citent les hymnes de façon fragmentaire, sans respecter les anciennes associations familiales, et que « la littérature rituelle d'un bout à l'autre puise dans la totalité des hymnes comme en un fonds commun » (Barth) ? Comment expliquer d'autre part l'évolution radicale de la pensée religieuse entre l'un et l'autre groupe de textes ? Enfin les *nivid* qui nous sont conservées n'attestent-elles pas une élaboration stylisée qui les rend assez suspectes ?

Une autre initiative amena Ludwig à définir ce que contenait de réalités la dénomination des ṛṣis et des familles de ṛṣis que fournit l'Anukramaṇī ; il put ainsi décrire quelques caractères propres aux différents groupes d'hymnes, recherche délicate qu'il n'a pas poussée à fond.

Cet homme qui avait un sentiment si vif des réalités védiques, par une antinomie bizarre, s'en est tenu, dans les problèmes de la religion, aux explications traditionnelles, sans s'inquiéter

de savoir pourquoi précisément les phénomènes naturels ne sont pas directement divinisés dans le Veda et si d'autres éléments n'ont pas recouvert et défiguré la base naturaliste.

Le commentaire de Ludwig contient les variantes textuelles des diverses Saṃhitās, au premier rang celles, fort nombreuses, de l'Atharvaveda et du Sāmaveda. L'étude approfondie de ces variantes serait certes concluante, comme l'a montré Brune sur un point particulier, mais non dans le sens de Ludwig : car, déterminé par ses principes à rabaisser l'âge du Rk, il a presque automatiquement considéré les leçons postérieures comme préférables, et, suivant un procédé qui lui est cher, il donne d'autant moins ses raisons que sa thèse en requiert davantage.

La traduction de Ludwig est une œuvre d'une cohérence et d'une volonté remarquables ; on y voit reflétées avec fidélité les tendances de son esprit : une terminologie précise, un souci de réalisme, et surtout une recherche presque maladive de la littéralité. Sa version est aussi heurtée et abrupte que celle de Grassmann était unie et accueillante : partout des parenthèses, des ellipses, des enjambements, des anacoluthes violentes. Aux difficultés inhérentes au texte, il ajoutait celles de son propre tempérament, avide de la solution la plus anormale.

Cependant, en dépit (ou à cause) de sa littéralité, l'œuvre de Ludwig ne peut passer pour un guide très sûr : c'est que les hardiesses de son esprit lui rendaient simples toutes sortes de constructions impossibles. Ce philologue plein de conscience était un grammairien d'autant plus dangereux que ses licences prennent les dehors de la rigueur. Il avait des idées arrêtées sur certains points de grammaire ; pour lui, les désinences étaient quelque chose d'assez élastique, et, suivant la méthode dont Sāyaṇa s'était autorisé avant lui, il inclinait à intervertir les personnes des verbes, les temps et les modes : comme il était l'auteur d'un travail sur l'infinitif, il retrouvait des infinitifs jusque dans les formes fléchies les mieux caractérisées. Son commentaire à ce point de vue constitue un véritable recueil de tératologie linguistique. Il s'est fait ainsi un Veda pour lui,

hautain, mystérieux, parfois décevant à l'usage, toujours plein de nerf et de force suggestive. Plus d'une fois il fut sur le chemin d'une vérité importante : sentant par exemple le trouble que dans la grammaire traditionnelle apportaient les formes dites d'injonctif, il leur a reconnu en de nombreux cas leur fonction propre vidée de valeur temporelle et modale. Avant Roth il a eu la notion des finales apparemment syncopées, qui représentent tantôt des abrègements par contact, *árbheṣv ājā̆* pour *árbheṣv ājíṣu,* plus souvent des formes figées, introduites dans un contexte pour lequel elles ne sont pas faites. Il a senti enfin ce que la grammaire du Rk a de complexe et combien elle déborde les cadres d'un indo-européen qui table trop souvent sur un Veda à demi normalisé.

L'œuvre de Ludwig n'a pu ébranler profondément les positions de Roth ; le caractère de son style, les inégalités de son travail, le ton même de sa polémique, aliénaient les meilleures dispositions. Et il semble en fin de compte que l'asservissement au texte où il se complaît, cachant une certaine impuissance à prendre parti, favorise parfois chez lui un état chaotique de la pensée.

* * *

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de retracer l'activité considérable de Max Müller dans le domaine védique. Car si cette activité intéresse au premier chef l'histoire des religions, le ritualisme, le folk-lore, et même des disciplines plus lointaines, elle n'a pas eu de profit direct pour l'interprétation textuelle, ni, dans l'œuvre même de son auteur, d'effet sensible sur sa façon de comprendre le texte.

Nul n'a contribué davantage à créer le miracle védique, consacré par une révélation surnaturelle, entretenu par d'exceptionnelles circonstances : il a apporté au service de cette cause le tribut d'un art et d'une science égales. Avec quelque apparat et une aisance assez concertée, relevant d'abord l'arrêt de Cole-

brooke, il a défini et décrit tous les aspects de la littérature védique : son goût des vastes ordonnances l'a mené à la première de ces tentatives fameuses de chronologie : la sienne n'était point à coup sûr la plus aventureuse ; elle avait le seul tort — comme celle, analogue, de Roth, comme les autres qui suivirent — de supposer un développement progressif à des mouvements qui peuvent être simultanés et, à dire vrai, de poser un problème en des termes où, dans l'Inde, il ne se pose pas. Cependant, il faut être juste : il a donné partout des directives avec une si déconcertante intuition que si, à sa mort, toute son œuvre semblait ruinée, on ne peut dire qu'aujourd'hui aucun de ses résultats soit gravement compromis. Cependant Max Müller n'a fourni dans l'exégèse proprement dite que des manifestations assez timides. Son instinct sans doute l'avertissait que l'œuvre n'était pas mûre : et, en somme, dès qu'il a pu, il a passé la main.

La traduction partielle du Ṛgveda (Les hymnes aux Maruts et à quelques divinités accessoires), parue en 1891, ne se laisse pas aisément caractériser. Cet ouvrage élégant n'ajoute pas grand chose aux tentatives précédentes, et, en dépit d'un luxe inusité de références, ne tient guère compte, au fond, des progrès acquis et des possibilités nouvellement ouvertes. Mais il faut se rappeler que, selon un usage de son auteur, toute une portion de ce livre reproduit avec des modifications insignifiantes un travail vieux de trente ans.

On a su gré à cette œuvre de sa modération et à son auteur de la continuité de ses vues, dans un champ où exaspérations et variations se donnent libre cours. A ce point de vue elle est le signe en effet d'une rare humilité. Mais les opinions moyennes ont besoin d'une doctrine comme les extrêmes, et Max Müller, qui propose volontiers sa défense, ne donne nulle part sa doctrine.

Les notes, un singulier mélange de minutie et de nonchalance, comportent des dissertations mythologiques ou archéologiques, des exposés de vocabulaire, qui sont par eux-mêmes

instructifs, souvent pénétrants, mais qui ont le tort de délaisser trop vite le passage qui leur sert de prétexte pour s'engager dans des développements dévorants.

En somme, quoique ce travail vienne après Bergaigne (qui s'y trouve inégalement utilisé) et après Pischel, il porte encore les traces d'une philologie archaïque, où les nouveautés mêmes, insuffisamment audacieuses, ont dès l'abord un aspect périmé.

* * *

L'œuvre de Bergaigne dans le domaine des études védiques constitue la part essentielle de son activité ; elle se divise elle-même en travaux nombreux, dont le premier pour la date et pour l'importance est l'ouvrage en trois volumes qui parut entre 1878 et 1883 : *La Religion Védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Dans la pensée de Bergaigne, ce livre devait être tout d'abord un index des idées du Rgveda, une sorte de dictionnaire où les mots viendraient se grouper selon les formules connexes et ces formules s'ordonner selon les catégories mythologiques dont elles relèvent. En fait *La Religion Védique* fut beaucoup plus que cela : un répertoire complet de tous les matériaux combinés aux fins d'une interprétation religieuse nouvelle du Veda et sur laquelle reposait une interprétation verbale nouvelle. On ne peut donc saisir la portée de l'effort de Bergaigne que si l'on connaît le système religieux au service duquel sa philologie se dispose.

Le principe de la *Religion Védique* est que la mythologie et le culte dans le Veda ne peuvent s'expliquer l'un sans l'autre, qu'ils sont rigoureusement interdépendants et que cette interdépendance est encore consciente aux ṛṣis.

En premier lieu le culte est la reproduction exacte des phénomènes naturels : ceux-ci se répartissent en deux catégories, les phénomènes associés au lever du soleil et ayant pour séjour le ciel *(svàr-)* ; ceux qui accompagnent la chute de la pluie et qui siègent dans l'atmosphère *(antárikṣa-)*. L'une et l'autre de

ces catégories — voici le point nouveau dans l'exposé de Bergaigne et l'un des pivots de sa pensée — comporte un élément mâle et un élément femelle. Dans le monde céleste l'élément mâle est le soleil *(sū́rya-)* — ou le ciel *(dyú-)*, si l'on envisage le séjour — ; l'élément femelle, l'aurore *(uṣás-)*, ou accessoirement, la terre *(pṛthivī́-)*. Autour de ce dernier s'ordonne un ensemble de représentations : l'aurore naît de la nuit *(nákta-)* et produit la lumière *(rocaná-)*. Les procès du monde céleste sont la production de la lumière, le refoulement de la nuit, la victoire du soleil ; dans la pensée védique l'astre, se dérobant à l'attente des hommes, se laisse retenir par les ténèbres dans une sorte de prison : par suite l'élément mâle peut comporter, à l'occasion, un caractère malveillant.

Les mythes du monde atmosphérique sont exactement parallèles à ceux du monde céleste : ici l'élément mâle est l'éclair *(agní-)*, l'élément femelle, la nue *(nábhas-)*, qui a pour représentations connexes la sécheresse d'où elle émane, le tonnerre *(tanyatú-)* qui l'escorte, les eaux *(ā́paḥ)* qu'elle produit. Les procès de ce cycle sont la production de l'orage, la chute de la pluie, la rétention du mâle éclair dans le nuage. Voilà dans toute son étendue, le soubassement naturaliste des hymnes : ce qui frappe dès l'abord dans cette construction est la répartition en couples sexués que l'on retrouvera sans cesse à travers l'ouvrage. Barth a mis en doute l'importance d'une pareille cosmogonie sexuelle, et il ne semble pas en effet que Bergaigne l'eût mise au premier plan si l'équilibre général de son système ne le lui avait commandé ; dans les mythes naturalistes du Veda, le caractère sexuel n'est jamais directement fourni par le texte, mais seulement suggéré par les équivalents zoomorphiques qu'on attribue aux mythes. Dans le détail, cette thèse prête à diverses objections que Bergaigne a d'ailleurs reconnues et cherché à écarter : voici un nom d'élément femelle, *tanyatú-*, qui est du masculin, un autre, *nábhas-*, du neutre ; inversement, l'éclair, *vidyút-*, élément mâle, est féminin et traité parfois comme femelle dans les hymnes. Bergaigne était obligé d'ad-

mettre *agní-* comme nom ordinaire de l'éclair : or s'il n'y a pas de doute que le terme *agní-* soit en rapport constant avec *ā́paḥ* et fasse partie de la zone atmosphérique, on peut contester qu'il désigne l'éclair, sinon par une métaphore exceptionnelle ; ni l'éclair ni la nue ne sont si familières à la poésie védique et le couple de ces entités ne saurait, en tout état de cause, figurer sur le même plan que le couple soleil-aurore.

Quoi qu'il en soit, Bergaigne pose que les phénomènes naturels ainsi définis se retrouvent dans le rite. Les cérémonies sacrificielles comportent deux temps, préparation de l'offrande, versement sur le feu. Dans le rite de la préparation, l'élément mâle est le *sóma-*, l'élément femelle, les eaux *(ā́paḥ)* qui servent à humecter la plante, le lait *(gā́vaḥ)* qui sert à mitiger le soma. Dans le versement de l'offrande, l'élément mâle est le feu *(agní-)*, l'élément femelle, l'offrande elle-même sous sa triple forme, beurre *(ghṛtá-)*, lait *(páyas-)*, *sóma-*. Le parallélisme conduisait ici Bergaigne, on le voit, à admettre un soma tantôt mâle, tantôt femelle. En outre, il y a un élément femelle important, commun aux deux rites, les prières *(dhíyaḥ)*.

Ainsi le culte reproduit exactement les phénomènes naturels. D'où vient une semblable conception ? C'est que, selon Bergaigne, les ṛṣis constataient l'identité du feu céleste, du feu atmosphérique et du feu allumé par les sacrificateurs, l'identité des eaux de la nue et des eaux terrestres, et que, en reproduisant les procès naturels par des modes équivalents de représentation, ils pensaient assurer la stabilité de ces procès et, par une sorte d'envoûtement, influer sur la marche des phénomènes célestes.

On ne saurait discuter ici cette affirmation capitale : on répugne en général à admettre qu'à l'époque védique, le sacrifice dans sa forme normale ait pu être considéré comme une simple opération magique, agissant directement sur les évènements et sur les choses, sans le concours de la divinité ; d'autre part, l'assimilation des rites aux phénomènes n'est ni fixe ni constante et l'on a bien l'impression qu'elle procède de la con-

fusion généralisée entre les diverses données mythiques plutôt que d'un effort conscient d'imitation. Dans la pensée de Bergaigne les phénomènes naturels ne sont pas seulement le modèle des sacrifices terrestres, ils sont eux-mêmes un véritable sacrifice, consommé dans le ciel par les ancêtres divinisés des ṛṣis, les *pitṛ-*, et qui sert de prototype au sacrifice terrestre. Dans tout cet aspect du culte, quelle sera la part de la divinité ? Car, jusque là, tout va fort bien — trop bien — sans dieux ; et bien ! les dieux ce sont sous leur triple forme céleste, atmosphérique, terrestre, correspondant aux trois mondes, les éléments mâles et femelles qu'on a définis plus haut ; ou plutôt — car il n'y a de divinisation véritable que pour les mâles (encore un point qu'on s'explique difficilement dans le système de Bergaigne, qui ne rend pas compte du caractère spécial d'Uṣas par exemple) — le dieu, ce sera l'élément mâle universel susceptible d'occuper trois séjours, d'avoir trois formes et désigné sous le nom d'Agni ou de Soma selon qu'il prend l'aspect du feu ou du breuvage sacré.

La conception védique dans le domaine du culte d'Agni ou de Soma consiste donc en un ensemble de représentations naturalistes combinées avec des représentations cultuelles. Jusque là, on n'a affaire en somme qu'à des arrangements assez clairs : mais il se trouve que les combinaisons mythiques-rituelles sont transcrites par les ṛṣis en un langage symbolique extrêmement compliqué : Bergaigne, sentant combien il importait à sa thèse de pouvoir rendre compte de ce langage, s'efforça d'en pénétrer tous les secrets, et, de toute cette partie de son œuvre, ce sera le point le plus neuf et aussi le plus téméraire.

Ce langage consiste à substituer aux termes propres désignant les éléments mythiques ou rituels des termes empruntés soit à des conceptions zoomorphiques — le terme « vache » par exemple sera l'équivalent du terme « aurores » ou « eaux » dans la sphère naturaliste, du terme « offrandes » ou « prières » dans la sphère rituelle — soit à des conceptions anthropomorphiques ; en ce cas le poète parlera de fils, de mères, de vierges, ou, plus

vaguement encore, de mâles et de femelles, là où il veut faire entendre : le ciel, les eaux, etc....

Ce n'est pas tout : la simultanéité, l'antériorité, la postériorité des phénomènes seront transposées par les notions de parenté collatérale ou de mariage, de paternité, de filiation ; et comme les phénomènes célestes, en particulier, sont réversibles en ce sens que l'éclair, par exemple, peut passer pour produit par les eaux ou pour producteur d'eaux, la phraséologie des poètes s'enrichira d'un monde d'unions incestueuses, d'hermaphrodismes, de générations des mères par les fils, qui forment un des aspects les plus déconcertants du style védique.

Enfin, par une dernière complication, il peut y avoir chevauchement entre les termes propres et symboliques, entre les notions des trois séries spatiales : Bergaigne s'est appliqué à démêler les principes de ces chevauchements : c'est à cette recherche qu'il a accroché la partie la plus hardie de son système, l'arithmétique mythologique. Les données numériques des hymnes se ramènent à quelques lois : la donnée de base serait le chiffre trois, qui représente le nombre des séjours de l'élément mâle Agni-Soma, les nombres suivants, cinq, sept, neuf, représentant le nombre total de ces mêmes séjours dans d'autres procédés de numération que Bergaigne a déterminés ; chacun de ces séjours, dans chacune de ces numérations, se laisse diviser en autant de parties qu'il y a de séjours dans le procédé envisagé ; enfin un chiffre de séjours une fois établi peut s'accroître d'une unité qui représente le séjour du monde invisible annexé aux divers séjours du monde visible.

Telle est, sommairement exposée, la partie de la *Religion védique* qui concerne le culte d'Agni et de Soma ; c'est la partie de beaucoup la plus ardue de l'ouvrage et l'extrême limite où pouvait atteindre la pensée de Bergaigne, obsédée de rigueur et de précision.

La deuxième et la troisième partie du livre traitent des dieux guerriers. On se demande ici avec quelque anxiété quelle va être la position de Bergaigne en présence du culte d'Indra, par

exemple. Car il y a entre Agni-Soma et les dieux personnels cette différence que les seconds sont fortement individualisés, que chacun d'eux a des caractères nettement originaux, qu'ils ne semblent s'identifier ni aux éléments célestes ni aux rituels, et que, d'une façon générale, leur activité ne semble pas en rapport direct avec le culte. Cependant, c'était mal connaître Bergaigne de supposer qu'il s'en tiendrait à ces apparences : en somme, son propos essentiel, dans toute cette partie de l'ouvrage sera de montrer que les divinités guerrières, Indra en tête, sont toutes des doublets de l'élément universel Agni-Soma, et que cette identité demeure sensible aux ṛṣis. Dans chacune des monographies consacrées aux différents dieux il rassemble les passages innombrables où les noms de ces dieux, ceux de leurs ennemis ou de leurs associés, les formules mêmes qui désignent leur activité, concordent avec les noms et les formules qui caractérisent le cycle d'Agni-Soma.

Est-ce à dire qu'Indra par exemple joue dans le culte un rôle identique à Agni ? Nullement : si Agni est à la fois élément et producteur d'élément, Indra n'est qu'intermédiaire entre le sacrificateur et la divinité. Voici donc un aspect nouveau du culte, peut-être postérieur à l'autre, selon lequel le sacrifice n'agit pas directement, mais par l'entremise d'une divinité. D'ailleurs Bergaigne ne cherche pas à dissimuler les traits originaux des mythes, mais dans ces traits mêmes, si aberrants qu'ils paraissent d'abord, il poursuit partout avec une sorte d'acharnement la trace des faits mythiques-rituels qui servent de substructure au culte d'Agni-Soma. Ainsi, dans la légende d'Indra, cet Etaça qui paraît tantôt un protégé d'Indra, tantôt un cheval promoteur de la roue solaire, devient chez Bergaigne, en tant qu'homme, le feu ou le breuvage sacré, en tant que cheval, un doublet du Soma, parce que le cheval figure un des symboles de Soma. Lorsque le poète dit du démon Namuci qu'Indra lui tord le cou avec une arme d'écume, Bergaigne traduit : Namuci, c'est la cuve où Indra baratte le lait, lequel s'en échappe sous forme d'écume ; et cette cuve et ce lait sont

les transpositions mythiques du ciel et des eaux. En possession de sa clef redoutable, Bergaigne étend en somme à l'ensemble de la religion védique les résultats qui valaient d'abord pour le culte d'Agni ; mais, dans tout ceci, il ne s'agit nullement d'un retour au naturalisme contre lequel il a tant de fois pris parti ; pour lui la correspondance entre les divinités et les faits naturels n'est jamais directe, mais déterminée toujours par un jeu rituel qui s'interpose entre les deux forces et permet seul de comprendre leur équilibre. Il y a cependant un point où, avec la meilleure volonté du monde, on n'ose plus suivre Bergaigne : c'est dans l'interprétation des difficiles hymnes *ākhyāna* qui semblent, au moins en partie, d'inspiration profane, étrangère au culte ; la puissante critique de Bergaigne, triturant ces hymnes, les contraint à s'insérer, eux aussi, dans le cyle d'Agni : c'est ainsi que l'épouse fantasque d'Indra, Indrāṇī, devient une personnification de la prière ; Saramā de même, la servante fidèle d'Indra, qui vient réclamer aux Paṇis les vaches volées par eux ; Purūravas, l'amant malheureux d'Urvaçī, devient un symbole du soleil : lorsqu'il va parmi les nymphes pour réclamer Urvaçī, c'est l'éclair au milieu des eaux ; lorsqu'il s'unit à elle, c'est le feu du sacrifice ; et Urvaçī elle-même figure la parole sacrée qui cesse de se révéler ou, plus généralement, la femelle céleste qui se dérobe aux hommes.

Pour regarder les choses de plus près, on peut prendre un exemple précis, le mythe de Rudra ; Bergaigne commence par définir les fonctions propres de Rudra : archer céleste, médecin des dieux. Le signe propre du culte qu'on lui rend est la terreur qu'il inspire à ses suppliants. Jusque là, tout va bien ; mais qu'est-ce que Rudra au fond ! La phraséologie des hymnes le donne comme le père des Maruts : or ces Maruts sont pour Bergaigne des sacrificateurs et des fils de ciel. Donc, par une portion de sa nature, Rudra sacrifie et symbolise le ciel ; par une portion seulement, car, en d'autres passages, Rudra apparaît nettement distinct du ciel ; or, comme les correspondances exigent que la femelle du ciel soit la terre, et qu'en fait la

femelle de Rudra, Pr̥çni, n'est pas la terre, il suit que Rudra n'est pas uniquement le ciel. Mais on peut encore préciser : les Maruts portent aussi le nom de fils de Vāyu ; faut-il en conclure que Rudra soit le vent ? Non, car il s'agit là d'une formule isolée, mais c'est dans cette direction qu'il faut chercher. Comme d'autre part Rudra se trouve aussi rapproché de Parjanya, dieu de la pluie, il s'ensuit qu'il pourrait être le nuage là où il n'est pas le ciel : ciel, vent, nuage, nous voici en plein naturalisme. Mais dans le système de Bergaigne ces notions, allégories du père céleste, sont en rapport avec le mâle céleste, Agni : de fait, Rudra reçoit les mêmes épithètes qu'Agni — confirmation inverse — Agni porte quelque part le nom de Rudra. Mais si Rudra n'est autre qu'Agni, pourquoi ces traits de l'archer et du médecin attachés à sa légende ? C'est bien simple : en tant qu'archer on le représente assis sur le *gárta-*, lequel est un des noms de la cuve à Soma ; et par les formules il s'apparente à Kr̥çānu, l'archer qui blessa l'aigle ravisseur du soma. Donc Rudra est l'archer gardien du soma. Maintenant, pourquoi a-t-il les fonctions de médecin ? C'est parce que le remède par excellence est le soma, breuvage d'immortalité.

Ainsi les traits originaux se trouvent rejetés à l'ombre et les données éparses de chaque légende viennent, par une série de recoupements, concourir à une conception centrale.

Cet exposé sur Rudra, dieu souverain, peut servir de transition à la quatrième et dernière partie du livre, qui traite des dieux souverains et des idées morales du Veda.

Dans l'esprit de Bergaigne la catégorie des dieux souverains s'oppose à celle des dieux guerriers en ce que les premiers possèdent pacifiquement les biens célestes que les seconds ont à reconquérir sans cesse : on sait que Bergaigne fut amené à superposer à cette théorie des dieux souverains, fort convaincante, une théorie des dieux pères qu'on a contestée : Barth rappelle justement que la paternité en mythologie ne va pas sans la notion de déchéance : or de cette dernière le Veda n'a pas trace, Ces dieux pères, pour Bergaigne, comportent de par

leur paternité un caractère tour à tour bienveillant et malveillant et représentent une conception unitaire de l'ordre du monde, opposée à la conception dualiste sur laquelle repose le mythe d'Indra. Dans cette partie de la théogonie védique, partie dont l'interprétation est la plus difficile parce que ces divinités ont été comme enveloppées de brouillard par le primat des dieux guerriers, Bergaigne va-t-il abandonner ses explications par Agni et par Soma ? Nullement. Il démontrera que le caractère malveillant de ces dieux les assimile d'une part aux éléments mâles, éclair et soleil, d'autre part aux séjours de ces mêmes éléments, ciel, nuage, qui sont censés les retenir prisonniers : nous retombons ici sur un cercle de représentations familières.

Cette notion de malveillance entraînait dans le culte une métamorphose de la prière, qui devient une déprécation, et du sacrifice qui devient une expiation. Ceci amène Bergaigne à une pénétrante étude sur les idées morales du Veda, l'idée de la colère divine, du rôle moral des dieux, de la nature des fautes et de la notion de la loi : il en résulte que les *ārya* védiques confondaient en une même terminologie les lois de la nature (régularité des phénomènes), les lois du culte (régularité du sacrifice identifié aux phénomènes) et les lois de la morale (devoirs de l'homme vis-à-vis des dieux). C'est ainsi qu'en dernière analyse la distinction du bien et du mal dans le Veda se ramène à celle du vrai et du faux : confirmation dernière, dans le domaine des choses abstraites, des équivalences mythiques-rituelles. Tel est le système imposant au service duquel Bergaigne a consacré toutes les ressources de son ingéniosité et la puissance de son raisonnement.

Il faut prévenir tout d'abord une opinion inexacte qu'un examen superficiel de son œuvre pourrait accréditer : à savoir que les ṛṣis se seraient plu à jouer avec les formules, adoptant un jargon incompréhensible et justifiant ce que Barth appelait la charlatanerie du Veda. Bergaigne a pu involontairement donner lieu à cette opinion lorsqu'il a parlé de paradoxe et de

galimatias (sauf erreur, le mot « galimatias » ne figure pas encore dans la *Religion Védique)*. C'est tout le contraire : s'il y a une chose à quoi Bergaigne semble croire de toute son âme, c'est aux formules védiques : la formule est pour lui une divinité nouvelle, à joindre au ciel de la mythologie ; toutes les combinaisons verbales, celles-là même qui pourraient passer pour l'inspiration momentanée d'un poète se trouvent chez lui légitimées et classées. Sans doute il y a un paradoxe védique ; mais ce paradoxe n'est tel que pour notre mentalité. Chez les ṛṣis, il ne s'agit nullement de travestir et d'embrouiller des choses claires ; il s'agit de se conformer à un système logique de correspondances et de symboles réglés selon des lois préétablies. Bergaigne n'a pas hésité à passer au creuset les strophes les plus obscures du Rgveda : et tout cela, sans distinction de genre, d'auteurs, d'intentions, devait concourir aux fins d'une mythologie uniforme ; plus rien n'était laissé au hasard ; plus de place dans les idées à la fantaisie, dans les images à la métaphore : le Rgveda entier devenait une sorte d'organisme puissamment centralisé.

Il suit de là que la position du Veda, du point de vue de Bergaigne, paraît assez étrange : quelque chose de fantastique, isolé à la fois du milieu indo-européen et du milieu indien ; les données de la sociologie et de la mythologie comparative, il les connaissait à merveille (il avait commencé ses études védiques par un mémoire sur les Rbhus fait dans l'esprit de Max Müller) mais elles ne lui étaient qu'un auxiliaire lointain, et, comme il le dit lui-même, son opinion aurait pu changer radicalement sur ces domaines sans que son exposé s'en trouvât modifié. Nullement hostile aux thèses naturalistes, en un sens même il les confirmait et la base naturaliste est chez lui beaucoup plus étendue que chez Oldenberg, par exemple. Il ne se serait pas opposé davantage à ceux qui, comme Pischel, veulent voir dans le Veda beaucoup de légendes ou, comme Oldenberg, un peu d'histoire : il suffit de lire les chapitres sur Sudās ou sur les Pūru pour voir qu'il admet fort bien un soubassement historique

aux données légendaires. Mais peu lui importe au fond : il ne s'agit pas de restituer les éléments prévédiques du système religieux du Veda, mais de rechercher ce que les ṛṣis ont voulu en tirer dans leur remaniement intégral des choses. C'est ainsi qu'il négligera tout rapprochement avec les textes de l'Iran, qui auraient pu cependant lui servir de correctif ou de confirmation. De même, du côté de l'Inde, il n'attend aucun éclaircissement : sur les 16.000 citations de la *Religion Védique,* une cinquantaine seulement se réfèrent à l'Atharvaveda, une douzaine aux Brāhmaṇas. Barth lui a reproché cet exclusivisme : mais quelles lumières pouvait-on tirer, dans la théorie de Bergaigne, de textes où les mythes avaient déjà tant évolué, où les rites primitifs étaient entrés au service d'une organisation cérémoniale si nouvelle ? On lui a reproché aussi de considérer le Rgveda sur un plan unique, sans distinction d'époque : c'est qu'avec ses théories aucune notion chronologique ne pouvait, ne devait être mise en relief.

En fait, on a paru assez gêné pour faire la critique de l'œuvre de Bergaigne : personne n'est entré aux prises de façon directe et approfondie avec les conceptions qu'elle implique et les problèmes qu'elle soulève. On peut aisément faire des réserves de détail, dénoncer par exemple ce que son symbolisme numérique a d'exagéré, on peut constater que Soma n'est pas plus l'éclair que ne l'est Agni, que Mātariçvan ne représente pas Agni, que Pūṣan et Viṣṇu ne doublent pas le soleil ; que les divers procès mythiques ne se confondent pas de façon si intégrale ; que dans le mythe de Vṛtra, par exemple, la libération des eaux est seule en cause, dans celui des Paṇis, la délivrance des vaches, que les deux séries demeurent distinctes, que les eaux et les montagnes du mythe de Vṛtra ne sont pas les eaux de pluie et les nuages, car lorsque le poète entend parler de pluie ou de nuages, il le dit nettement, par exemple dans les hymnes aux Maruts ou à Parjanya ; enfin et surtout que le culte d'Agni-Soma d'une part, celui des dieux personnels de l'autre divergent infiniment plus qu'il ne ressort de l'exposé de Bergaigne, comme il est aisé

de le voir par le dessin des hymnes et par le matériel linguistique. D'une façon générale, il semble que Bergaigne ait tablé à l'excès sur les possibilités infinies du syncrétisme védique : on aimerait attacher plus de prix aux traits originaux conservés par les ṛṣis qu'aux formules galvaudées où ils ont laissé toutes choses s'abolir.

Enfin Bergaigne, érigeant le paradoxe en mode d'interprétation, a systématiquement expliqué les choses claires par les choses obscures : étendant ainsi à l'ensemble du Veda un réseau de concepts qui ne valait que par un aspect délimité de cette poésie.

Mais, encore une fois, tout ceci n'est peut-être pas susceptible de démonstration, et en fait, on ne l'a pas démontré : des générations de védisants se sont succédées, passant silencieusement à côté de l'œuvre, craignant également de s'en servir et de la combattre : on n'en a guère tiré qu'une méthode de travail et, à vrai dire, une certaine façon de concevoir le Veda qui n'eût pas été possible auparavant. En somme on assiste à ce paradoxe que la *Religion Védique* n'a jamais été sérieusement inquiétée et que pourtant on a continué à parler du Veda comme si elle n'existait pas. La raison de ce fait n'a rien de mystérieux : le système de Bergaigne était un dogme, et, dans le même sens, on ne pouvait guère aller au-delà : isolées de toute ambiance, réduites à analyser des spéculations sacerdotales dénuées d'humanité, inutilisables pour le mythologue comme pour l'indianiste, les études védiques étaient conduites par lui à leur perfection et, en même temps, au seuil de leur mort.

Oldenberg, qui n'est pas suspect de rabaisser Bergaigne et qui lui a emprunté le fond de son enseignement verbal, déclarait en 1905 ses théories caduques ; Pischel, tout en rendant hommage à l'œuvre, rejetait avec une sorte d'effroi ce nouveau Veda privé d'attrait. Barth qui pousse jusqu'au génie l'art de concilier les droits du bon sens avec les opinions extrêmes du jour, a varié dans ses appréciations : disposé en 1887 à accepter, en dépit de quelques réserves, la *Religion Védique,* en 1893 il

considérait comme démontrée — non sans quelque imprudence — la thèse de Hillebrandt suivant laquelle le soma dans le Rgveda désigne normalement la lune et non le soleil ; enfin six ans plus tard, il approuvait Pischel de proclamer que les ṛṣis avaient bien autre chose en tête que de faire des allusions au soleil ou à l'éclair.

Cependant l'influence latente de Bergaigne s'est fait sentir sur le domaine philologique : l'interprétation a pris un aspect plus serré, justement parce que l'on a mieux compris la charge de formalisme sacerdotal qui pèse sur les hymnes. Cette interprétation correspond à ce qu'on pouvait augurer d'après le système religieux élaboré par son auteur. Au rebours de Roth et de Grassmann, il partit du principe qu'il fallait admettre la complexité, l'incohérence dans les idées et restituer la simplicité dans le vocabulaire ; il se livra donc à un travail ténace de philologie, travail qui ne se laisse pas voir du premier coup parce qu'il est comme sous-jacent à tout l'exposé de la *Religion Védique*, mais dont on découvre mieux l'ampleur à mesure qu'on devient plus familier avec l'ouvrage.

Il réussit ainsi à modifier sur nombre de points le vocabulaire de Roth, à réduire les nuances des mots par un rapprochement pénétrant des passages : là même où il ne pouvait arriver à l'unification absolue, il amassait le plus possible d'exemples autour d'une conception centrale, quitte à laisser, comme à regret, un résidu qu'une meilleure occasion pût à son tour résorber. Des corrections de textes, il s'abstient presque complètement ; on aurait peine à en découvrir une quinzaine au cours de son œuvre. La syntaxe, rigoureuse, ne fait état que dans la moindre mesure possible des finales syncopées et de toutes les anomalies dont on pouvait avoir tendance à abuser ; il se refuse à traduire *sū́re duhitā́* par « la fille du soleil » ; il n'admet pas un génitif singulier *síndhavaḥ* pour I, 143, 3 ; un nominatif pluriel *āyóḥ* pour I, 147, 1 ; un pronom personnel *mámat* pour IV, 18, 8 ; il ne pense pas que les particules *ná*, *iva*, *yathā* puissent précéder le terme de la comparaison, etc.

Il n'est pas douteux que l'unification sémantique fut grandement facilitée pour lui par ses vues mêmes sur le Veda : non que, de parti-pris, il ait forcé la valeur littérale pour la faire cadrer avec ses théories : mais, là où celles-ci sont en jeu, il a eu le moyen de simplifier le vocabulaire, et parfois à trop bon compte, en sorte que, sur tel point, son interprétation verbale vaudra ce qu'aura valu son interprétation religieuse. On peut observer ce fait inquiétant qu'il réussit d'autant mieux cette simplification que son système y est plus directement intéressé.

En exemple de la méthode, on peut prendre le mot *arká-*. La langue des hymnes possède une racine *arc-* qui signifie à la fois « briller » et « chanter » ; le sens de « briller », plus rare, s'autorise de l'emploi des dérivés *arcí-*, *arcís-* « rayon » et de quelques passages où Bergaigne lui-même admet pour *árcati* cette valeur. Mais pour le substantif *arká-*, il pensait que le sens de « hymne » devait suffire partout puisqu'effectivement dans la majorité des cas il s'imposait. Il est certes difficile de décider si *arká-* peut signifier « lumière » comme Neisser incline à le croire ou « soleil » comme Pischel l'affirme péremptoirement ; mais on voit que le choix entre l'une ou l'autre acception, choix difficile pour tout autre, était aisé et prompt avec la méthode de Bergaigne. Voici par exemple un cas embarrassant : X, 153, 4 le poète dit à Indra *arkáṃ bibharṣi bāhvóḥ / vájraṃ çíçāna ójasā ;* on pense aussitôt à Indra porteur de la foudre, on rapproche *vájraṃ bibharti háste.* Ce rapprochement, sans doute, n'est pas absolument concluant : on peut admettre que dans l'hymne X, 153, le poète ait voulu dire « tu portes la prière dans tes bras » et qu'il ait atténué l'étrangeté de la formule par la proposition qui suit : « c'est la prière même que tu portes dans tes bras, lorsque tu aiguises avec force ta foudre ». Mais, comme les analogies font défaut, il s'agirait simplement d'une hardiesse de langage, favorisée par le fait que *arká-* avait le double sens de « prière » et de « objet lumineux ». Pour Bergaigne, le rapprochement *arká-* : *vájra-* ne vaut point parce que le second terme est orienté dans un ensemble de repré-

sentations différent du premier. *Arká-*, c'est la prière, c'est-à-dire, dans les correspondances mythiques, l'élément femelle équivalent au tonnerre. Il ne faut pas en conclure que pour Bergaigne *arká-* ait jamais voulu dire « tonnerre » et qu'on fût autorisé à le traduire ainsi : les ṛṣis employaient bien un mot avec l'intention de suggérer l'idée du tonnerre, mais ce mot signifiait exclusivement « prière ».

Voici un second exemple : III, 26, 8, *tribhíḥ pavítrair ápupod dhy àrkám :* on songe évidemment à interpréter « (le prêtre) a purifié l'éclat (du soma ; c'est-à-dire le soma éclatant) par trois tamis » ; mais d'autre part le régime de *punāti* dans le Rgveda est parfois *bráhma* et *vā́cam :* Bergaigne relève que la composition du poème se compare souvent à la clarification d'un liquide et que » clarifier l'hymne » pour les ṛṣis, c'est clarifier le liquide, symbole mythique de l'hymne. Il traduit donc « il a clarifié l'hymne ».

Voici cependant un troisième passage où, à première vue, on répugne à admettre le sens « hymne » : VI, 4, 6 *ā́ sū́ryo ná bhānumádbhir arkaír ágne tatántha ródasī ví bhāsā́ :* ici l'accumulation même de termes analogues paraît imposer la traduction « O Agni, comme le soleil, par tes rayons brillants, tu t'es étendu avec éclat sur les mondes » : l'emploi du parfait suggère que le passage se refère à Agni céleste, non à Agni objet direct de la prière. Mais Bergaigne, constatant que l'idée d'éclat se combine parfois avec celle d'hymne et que l'hymne est le substitut normal de la notion de « lumière » traduit sans hésiter « par nos hymnes brillants ».

Enfin l'Atharvaveda offre quelques exemples où *arká-* a incontestablement le sens de « lumière », et on sait qu'auprès du Rgveda, l'Atharvaveda est un document d'une parfaite limpidité. On saisit là l'inconvénient qu'il y a, en philologie, à négliger les données d'un texte dont l'archaïsme, tout au moins pour le vocabulaire et pour la syntaxe, est plus prononcé souvent que celui du Rk.

La méthode de Bergaigne conduisait parfois à des uniformi-

sations excessives : on sait que le terme *gó-* dans le Veda s'associe à des formules variées, dans lesquelles il paraît désigner tour à tour, outre la vache et les substituts mythiques de la vache, la peau sur laquelle on presse le soma, les courroies du char, la corde de l'arc, tous emplois où l'on peut reconnaître des métonymies plus ou moins accidentelles. Mais le même mot désigne encore de façon courante le lait qu'on mêle au soma pour le sacrifice. Dans les locutions du type *kaláçe góbhir ajyase* et *vásāno gā́ḥ,* on a donc tendance à traduire « tu es oint de lait dans la cuve » et « (le soma) revêtu de lait ». Bergaigne soutient qu'il y a lieu de conserver partout la traduction « vache » ; ce qu'on envisageait jusque là comme une question de vocabulaire est pour lui une question de mythe : c'est le principe du différend. Qu'on ne croie pas la question sans importance, ni qu'on soit libre de traduire « lait » en se souvenant qu'au fond le mot signifie « vaches » ou de traduire « vache » en substituant « lait » mentalement. Il importe de savoir si à l'époque védique un mot donné a normalement une valeur métaphorique à côté de sa valeur propre, si tel ṛṣi s'est permis un jour quelque licence de langage, ou si enfin, comme le pense Bergaigne, on a affaire à un terme d'argot religieux senti et voulu comme tel. On ne voit pas bien dans le cas de *gó-* quelle serait la raison de ce langage ésotérique ; d'une façon générale il faut tenir compte de la résistance des mots au mythe ; il est tout de même significatif que *dhenú-*, autre nom de la vache dans le Rgveda, n'est qu'une seule fois traduisible par « lait » et cette fois-là, précisément, dans une formule empruntée aux groupements de *gó-*.

Et qu'adviendra-t-il dans les cas où l'interprétation mythique n'a plus la même transparence ? Prenons le mot *ūrvá-* auquel Bergaigne attribue partout le sens de « étable ». On se demande si l'on a le droit de conserver ce sens pour un vers tel que *sám anyā́ yánty úpa yanty anyā́ḥ samānám ūrvā́m nadyàḥ pr̥ṇanti* (II, 35, 3) « parmi les rivières, les unes confluent, les autres descendent, emplissant l'*ūrvá-* commun ». L'hymne s'adresse à

Apām Napāt, Agni sous forme de dieu des eaux. On serait tenté de rendre *ūrvá-* par « mer », de rapprocher le mot *ūrmí-*, le vocatif *ūrva* adressé à Agni marin dans la Taittirīya-Saṃhitā et le sanscrit épique *aurva-* épithète du feu subocéanique. Dans le Veda même, plusieurs passages favorisent cette acception. Assurément on a le droit d'entendre « les rivières emplissent l'étable », si l'on considère que l'étable est le substitut du nuage enfermant les vaches, substituts elles-mêmes des rivières. Mais la question est de savoir si le terme *ūrvá-* qui au propre désigne non une étable en général, mais très précisément l'étable où les Paṇis gardent les vaches volées, a une puissance mythique telle qu'il puisse se transporter dans cet hymne à Apām Napāt pour dénommer, avec un contexte tout différent, le lieu où aboutissent les fleuves et, dans l'hymne à Agni III, 1, 14, le lieu où les rayons d'Agni viennent traire l'ambroisie.

Il est à craindre que l'exégèse du Veda selon Bergaigne dût entre les mains d'un moins habile conduire trop souvent à des excès de schématisation.

Si les mots *víp-* ou *sā́nu-* notent en général, l'un la prière, l'autre le plateau de montagne, s'ensuit-il qu'ils ne peuvent dans la langue avoir en outre une signification technique, *víp-* désignant la baguette qui sert à soutenir le tamis, *sā́nu-* la surface de ce tamis et est-on tenu de traduire *sā́no ávye* par « le plateau de brebis », là où il s'agit évidemment du tamis de laine servant à clarifier le soma ?

En somme la solution reste dans chaque cas affaire de convenances particulières. Mais, quelque réserve qu'on doive formuler, il reste que Bergaigne a vu juste le plus souvent et qu'on ne fera progresser l'étude du Rgveda qu'en s'inspirant de son enseignement.

Il restait pour illustrer la *Religion Védique* à établir dans le même principe un commentaire, un dictionnaire, une traduction, une rhétorique, une syntaxe. Bergaigne n'eut le temps de mener à terme aucun de ses travaux ; mais il les amorça tous de front.

Le commentaire, c'est l'étude détaillée de deux hymnes du Ṛgveda qu'il mit en annexe à son grand ouvrage ; il y faisait en même temps une polémique serrée contre Grassmann et Ludwig, de laquelle assurément l'œuvre de ses devanciers n'est pas sortie indemne : mais en ruinant leur méthode, il démontrait involontairement la faiblesse de ses positions.

Le dictionnaire, ce fut le *Lexique du Ṛgveda pour les mots commençant par a,* que Bergaigne fit paraître dans le *Journal Asiatique* en 1883. On y trouvera pour une série de termes difficiles des monographies approfondies qui opposent parfois des correctifs, souvent des compléments aux données de la Religion : plusieurs d'entre elles sont des modèles définitifs de lexicographie védique.

La traduction, ce sont les *Quarante hymnes du Ṛgveda* parus après la mort de Bergaigne par les soins de V. Henry en 1892. Ce travail ne suffit pas à donner une idée de l'apport philologique de Bergaigne, car il repose sur des hymnes en général faciles. Mais on y retrouve toute la rigueur du maître, son art nerveux et sobre dans la traduction.

La rhétorique, ce sont les *Observations sur les figures de rhétorique dans le Ṛgveda* (1880) : Bergaigne y réunit de façon concluante des exemples de ces métaphores inachevées, inconséquentes, ou complexes qui abondent dans les hymnes, et il pose que ces étrangetés apparentes, loin d'être effacées, doivent être au contraire religieusement conservées et qu'elles s'expliquent toutes dès lors qu'on les soumet à la lumière du système.

La syntaxe enfin, c'est le petit travail sur les *Comparaisons védiques* paru dans les *Mélanges Renier* en 1886. Il faut attacher à ce mémoire, dans l'œuvre de Bergaigne, une importance plus grande que son étendue ne le fait prévoir. Bergaigne établit là par une série d'exemples que la syntaxe védique présentait normalement dans les propositions comparatives une liberté spéciale dans l'ordre des termes et dans l'emploi des cas : en premier lieu les termes communs à la phrase comparative et à la phrase comparée peuvent être insérés dans la comparaison ;

sū́ryo raçmíṃ yáthā sṛja « lâche ta rêne comme le soleil lâche (son rayon) » ; en second lieu les termes de la comparaison peuvent n'être pas au même cas que les termes propres là où ils devraient l'être, et inversement : *(tvā́m) gā́vo ná yávaseṣv ā́ ukthéṣu raṇayāmasi* : « nous te réjouissons par nos prières comme (nous réjouissons) les vaches par des pâturages » : *gā́vaḥ* au lieu de *gā́ḥ*. Enfin, deux termes de la comparaison dont l'un sert de régime à l'autre peuvent se présenter, juxtaposés, au nominatif ; c'est le type fréquent *sū́ryo ná cáksuḥ, svár ṇá jyótiḥ* « comme l'œil du soleil, comme la lumière du ciel ».

Dans ce travail certains passages se trouvent utilisés autrement que dans les ouvrages antérieurs, en ce sens que ce qui passait alors pour des exemples d'incohérence et pour un emploi mythologique se réduit maintenant à un simple fait de syntaxe : Bergaigne s'acheminait déjà à restreindre la part de paradoxe de la langue et, en définitive, à assouplir son système.

Les derniers travaux de Bergaigne, quoique d'un type tout différent, intéressent encore au premier chef la philologie védique. On y voit le témoignage indirect de l'évolution qui se faisait en son esprit : il sentait dès lors qu'une interprétation satisfaisante du Veda ne saurait se fonder qu'en tenant compte de l'histoire et en utilisant l'ensemble des textes.

Le premier de ces travaux a pour titre *Recherches sur l'histoire de la Saṃhitā du Rgveda* et a paru dans le *Journal Asiatique* en 1886. Les données dont on disposait avant Bergaigne sur la constitution de la Saṃhitā n'étaient pas très précises : on savait que les livres II à VII s'ordonnaient selon les divinités et selon le nombre des vers ; que les autres livres étaient soumis à un arrangement de type analogue, mais plus complexe ; et qu'il fallait de temps à autre recourir aux *tṛca* pour éliminer un certain nombre d'exceptions apparentes.

Bergaigne, prenant en mains le problème, le porta à la solution par une série d'intuitions lumineuses : il faut lire l'argumentation serrée qui fait revivre de façon réellement émouvante les étapes de sa découverte. Il démontra ainsi que

dans les livres II à VII, à l'intérieur de chaque série, les hymnes d'un même nombre de vers sont rangés par la longneur du mètre dominant, dans l'ordre descendant, que les diverses séries elles-mêmes se répartissent suivant le nombre des hymnes en gradation ascendante, et lorsque ce nombre est égal, suivant le nombre de vers du premier hymne. Pour le livre VIII il y a un arrangement spécial : les séries s'ordonnent selon les auteurs, et à l'intérieur de chaque série, il y a de nouveau un classement numérique rigoureux. Pour le livre I on trouve juxtaposés deux principes, conformes l'un au gros du recueil, l'autre au huitième *maṇḍala ;* enfin au livre IX, l'ordonnance a lieu selon le mètre et au livre X, selon une combinaison plus complexe, mais d'un type analogue.

Il résultait de ces recherches une notion plus précise de la Saṃhitā ; on entrevoyait à l'origine un noyau d'hymnes s'accroissant peu à peu, à la fois en tête et en queue ; en outre on tenait un principe sûr pour déceler les interpolations en constatant ce qui dans le Rgveda tel que nous l'avons aujourd'hui ne concorde pas avec le classement numérique.

Ces résultats acquis, Bergaigne essaya d'en étendre le bénéfice à la division en *aṣṭaka.* Après avoir déterminé que l'unité de l'*adhyāya*, subdivision de l'*aṣṭaka,* était le *praçna,* il reconnut que pour le calcul des *praçna* il ne fallait tenir compte ni des refrains ni des vers répétés. Enfin il définit du même coup les principes de la division en *anuvāka* : toute cette enquête lui permit de décrire, entre chacun de ces modes de division, des couches successives d'interpolation dont la plus récente était postérieure à la Sarvānukramaṇī.

Cette partie du travail sur les *praçna* et les *anuvāka* était la plus délicate à mener ; on sait qu'Oldenberg, reprenant à son tour les calculs de Bergaigne, s'est arrêté à une solution assez différente et en tout cas moins rigide. Quel que soit le parti qu'on adopte, il demeure que Bergaigne a établi de façon sûre l'arrangement de la Saṃhitā sur tous les points principaux.

Quant aux *Recherches sur l'histoire de la Liturgie Védique*

qui devaient décrire la liturgie à l'époque des hymnes d'après ce que les Brāhmaṇas permettent d'en inférer, Bergaigne est mort avant d'avoir pu en poursuivre le travail : les pages liminaires seules ont paru dans le *Journal Asiatique* en 1889. Elles contiennent, fondées sur le Çrautasūtra d'Āçvalāyana, des indications générales sur l'emploi en liturgie de certains schémas métriques, puis l'examen de quelques hymnes typiques, lesquels sont en réalité des agrégats de strophes indépendantes, assignés par les Sūtras à une affectation déterminée : Bergaigne a montré que ces poèmes répondent à cet usage par des particularités souvent délicates, toujours décisives, de forme métrique et de contenu.

Dans les études védiques, le nom de Bergaigne demeure attaché à des conquêtes définitives dans le domaine de l'histoire de la Saṃhitā, à une interprétation verbale qui a renouvelé cette philologie, et enfin, en mythologie, à une des constructions les plus audacieuses qu'on ait jamais tentées. Pourtant, si considérable que soit son œuvre, on n'est pas quitte envers elle quand on a exposé ce qu'elle fut : il faut ajouter à son actif, les promesses qu'une mort prématurée a fait s'évanouir et rappeler au moins que Bergaigne préparait une traduction du Veda, qui devait se fonder sur une révision intégrale du vocabulaire.

* * *

L'œuvre védique de Pischel est contenue pour l'essentiel dans les deux volumes de *Vedische Studien* qu'il publia en collaboration avec Geldner, le premier en 1888, le second en 1897. La plupart des articles que Pischel avait fait paraître auparavant sur des questions védiques ont été refondus ou résumés dans cet ouvrage. Une troisième série parut en 1901, due à Geldner presque exclusivement. Le même Geldner publia seul en 1907 et en 1909 un glossaire du Rgveda et le commentaire des 70 hymnes dépouillés dans ce glossaire, enfin en 1923 le premier tiers — les chants I à IV — d'une traduction commentée du Rgveda,

La démarche de Pischel et de Geldner s'annonçait comme la plus séduisante et la plus fructueuse : c'était un programme nouveau, une méthode nouvelle, illustrés de mille manières en trois volumes où tout venait concourir à une conception originale du Veda.

Le programme peut se résumer brièvement : le Rgveda est un document purement indien ; si on l'a si mal compris jusqu'à présent, c'est qu'on l'a traité comme un document indo-européen : il est tombé entre les mains des linguistes et des mythologues, le sort le plus funeste qui pût lui échoir. Dès lors qu'on l'envisage comme un texte indien, sous le même angle que les œuvres classiques, tout a chance de devenir clair. Et, de fait, Pischel a rendu le Veda, sinon plus clair, du moins singulièrement plus intéressant qu'auparavant.

Pour comprendre l'importance de la conception nouvelle et, en même temps, cette ardeur fiévreuse avec laquelle les auteurs des *Vedische Studien* ont exposé leurs vues — c'est d'un bout à l'autre, on doit s'en souvenir toujours, un livre de polémique, armé pour l'attaque, prémuni pour la défense — il faut songer à l'état d'esprit qui régnait encore vers 1890 dans les études védiques, et au courage qu'il y avait à s'élever contre l'opinion unanime. Bergaigne était demeuré sans influence parce qu'on n'osait ni suivre son système, ni, le rejetant, adopter ses résultats ; d'ailleurs Bergaigne n'avait pas précisément contribué à rendre à l'indianisme le Veda. L'attitude dominante était toujours celle de Roth ; la réaction tentée par Ludwig demeurait sans effet, offrant un réalisme sans base et sans attaches. On croyait plus que jamais au Veda indo-européen, d'un indo-européen assez optimiste, proche de ce qu'on pensait être l'humanité primitive.

En 1879, Zimmer, en liaison avec l'exégèse de Roth, traçait du Veda un tableau idyllique, traité d'ailleurs avec une prudence relative : il décrivait le peuple védique comme « un peuple frais, jeune, plein de confiance envers ses dieux, chez qui régnaient la pudeur, la morale et le respect de la femme ». En 1881,

Kaegi célébrait ce livre « témoin de temps disparus depuis des millénaires, première manifestation intellectuelle de notre race à son berceau », et il illustrait cette thèse par une traduction vibrante des hymnes les plus pathétiques, traduction où, chose piquante, Geldner lui-même avait collaboré. Enfin, un an plus tard, Brunnhofer, l'artisan trop ingénieux du Veda iranien, touranien, sémitique, affirmait que l'Indien du Rk est « le poète intégral, l'homme de la nature par excellence », et encore que « le Veda est le chant d'alouette de l'humanité éveillée à la conscience de sa grandeur ».

Il ne faudrait pas croire que ce romantisme fût sans portée : c'est parce qu'on se représentait le Veda comme un monument en quelque manière primitif et spontané que certaines façons d'interpréter le texte, mythologiquement et philologiquement, que certaines théories même de linguistique avaient pu s'implanter.

Pischel et Geldner s'élevèrent avec une énergie absolue contre ces conceptions : à ce seul point de vue leur préface belliqueuse fait époque, et, si mal en mesure qu'on fût d'en appliquer la leçon, c'était une belle chose que de l'écrire. On sortait du Veda cosmogonique de Max Müller, du Veda algébrique de Bergaigne ; dans ce texte, les *Vedische Studien,* selon l'expression d'Oldenberg, infusaient à nouveau la vie et le sang.

La partie négative du programme était très nette : il fallait rompre en premier lieu avec la linguistique. Pischel insiste à diverses reprises sur les pauvres ressources qu'offre la linguistique, dans le domaine sémantique en particulier, et il compare le rôle néfaste de Grassmann en Allemagne à celui de Yāska dans l'Inde : de part et d'autre, mêmes constructions d'étymologie qui imposent aux faits des procès de pure déduction, même tendance à ordonner sous l'angle de l'histoire un texte fait de vie et de mouvement. Le dernier mot doit revenir toujours à la connaissance directe.

Comme la linguistique, la mythologie est mauvaise conseillère: Pischel ne nie pas, bien entendu, qu'il y ait du naturalisme à

la base des formations védiques, mais cela ne lui importe au fond nullement. Pour lui les mythes indo-européens dans le Veda sont effacés, ils ne s'appliquent plus guère qu'à des divinités d'arrière-plan, Savitṛ, Aditi, Dyau, ou à des dieux comme Agni, qui ne possèdent pas de physionomie individuelle ; les personnages vraiment védiques, Indra par exemple ou les Maruts, n'ont rien à voir avec le naturalisme, ou plutôt on est quitte envers lui quand d'un mot on a rappelé leur origine : tout le reste est affaire de légendes.

Quant à la version littérale, telle que l'a créée la science européenne avec une singulière présomption, elle repose sur des bases fragiles, comme on peut le mesurer aux inconséquences où tombent les traducteurs. Bergaigne certes a réagi et Pischel, qui fut marqué fortement par son devancier, reconnaît ce qu'il lui doit. Mais Bergaigne a procédé avec un parti-pris tel que son travail philologique demeure inutilisable.

La partie positive du programme dérive logiquement des points de vue adoptés : substituer à la mythologie l'étude des légendes, dépouiller les textes classiques, l'épopée, en particulier la littérature populaire des Jātakas où Pischel voit une mine de données aptes à servir directement le Veda ; enfin, procéder à des enquêtes jusque dans le folk-lore et les religions modernes. La plus grande partie de ces recherches échoit à Pischel qui maîtrisait l'ensemble de la littérature sanscrite : c'est ainsi qu'il rapproche la religion védique des divers aspects que Lyall distingue et classe dans le culte du Bihar moderne et qu'il applique à de nombreuses devinettes du Rgveda les ressources des contes ou des récits épiques : entraînant vers une direction résolument matérialiste ces énigmes que Roth avait interprétées comme des aphorismes cosmogoniques, Bergaigne comme des traits d'allégorie rituelle, et auxquelles V. Henry avait adapté les expédients d'un naturalisme quelque peu concerté.

En ce qui est de l'interprétation même, on aura recours d'abord à Sāyaṇa et aux autres commentateurs védiques, sur

lesquels Pischel et Geldner ont les premiers attiré l'attention. Il ne s'agit pas de suivre aveuglément leurs indications : Pischel est trop avisé pour ne pas sentir qu'aucun hymne de Veda ne résisterait à cette épreuve. Le problème, dans les cas difficiles, consiste à rassembler toutes les ressources éparses dans la tradition et à rechercher ce que cet ensemble peut contenir d'authentique. Plus utiles encore que les commentaires seront les inductions à tirer des textes postérieurs, depuis les dernières Saṃhitās jusqu'au moyen-indien. Seule la littérature brāhmanique demeure peu exploitée, tout au moins par Pischel : il sentait évidemment combien la diction normalisée, hiératisée des Brāhmaṇas était mal appropriée à l'intelligence des hymnes.

En somme l'Inde entière, sans distinction d'époque, ni de genre est conviée à éclairer le Rgveda : tout cela forme un mélange extraordinaire de citations et de références jetées en vrac, selon la méthode massive chère à Pischel, cependant que Geldner qui voit chaque chose avec dilection, procède à un triage plus parcimonieux.

Quelle est la physionomie du Veda ainsi reconstitué ? Quelque chose de plus proche et de plus humain qu'auparavant : on est étonné de voir des hommes vivre, penser, se comporter comme les contemporains de Kālidāsa : au lieu de froides abstractions, on trouve des cœurs qui palpitent. Les Hindous du Veda ne sont plus un peuple nomade, leur habitat s'étend fort loin à travers les terres, ils ont des villes importantes *(grā́ma-, kr̥ṣṭí-, púr-)*, et, dans ces villes, des palais *(pastyà-, harmyá-)* ; ils connaissent la mer, le sel, l'écriture. La faune est déjà proche de celle de l'âge classique : l'éléphant, par exemple, est retrouvé non seulement sous *hastī́ mr̥gáḥ* et sous *vāraṇáḥ* où le sens ne laisse d'être plausible, mais sous *íbhaḥ* où, à première vue, il l'est moins (on s'étonne qu'*íbhaḥ* figure toujours dans des passages où la mention de l'éléphant est entièrement inattendue) ; entraîné par l'aventure, Pischel n'hésitait pas à regagner pour l'éléphant les termes de *atharī́* et de *ápsaḥ* où l'on avait vu avant lui « la flamme » et « la poitrine ». De

son côté, Geldner retrouvait le nom de la mouche dans *admasád-* et le char domestique dans un animal auquel certain hymne atharvanique attribue l'épithète de *vṛṣadatī*, mais dont les caractères, tels qu'ils nous sont décrits, ne se laissent malheureusement guère accorder avec ceux du chat.

Si l'éléphant est l'animal par excellence de l'Inde, le *nyagrodha* en est l'arbre typique : doit-il manquer au Veda ? Assurément non, et Geldner pense le retrouver dans un vers, où le poète fait allusion à quelque arbre : *nīcīnā sthur upári budhná eṣām* (I, 24, 7) « ils sont tournés vers le bas, leur racine est en l'air » ; malheureusement ce pluriel ne se rapporte à rien de précis dans la strophe et l'on n'ose faire crédit à ce *nyagrodha* védique que Varuṇa serait censé tenir en mains « dans un espace sans limites, et dont les rayons sont fixés au cœur des hommes ». Le désastre, pour qui cherche des réalités dans le Veda, est qu'à l'instant même où on croit les atteindre, elles se dissolvent en mythes inconsistants.

Enfin les mœurs de l'époque védique, c'est là un point sur lequel les novateurs ont insisté avec force, ressemblent aux mœurs classiques : même passion pour le jeu, avec ce qu'il comporte de fraude et de désordres, même goût pour l'or et les objets en or, même organisation d'hétaïres ; la découverte des hétaïres dans le Veda fut un des succès de Pischel : quelle secousse pour ceux qui croyaient à la pudeur védique ! C'est surtout à la déesse de l'Aurore que Pischel s'est attaqué : ne passait-elle point pour la créature idéale du panthéon védique, la jeuue femme à qui les poètes ont adressé des stances empreintes d'une ferveur si respectueuse ? Pischel démasque en elle le prototype des courtisanes classiques et sous les termes apparemment innocents qui la décrivent, il dénonce quelque allusion suspecte.

Geldner, de son côté, se fait son champ propre de la langue du turf : nombre de chevaux mythiques sont transformés en chevaux de course, tel ce Dadhikrāvan où Bergaigne voyait un symbole du Soma et qui devient l'émule de l'étalon Eclipse,

lequel, nous apprend-on, eut quelque célébrité en Angleterre au siècle dernier. Voici tout un lot d'hymnes transportés dans une ambiance de jeux et de fêtes princières, et Geldner, à certain moment, signale du jargon sportif jusque dans une gāthā de l'Avesta où l'on nous raconte une course entre le feu et le dragon.

D'une façon générale, Pischel et Geldner s'emploient à restituer au compte de la civilisation védique, au fur et à mesure de leurs recherches, beaucoup de données qu'on tenait jusque là pour postérieures ; le premier, par exemple, retrouve la trace du *svayaṃvara* dans le passage où Sūryā choisit pour époux les Açvins ; le second donne au *brahmán* les fonctions précises du *purohita*, en dépit du brouillard védique qui, on le sait, empêche même de distinguer les cas où le terme désigne une caste et ceux où il vise un ordre déterminé de prêtres.

Tels étaient les aspects les plus significatifs des *Vedische Studien :* on attendait pour en appliquer le principe un travail d'ensemble où fût organisé tout ce qui pouvait servir à cette fin ; au lieu de quoi, on a eu des études de détail. C'est qu'en vérité ce programme n'était pas strictement réalisable : le jour où Geldner a voulu l'adapter à une œuvre suivie, il a dû faire bon marché d'une grande partie des résultats acquis, reconnaissant par là qu'il est vain de tirer un système d'un texte où l'échange de formules verbales constitue tout le jeu. En revanche les études de détail, si sincères soient-elles, favorisent par des découpements arbitraires une sorte d'anarchie interne.

Les *Vedische Studien* comprennent essentiellement des études de mythologie et de grammaire, le commentaire d'un groupe d'hymnes difficiles, et, surtout, des recherches de lexique nombreuses, souvent approfondies. Il convient d'envisager brièvement ces divers aspects. La contribution des *Vedische Studien* à la mythologie était quelque peu contrariée par les postulats sommaires de la préface : on n'avait rien expliqué en affirmant sur la foi de Sāyaṇa que les Açvins n'étaient autres que deux princes bienfaisants et sauveurs, opérant des patrouilles durant

les trois veilles de la nuit et les trois stades du jour. Si le Veda porte des traces d'un culte lunaire, si le poète conçoit et honore la lune en tant que récipient du soma céleste, c'est que, pour Pischel, le mot *sóma-* ayant de tout temps désigné la lune, le poète joue sur sa double signification. Qui dès lors ne regretterait avec Oldenberg les rêves grandioses de Max Müller ?

Des discussions importantes ont trait au mot *púraṃdhi-* où Pischel reconnaît, comme nom propre, la déesse de la fécondité ; et à la locution *apā́ṃ gárbhaḥ* pour laquelle il préconise le sens de « embryon des eaux », par analogie avec les expressions *apā́ṃ gárbhaḥ*, *apā́ṃ péruḥ* et avec l'emploi de *gandharva-* en sanscrit bouddhique ; cependant, ici encore, on a relevé l'imprudence qu'il y avait à rapprocher des conceptions peu compatibles : dans les textes bouddhiques, *gandharva-* ne désigne pas l'embryon, mais précisément le germe animé qui, lors de la conception, se tient aux abords de la matrice pour déclencher une existence nouvelle, selon l'esprit du *saṃsāra*. Ailleurs, par une extrapolation assez audacieuse, c'est un hymne entier (IV, 27) qui se trouvait arraché à l'ambiance des mythes somiques du Rgveda et ajusté à un récit semi-mythologique du Suparṇādhyāya, qui retrace la libération et le triomphe d'Indra. Dans ses tentatives pour retrouver la clef des énigmes védiques par les textes tardifs, Pischel a été souvent heureux. Qu'il y eût néanmoins dans cette recherche quelque danger, c'est ce qu'un exemple montrera : le vers X, 28, 9 propose cette énigme *çaçáḥ kṣuráṃ pratyáñcaṃ jagāra* « le lièvre avala le couteau dirigé la pointe contre lui ». Que signifie ce lièvre et ce couteau ? demandait Ludwig. Pischel répond : ouvrez le Mahābhārata ; vous trouverez là l'histoire d'un bouc qui par mégarde se coupa la gorge pour avoir avalé un couteau. Nīlakaṇṭha nous indique le propos de cette fable : « ne faites pas comme le bouc, ne vous laissez pas tuer par ce motif de ruine qu'est le couteau de votre hostilité envers les Pāṇḍavas ». Or le poète du Veda veut appuyer, au contraire, par une série d'exemples, l'assertion qu'un faible, s'il a Indra pour allié, l'emporte sur un fort : ainsi

fit le lièvre qui avala un couteau et qui, doit-on suppléer, « n'en a subi aucun dommage ». Les deux anecdotes n'ont donc proprement rien de commun.

Dans les problèmes de grammaire, les *Vedische Studien* se signalent par un parti de rigueur qui dissimule en fait plus d'une audace. Les auteurs, pas plus que Ludwig, ne répugnent à un certain nombre de constructions brisées, enjambements, parenthèses, ellipses plus ou moins violentes. Tout ceci ne cadre guère avec ce qu'on augure de la composition védique. C'est ainsi que Pischel a compromis son étude convaincante sur l'attraction dans les phrases comparatives — recherche indépendante du mémoire de Bergaigne, et qui le confirme — par sa théorie des particules antéposées : nul exemple ne vaut à démontrer que les enclitiques à sens comparatif aient jamais pu dans le Veda se placer devant le terme sur lequel elles portent.

Dans certains cas, Pischel marque une prédilection excessive pour les anomalies grammaticales : voici le cas de *bodhy āpéḥ*. Le poète de X, 83, 6 dit *mányo vajrinn abhí mām ā́ vavṛtsva hánāva dásyūn* « ô Manyu, viens vers moi avec ta foudre, nous voulons à nous deux tuer les ennemis » ; suit *utá bodhy āpéḥ*. Si *āpéḥ* est un génitif, il faut, selon Pischel, traduire « fais attention à l'allié », ce qui n'offre pas de sens. On attend « sois mon allié », d'où l'alternative de corriger le texte — ce dont Pischel ne veut pas, à juste titre — ou de considérer *āpéḥ* comme un nominatif.

Avant d'admettre aussi aisément une forme insolite, il faudrait essayer de se suffire avec la grammaire usuelle ; Oldenberg a montré sans peine que *budh-* signifie parfois « reconnaître » et que *āpí-* ne désigne pas seulement le dieu qui secourt l'homme, mais encore l'homme associé au dieu ; en sorte que rien n'empêche la traduction « connais ton allié, sache qui tu as pour allié ».

Il est licite de rejeter la linguistique nouvelle à condition de n'y point substituer une linguistique surannée. Or Pischel qui sentait vivement ce qu'il y a de mécanique dans les thèses de

Brugmann et de Bartholomae, de mal adapté à cette masse mouvante qu'est le Veda, a pensé de temps à autre jeter par dessus bord les résultats les mieux établis. Écartant l'interprétation courante de *pátir dán* proposée par Roth, il a voulu voir dans le mot *dán* tantôt l'injonctif d'un verbe *daṃs-* à peine attesté, tantôt un nom-racine apparenté à ce verbe, ou enfin une forme syncopée de l'adjectif *dáṃsu-*. La dispersion de cette sémantique pour une locution aussi unitaire dénonce déjà le vice. Et comme dans le Veda l'erreur entraîne l'erreur, voici le clair visage de *dáṃpati-* et, par contre-coup du grec δεσπότης qui doivent se plier à une étymologie imaginée pour battre en brèche une théorie linguistique.

Parmi les hymnes commentés que contiennent les *Vedische Studien*, les plus importants sont des hymnes dialogués. Geldner, se ralliant d'emblée à Oldenberg, voyait dans ces compositions d'anciens mélodrames mi-partie vers et prose, les vers contenant le dialogue et certaines arêtes du récit, la prose, le récit courant.

Geldner pensait reconstituer par là les données fragmentaires des hymnes à la lumière des dialogues correspondants des Brāhmaṇas ; à ces rapprochements il a consacré d'ingénieuses études, sur lesquelles il est d'autant moins utile d'insister qu'il a, depuis, abandonné ses positions et que, dans son traité *Die indische Balladendichtung* (1913) il admet simplement que les *saṃvāda* sont des pièces du genre de la ballade, issues spontanément des psaumes ordinaires, démunies par nature de contexte, et, par suite, sans lien formel avec les récits brāhmaniques.

Cependant Pischel, dans son mémoire *Die Heimat des Puppenspiels* (1900) adoptait à son tour la théorie d'Oldenberg sur laquelle il avait d'abord réservé son opinion : ainsi, d'après lui, s'expliquerait le nom de *granthika* donné aux « rhapsodes » védiques : des gens qui ont pour métier de relier à un texte en vers fixé un commentaire de prose plus ou moins improvisé.

L'apport le plus considérable des *Vedische Studien* concerne

le lexique : ici, sans aucun doute, les auteurs ont réussi à donner une explication plus solide, mieux appuyée, de mots et de formules nombreuses : il est juste de tenir compte qu'ils se sont attaqué sans trève aux termes les plus difficiles, aux passages désespérés. Cet aspect du livre est impossible à analyser, tant les faits s'y enchevêtrent en un réseau de directions et de suggessions issues les unes des autres. Il faut bien avouer que le beau programme des *Vedische Studien* a parfois abouti, dans le lexique, à des « recettes » : recettes habilement voilées, mais dont on retrouve sans trop de peine le principe : on prend un mot obscur, on rassemble les interprétations des commentateurs, on choisit dans cet ensemble un sens qui paraît convenir pour tout un groupe de passages. Il n'importe que ce sens ait été fourni par la tradition pour des passages auxquels, justement, il ne convient pas : dès lors que Sāyaṇa offre une équivalence bonne, même si elle porte à faux, c'est qu'il suit une vieille tradition. On obtient ainsi la base d'une filiation sémantique naturellement fort différente de celle où Roth était arrivé : voici du coup l'édifice d'une longue science jeté à terre. Si on a la chance que cette acception nouvelle concorde avec un emploi classique, le profit est double. Il ne reste qu'à l'étendre aux autres passages où le mot figure, opération d'autant moins difficile que la composition du Rk incite d'elle-même aux plus perfides analogies.

Assurément Pischel se réserve de critiquer l'apport de la science indigène. Geldner, dans une étude suggestive qui servira de base aux recherches de Sieg, établit que l'exégèse de Sāyaṇa repose, tantôt sur des données étymologiques *(yoga, nirukti)*, tantôt sur des données traditionnelles (ce que les commentateurs classiques appellent la *rūḍhi)*. Geldner invite à distinguer les cas où Sāyaṇa s'appuie sur la *nirukti* — alors le renseignement est négligeable — et ceux où il suit la *rūḍhi*. Malheureusement le départ entre ces deux sources est presque impossible, et il n'apparaît même pas que le terme *rūḍhi* implique une garantie quelconque du côté de la tradition. Bref on ne voit pas

le bénéfice d'une distinction que Geldner lui-même a fort peu exploitée.

Pour faire sentir l'excès des méthodes nouvelles, on peut reprendre deux exemples assez nets, déjà touchés par la critique d'Oldenberg. Ils soulignent l'inconvénient qu'emportent, dans un cas, la croyance à la continuité linguistique, dans l'autre, la fidélité à Sāyaṇa.

Rádati signifie proprement « faire une entaille » ; lorsque le poète énonce « Indra entaille les fleuves », il faut entendre « Indra ouvre la voie aux fleuves (en creusant leur lit) », représentation mythologique assez transparente. Les commentateurs glosent par *vilekhana* qui a en effet cette valeur. Mais il se trouve que *rádati* a parfois pour régime un terme signifiant « richesse » ou « bénédictions ». Ici encore l'équivalent fourni est *vilekhana*. Quiconque sait le mode des images védiques n'a pas de scrupule à traduire « Indra fraie la voie aux richesses (pour l'homme pieux) ». Mais Geldner se demande parfois si *rádati* n'aurait pas le sens de *vilekhana* dans l'usage classique, « écrire » ? On gagnerait les deux choses : en premier lieu, pour le *rádati* védique une filiation parallèle à celle du *vilikhati* classique ; en second lieu, la preuve que l'écriture était connue dans le Veda, et le profit d'une importante « réalité ». La locution « Indra écrit des richesses à l'homme » signifierait « Indra garantit par écrit des richesses ». Passons sur l'invraisemblance des tons : qui ne voit avec Oldenberg qu'une pareille méthode risque de ruiner le fondement même de l'interprétation védique ?

Le cas de *suméka-* n'est pas moins probant. La valeur de ce terme était malaisée à fixer, puisqu'il s'agit d'une épithète. Aidé par son intuition, Roth avait attribué à ce mot le sens de « bien établi », le rattachant à *minóti ;* un suffixe *-ka-* primaire n'a rien de surprenant en védique. Il restait à montrer que ce sens s'imposait et qu'il pouvait suffire : ce fut l'œuvre de Windisch et d'Oldenberg. L'argumentation vaut qu'on la suive, pour la méthode : le terme *sváru-* « pilier du sacrifice » est lié de façon presque constante à une forme de la racine *mi- ;* lorsque,

dans les textes post-védiques, *yūpa-* remplace *sváru-*, l'alliance demeure sensible. Or le Rgveda présente IV, 6, 3 la formule *sváruḥ ... súdhitaḥ sumékaḥ*. Voilà déjà une présomption. Ce n'est pas tout. Au vers IV, 51, 2 figure un passage typique : il y est question des « aurores [qui] se dressent en couleurs éclatantes vers l'orient, tels des piliers fermement établis dans les sacrifices » : *ásthur u citrā́ uṣásaḥ purástān mitā́ iva sváravo 'dhvaréṣu*. Ici la racine *mi-* figure encore à côté de *sváru-*, mais le groupe *sváruṃ mi-* est attiré dans une comparaison avec l'aurore et dans la sphère d'emploi de la racine *sthā-*. Or le mot *suméka-* se trouve en deux passages épithète de *uṣás-* et relié à *sthā- :* c'est en tant que l'aurore est une puissance stable comme un pilier de sacrifice que le poète l'appelle *suméka-*. Une grande partie des exemples sont dès lors assurés. Restent un groupe de cas où le mot sert d'attribut à *ródasī* ou à *rájasī*. Point de doute, ici encore, qu'il faille maintenir la même valeur, si l'on observe que dans les diverses strophes en question apparaît soit une forme de *sthā-*, soit une forme de *mi-*, soit quelque terme évoquant la fondation du sacrifice. Ainsi au vers IV, 56, 3 les deux mondes sont dits *suméke* parce que « le sage les a adaptés ensemble avec art, *sans étai* » : *rájasī suméke avaṃçe dhī́raḥ çácyā sám airat*. Un synonyme de *suméka-* tel que *súmita-* entre dans des combinaisons similaires.

Le seul emploi aberrant du mot figure dans le livre X, qui, on le sait, se fonde sur un formulaire renouvelé : *pā́thaḥ sumékam* (92, 15). Ici même la valeur primitive persiste, sous un aspect élaboré : il s'agit d'un prêtre qui est « vigoureux, considéré, de qui la position est assurée, dont la hache abat (les arbres) » : *yébhir víhāyā ábhavad vicakṣaṇáḥ pā́thaḥ sumékaṃ svádhitir vánanvati*. Si la position de ce prêtre est *suméka-*, c'est parce qu'il abat le bois destiné aux piliers sacrificiels.

Que les Brāhmaṇas aient utilisé l'épithète pour des notions toutes différentes, cela ne prouve rien, sinon que la phraséologie technique du Veda tendait dès lors à s'oblitérer.

Cependant Pischel est venu un jour ruiner la construction,

sous le prétexte que Sāyaṇa glose *sumĕka-* par *surūpa, çobhana* « valeur [qui] repose à coup sûr sur une vieille tradition puisqu'elle ne s'appuie pas sur de l'étymologie ».

En somme, si utile qu'ait été le mouvement des *Vedische Studien* et si suggestif que soit par elle-même la simple confrontation de tant de textes, on ne peut se servir de cet ouvrage qu'avec circonspection. Même dans les cas nombreux où les auteurs emportent l'adhésion, on s'inquiète parfois d'un raisonnement trop hardi qui, insistant sur des ressemblances de détail, risque d'omettre des divergences importantes, d'assimiler des faits analogues en dissociant des notions interdépendantes, bref, de perdre de vue ce que Bloomfield appelle le *vedatvam* du Veda.

C'est en France peut-être que ces travaux furent accueillis avec le plus de faveur, par Barth et par V. Henry. Bloomfield et l'école américaine s'y rallia sur des points nombreux de méthode et de fait : on en retrouve nettement l'esprit dans l'admirable traduction commentée de l'Atharvaveda, qu'on doit à Whitney et à Lanman. En Allemagne, des protestations s'élevèrent, notamment de la part de Hillebrandt et de Bartholomae, provoquées en partie par la discussion intraitable de Pischel, impatient de toute critique.

Le seul ouvrage que la méthode nouvelle ait inspiré directement est celui (inachevé) de Sieg, un élève de Geldner, *Die Sagenstoffe des Ṛgveda* (1902). Selon les principes des *Vedische Studien,* Sieg, réunissant quelques éléments légendaires typiques des Brāhmaṇas, les fait servir à l'éclaircissement du Ṛk ; il délimite pour chaque cas les concordances de ces légendes, tant avec les données éparses du Veda même qu'avec les itihāsas cités ou décrits par les commentaires védiques et par la Bṛhaddevatā, itihāsas qui puisent à un fonds commun où Sieg a reconnu une origine purāṇique. Il conclut qu'on est fondé à utiliser pour les hymnes, surtout pour les hymnes à dialogues, l'exégèse des *aitihāsika,* qui représentent une des quatre écoles védiques et probablement la plus ancienne,

Dans le cours des vingt dernières années, une réaction en faveur des *Vedische Studien* a paru se dessiner : c'est qu'évidemment la méthode prenait une figure beaucoup plus acceptable dans les récents travaux de Geldner. Oldenberg, qui la combattait avec une certaine âpreté dans sa *Vedaforschung,* se montre plus conciliant dans son commentaire.

La *Suparṇasage* de Charpentier (1920) a subi l'influence de Geldner quant aux méthodes, encore qu'il suive ses voies propres — assez laborieuses, semble-t-il — dans la conclusion.

Le dictionnaire du Rgveda de Neisser, dont un premier fascicule a paru en 1924, s'annonce comme une somme de tout le travail philologique acquis : on y voit ce que depuis Grassmann la lexicographie a gagné en souplesse et en variété de points de vue. Outre le résumé des recherches antérieures, Neisser apporte en son nom une sorte de dosage savamment équilibré entre Geldner et Oldenberg : malheureusement il faut en découvrir la substance à travers un commentaire assez verbeux, traversé de combinaisons mythologico-linguistiques à longue portée, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne sont pas indispensables.

Sur les œuvres récentes de Geldner, le commentaire et la traduction, il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement. Dans la mesure où elles s'inspirent des *Vedische Studien,* elles relèvent d'appréciations analogues ; mais cette mesure même n'est pas aisée à déterminer, car Geldner montre là une sorte de réserve indécise qui tranche curieusement avec les affirmations du passé. En particulier, dans le commentaire, Sāyaṇa se trouve abondamment cité, sans qu'on discerne s'il y a lieu ou non de le suivre. Les renvois aux passages parallèles se multiplient, mais on ne voit point indiquée la doctrine qu'il sied d'en tirer. Presque nulle part les théories anciennes ne sont reniées — Geldner a procédé toujours par variations tacites — mais on les trouve en fait abandonnées sur bien des points. Les références aux textes classiques deviennent rares, les explications de légendes timides, les résultats lexicographiques les plus compromettants

— en majeure partie ceux de Pischel — sont laissés pour compte : tout un travail d'amendement s'effectue là, cependant que dans le glossaire parallèle à cette œuvre, Geldner, plus soucieux désormais de valeur, masque sous une terminologie étincelante la misère des réalités védiques.

La traduction, œuvre toute nouvelle, peut inquiéter d'abord par un aspect trop littéraire : la diction variée des ṛṣis, tantôt d'une simplicité dépouillée, tantôt pleine de termes rares et d'un étrange raffinement, s'enrobe ici dans une élégance uniforme, où tranche seulement quelque modernisme inattendu. On n'oserait affirmer qu'il n'y ait pas encore là trop d'éléments pour la parade et pour une beauté qui se propose ; mais il ne faut pas rester sur cette première impression : habile dans la forme, cette œuvre est au fond persuasive. Sāyaṇa s'y trouve prudemment utilisé, interprété plutôt que suivi, le rapprochement avec les sources rituelles est devenu méthodique. La critique moderne a marqué son empreinte, serrant les analogies, mettant l'accent sur la valeur des groupes, fondant des interprétations à la fois nuancées et fermes.

Sans qu'on le discerne toujours dans les notes brèves, le livre reflète le travail et les passions d'un demi-siècle : les tendances qui le colorent n'ont plus la rigueur de dogmes, les controverses silencieuses qu'il porte ne troublent plus sa sérénité.

* * *

Les travaux d'Oldenberg dans le domaine du Veda, en nombre considérable, s'échelonnent presque sans interruption entre 1880 et 1918. Il n'est guère un aspect de ces études, de l'anthropologie à la métrique et de la grammaire au ritualisme, où il n'ait apporté quelque contribution. Au premier plan prennent place trois œuvres de grande envergure : en 1888, *Die Hymnen des Rgveda. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena,* qui devaient servir de préface à une édition critique du Ṛk, laquelle n'a jamais paru ;

en 1894, *Die Religion des Veda* ;

enfin, en 1909 et 1912, *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten,* ouvrage en deux tomes qui constitue, quoique l'auteur s'en défende, un commentaire continu du Veda, portant principalement sur les problèmes métriques et phonétiques et sur l'interprétation des passages discutés.

A côté de ces trois ouvrages, on peut mentionner la traduction (anglaise), avec commentaire, des hymnes à Agni des livres I à V, traduction donnée en 1897 comme suite à celle de Max Müller ;

et la *Vedaforschung* (1905), qui est surtout, en fait, une réplique aux *Vedische Studien.*

Enfin un grand nombre d'articles traitant de points de détail, notamment de questions lexicographiques. Certains ont une portée plus générale :

les trois articles sur les hymnes dialogués (*Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges.* 37, 39 ; *Nachr. Gött.* 1911) ;

sur le rapport du Sāmaveda et du Rgveda (*Z. D. M. G.* 38) ;

les deux articles sur la division en *adhyāya,* en réponse à Bergaigne (*ibid.* 41, 42) ;

sur les auteurs des hymnes (42) ;

les trois articles sur l'âge du Veda, en réponse à Jacobi (48, 49, 50) ; avec reprise *J. R. A. S.* 1909 et 1910 ;

sur la mythologie du Veda, en réponse à Geldner (49), à Pischel (50), à Hillebrandt (51) ;

le commentaire analytique de VI, 1-20 (55) ;

les quatre articles sur la métrique, en réponse à Arnold (59, 60, 61, 62).

Cette liste suffit à peine à marquer à quel point Oldenberg fut anxieux de problèmes védiques : on le voit encore à la place qu'il donne au Veda dans sa *Littérature de l'Inde* et dans son livre *Aus Indien und Iran.* Son étude sur la prose sanscrite ne se conçoit qu'en fonction du Rk, et il n'est pas jusqu'à son ouvrage sur le bouddhisme qu'on ne sente hanté de souvenirs védiques,

Sans doute l'importance du Veda n'était pas précisément à ses yeux d'ordre littéraire : il n'eut jamais beaucoup de goût pour des raffinements barbares qui ravissaient l'âme de V. Henry. D'autre part il a fait des réserves sur l'idéal moral des ṛṣis. Cependant, sans verser jamais dans le lyrisme, ses travaux impliquent tous des notions de valeur dont on ne retrouve pas un égal souci chez les autres védisants.

La multiplicité des ouvrages d'Oldenberg rend difficile une analyse séparée : mais, comme une même orientation y préside, on peut essayer d'en donner une esquisse continue.

Oldenberg a eu sa vie durant le dessein de préparer une édition critique du Rgveda ; ses travaux philologiques sont tous dirigés en ce sens. Cette édition ne pouvait s'entendre à la façon des éditions européennes : la tradition manuscrite, remarquablement une, ne permet pas d'espérer quoi que ce soit après Max Müller. Les variantes du manuscrit kashmirien connues par le travail de Scheftelowitz, celles du texte kaṭha révélées par Schröder sont pour Oldenberg sans valeur : tout au plus les premières peuvent-elles servir pour les *vālakhilya* que la vulgate présente corrompus. C'est ailleurs qu'il faut chercher la lumière : comment la Saṃhitā a-t-elle pris sa forme actuelle ?

Une longue période a passé entre l'époque où les hymnes furent composés par les diverses familles sacerdotales et celle où la Saṃhitā s'est constituée : dans cet intervalle, peu à peu, les poèmes s'agrégèrent en groupes selon un arrangement purement formel, sans souci d'auteur ni d'emploi liturgique ; à ce premier recueil on incorpora successivement les hymnes annexés aux divers groupes, et enfin le livre X. C'est seulement après cette codification que prirent place les Vedas postérieurs et la littérature brāhmanique. Tout au long de cette période — c'était le point dangereux de l'argumentation — le corpus védique a été transmis oralement, porté par les *bahvṛca,* les hommes « aux nombreuses ṛks », qui constituaient une « confrérie professionnelle » (Barth). En dernier lieu, vers la fin de la période brāhmanique, se situe la rédaction proprement dite, avec les

remaniements de toutes sortes qui la signalent. C'est l'instant d'une activité philologique remarquable : constitution des diverses écoles, arrêt définitif de la tradition, élaboration des secours annexes, padapāṭha, traités spéciaux, etc. Dans l'ensemble les Brāhmaṇas sont antérieurs à ce mouvement, puisqu'ils contiennent des *pratīka* du Rk sous la forme du texte primitif.

Depuis lors le Rgveda, sous réserve de modifications insignifiantes, a été fixé dans l'état où nous l'avons aujourd'hui. Les « diascévastes » ont eu pour tâche d'arrêter les limites du texte, en déterminant le sort des vers et des hymnes qui flottaient autour de la Saṃhitā ; ils l'ont fait d'ailleurs sans tenir compte de l'ordonnance numérique primitive. Surtout ils ont de façon méthodique, et pourtant avec de singulières inégalités, adapté la graphie du Rk à celle du sanscrit de leur époque, sans se conformer toujours aux nécessités du mètre. Si l'on veut à travers les réarrangements atteindre le texte authentique, il faut se fonder sur les indications du mètre, sur l'ordonnance des hymnes, sur les variantes enfin qu'a subies la Saṃhitā en passant dans les textes récents. L'étude de ces divers points fut d'abord l'objet de la critique d'Oldenberg.

Mais on peut déjà discerner quelle sera son attitude vis-à-vis de la tradition : le recueil actuel, si l'on fait abstraction de remaniements qui n'ont visé que la forme, a été fixé très tôt dans sa masse essentielle : de par ses vues mêmes sur cette fixation, Oldenberg est donc porté à conserver le plus possible des réalités transmises : restituer le texte original selon des principes rigoureux tout en cherchant partout à rendre compte des faits attestés, c'est là, dans les divers aspects du problème, le secret de sa démarche.

Pour ce qui est de l'ordonnance du Rk, il accepte d'emblée les résultats de Bergaigne. Mais là où Bergaigne n'avait pas reculé à rejeter ou à découper les poèmes qui dérogeaient au principe numérique, Oldenberg essaye par tous les moyens de les conserver. Ici se révèle la divergence des deux esprits : l'un envisage l'hymne à la façon d'une grandeur d'ordre mathéma-

tique, l'autre y voit une figure concrète et individuelle, d'une même ligne nuancée qu'il verra et définira dans le mot, dans la formule, dans le mythe. Il met l'accent sur chaque cas particulier, se refusant à des opérations violentes pour restaurer un principe rigide. Ainsi s'est-il élevé chaque fois, contre Bergaigne, Pischel, Hillebrandt, Arnold, dès qu'il a senti en face de lui une doctrine prête à se figer en système.

Reprenant un à un les hymnes suspectés par Bergaigne, pesant chaque exception, il s'efforça de rendre compte par des nécessités d'ordre rituel de la place aberrante de ces morceaux : le résultat est un schéma moins raide, plus complexe aussi qu'auparavant : le dessin du livre VIII est tout autre et la gradation décroissante n'y prévaut plus. En revanche la codification simultanée du noyau central II à VII — exception faite pour les portions annexées — se trouve confirmée : et condamnés d'avance ceux qui, comme Arnold, veulent voir dans le Veda entier la trace d'une évolution chronologique continue. Quant aux *adhyāya,* Oldenberg ne pouvait admettre que des interpolations aient pris place après cette division tardive. Sur ce point il se sépare de Bergaigne et, définissant l'unité de base de l'*adhyāya* à la lumière des Prātiçākhyas, il aboutit à une structure qui restreint les chances d'interpolations.

Pour apprécier l'ampleur du remaniement, il fallait se proposer une idée correcte de la métrique : Oldenberg établit avec précision les diverses combinaisons, faisant valoir partout le rapport entre telle forme métrique et le contenu ou la place de telle pièce : il fixe la répartition et les limites des *pragātha,* souligne la transition entre le type d'*anuṣṭubh* ancien et le type évolué qui aboutit au *çloka* épique. Mais ici encore il laisse place à un certain jeu ; son attitude est significative dans le problème des *triṣṭubh* défectives : rejetant la création, préconisée par Arnold, de figures métriques destinées à éliminer ces vers gênants, il enseigne que des exigences formulaires ou quelque directive liturgique ont suffi à provoquer l'irrégularité.

On sent dès lors que la métrique d'Oldenberg se dispose dans

un cadre assez souple pour ne pas laisser prétexte à trop de bouleversements graphiques. Quelques cas typiques l'avaient convaincu du bien-fondé de la tradition : ainsi l'abhinihita sandhi. Sur 252 fois où se présente la rencontre de *-e -o* final avec *a-* initial, notre texte effectue 19 fois le sandhi justifié par la métrique ; 210 fois le sandhi n'est pas fait et la métrique postule qu'il ne soit pas fait ; une seule fois on constate asandhi contre le mètre, 22 fois sandhi contre le mètre. Donc, sur un total de 252 cas, le texte n'est en erreur que 23 fois et 22 vont dans le sens d'une adaptation à l'usage ultérieur. Encore cette adaptation n'est-elle pas totalement arbitraire : la plupart des cas s'inspirent de règles particulières, bien ou mal interprétées, qu'enregistrent les Prātiçākhyas.

Arnold (*Vedic Metre,* 1905), qui s'était fait du mètre védique une image plus systématique, fut amené logiquement à faire assez bon marché de la tradition, raisonnant à l'occasion sur un texte idéal reconstitué par ses soins. Mais il risquait ainsi ce cercle, d'être entraîné à justifier ses remaniements au nom d'un schéma métrique que ces mêmes remaniements devaient à leur tour justifier. Oldenberg, effrayé des conséquences de cette théorie, reprit une à une les restaurations de quantité et de syllabes qu'on lui proposait et montra ce qu'il convenait d'en garder. Lorsqu'une masse composite de ces restaurations semblait impossible à éviter de front, sa tactique était de la scinder en subdivisions qu'il attaquait ensuite séparément. En outre, tenant compte davantage des possibilités linguistiques et du rythme des mots, il répugnait à considérer la technique des poètes comme tributaire de ses seules lois.

Ce point de vue l'amène par exemple à s'engager contre Arnold dans la question des voyelles finales scandées tantôt brèves, tantôt longues ; Arnold admet que ces voyelles sont des brèves susceptibles d'allongement, bien que dans le texte transmis elles semblent notées arbitrairement longues ou, plus souvent, brèves. Oldenberg pose que ces finales ont des durées diverses, intermédiaires entre la longue et la brève : tantôt des

presque brèves notées brèves, tantôt des presque longues notées longues mais susceptibles de s'abréger dans les cas où la scansion l'impose. Ces séries intermédiaires, purement métriques, différeraient par essence des alternances rythmiques, qui, elles, remontent à l'indo-européen. Gauthiot a contesté qu'on fût en droit de conclure de la liberté du mètre à l'imprécision des éléments quantitatifs du langage. Mais c'est que la liberté du mètre est toute relative dans le Veda et que, si l'on examine par exemple les finales en question, on les voit traitées de façon fort variable selon les catégories auxquelles elles appartiennent et ne pas figurer indifféremment à telle place du vers où leur quantité apparente semblerait les autoriser.

La question des variantes était moins épineuse : Oldenberg, qui avait étudié de façon systématique les variantes du Rk à travers les documents ultérieurs, se fit à ce sujet une opinion arrêtée : les modifications apportées au texte du Rk reposent, dans la mesure où elles sont volontaires, sur des rajeunissements ou, au contraire, sur des ébauches de réarchaïsation.

Voici un cas difficile de variante : au vers X, 85, 6 le Rgveda porte *sūryā́yā bhadrám íd vā́so gā́thayaiti páriṣkr̥tam*. Le poète, parlant du mariage de Sūryā, vient de dire « elle a pour dot la strophe *raíbhī*, pour parure la *nārāçaṃsī́* » ; on est tenté, adoptant la leçon *páriṣkr̥tā* de l'Atharvaveda, de poursuivre : « son costume est magnifique, elle s'avance, revêtue d'une *gā́thā* ». Ainsi pensent Ludwig et Oldenberg lui-même dans les *Prolegomena*. Tout paraît en ordre, à ceci près que le passage, vu la facilité de la correction, ne permettrait pas de conclure à la supériorité de l'Atharva. Cependant une série d'indices légers montrent qu'il y a lieu de suivre ici le Rk : *páriṣkr̥ta-* signifie « orné » plutôt que « revêtu » ; il n'est pas légitime de diviser le vers en quatre portions parallèles, le groupe *raíbhī*, *nārāçaṃsī́*, *gā́thā* constituant un ensemble trinaire typique ; les deux derniers padas enferment donc une seule propostion qui décrit le costume de Sūryā. Enfin la formule *éti* avec un verbal en *-ta-* rentre dans un type connu et l'on évite l'inconvénient de trouver la racine *i-* dans un emploi où l'on attend *yā-*.

Le matériel complet de concordances et de divergences tel qu'on peut maintenant le voir dans l'admirable répertoire de Bloomfield confirme la fixité des formules du Rk et permet d'établir pour les divers types de variations des règles relativement précises.

Aux yeux d'Oldenberg tout ceci importait à la thèse d'une tradition vieille et scrupuleusement gardée, encore que les mêmes résultats aient conduit Bloomfield à des conclusions tout opposées : un Veda contemporain des Brāhmaṇas, qui représenterait par rapport au rituel un exercice littéraire élaboré conformément à ce rituel, mais traversé de fantaisies individuelles où Roth avait déjà relevé un apport profane.

Quoi qu'il en soit, Oldenberg considère que les leçons de la Saṃhitā avaient fait autorité de bonne heure ; car à mesure où l'on en vient à une époque plus tardive, les discordances s'atténuent et parfois même les Sūtras choisissent la leçon du Rk de préférence à celle du Veda dont ils relèvent.

Cette même étude amène au passage Oldenberg à faire des observations importantes sur les recensions du Rk, à définir par exemple d'après la seule configuration du texte par rapport au Rk les deux tranches du Sāmaveda et l'arrangement interne du Veda des Taittirīyas.

La révision littérale avait-elle porté sur l'accentuation ? La mélodie des *sāman* porte trace d'un ton plus haut que l'*udātta* et situé dans la syllabe qui suit l'*udātta :* ce mode d'accentuation du Rgveda, avec ses anomalies mal expliquables et son fonctionnement mécanique pourrait bien être en partie le produit de l'industrie grammaticale des Prātiçākhyas.

Une question embarrassante est celle des auteurs des hymnes : doit-on se fier aux données souvent contradictoires qu'apportent les hymnes eux-mêmes, les listes brāhmaniques, les désignations techniques des *sāman*, enfin les *pravara* sūtriques, tous renseignements compilés inégalement dans l'Anukramaṇī ? Faut-il au contraire les négliger ? Ni l'un ni l'autre. Il importe de vérifier la valabilité des attributions d'auteurs par certains

faits de langue et de style, par les vraisemblances particulières, par la façon même dont l'auteur introduit son nom dans le poème. Il ressort ainsi de l'examen des hymnes familiaux que la mention de famille implique pour toute la série de pièces attribuées à cette famille une contexture homogène et une origine archaïque.

Ailleurs, par une sorte d'antinomie qui paraît répondre à deux moments de sa pensée, Oldenberg a cherché à rapprocher le Rk des époques plus basses : il pose alors comme terme de la zone ṛgvédique les figures déjà tardives de Parikṣit et de Janamejaya, ou encore, à propos des *ārcika* du Sāmaveda, déterminant dans les hymnes la part qui concerne le prêtre récitant, le *hotar*, et celle du prêtre chantant, l'*udgātar*, il enseigne que cette dernière seule a été codifiée dans le Sāmaveda : or, comme elle était à l'origine beaucoup plus importante, il suit que le recueil du Sāmaveda présente dans son arrangement le reflet d'une division des hymnes plus archaïque que notre Ṛgveda ; de même les livres rituels dépendant du Rk portent la trace d'une ordonnance souvent antérieure à celle de la Saṃhitā : par ce biais le fossé entre le Rk et les documents tardifs se trouvait comblé.

Tel est dans son ensemble, avec son armature délicate où le souci de tout expliquer en ménageant tout a pu entraîner parfois quelque anarchie, l'aspect formel de la Saṃhitā dans la conception d'Oldenberg.

Sur l'âge du Veda ainsi défini, problème redoutable et décevant, Oldenberg s'est gardé de proposer même des hypothèses. Il n'a participé au débat que le jour où Jacobi (*Festgruss* Roth, 1893) jetait dans l'arène des arguments ingénieusement neufs ou rajeunis. On sait que Jacobi avait cru reconnaître dans un vers de l'hymne aux grenouilles l'indice que l'année commençait à l'entrée des pluies, soit au solstice d'été ; et d'un autre vers, il résultait que ce solstice tombait dans les Phalgunīs, ce qui répond à l'état du ciel en 4.500 avant l'ère. D'autre part, quelques Brāhmaṇas font allusion (Max Müller l'avait déjà

signalé) à des souvenirs qui remontent au troisième millénaire. Oldenberg a prouvé que les passages invoqués n'avaient, philologiquement, pas de valeur démonstrative et que les notions conservées dans le rituel laissent présumer tout au plus une culture aryenne fort antique, non qu'un texte déterminé existât dès cette époque.

En rapport avec la restitution du texte est le problème des hymnes dialogués : ce problème n'a joué qu'un rôle secondaire dans l'œuvre d'Oldenberg, mais il convient de s'y arrêter en raison des débats extraordinaires que, bien en vain, il a suscités. Oldenberg a le premier développé une hypothèse suggérée déjà par Windisch : les hymnes dialogués auraient été à l'origine entourés d'un contexte narratif en prose, lequel serait tombé au moment de la codification du Veda. En dernier lieu, réadaptant avec plus de souplesse sa théorie, il estimait que ce contexte n'avait à vrai dire jamais existé, mais que, lors des cérémonies où l'on déclamait ces hymnes, le conteur l'improvisait ou le brodait sur un canevas rudimentaire, afin de compléter et d'éclairer le dialogue. Oldenberg appelle ces hymnes *ākhyāna* parce que cette désignation s'appliquait dans les commentaires à certains récits de type analogue, que contiennent les Brāhmaṇas. Il fit valoir que dans ces hymnes le dialogue demeure plus ou moins inintelligible sans un secours extérieur ; il y a d'une strophe à l'autre des changements de situation brusques, des variations de mètre ; le discours s'engage sans préambule et s'achève sans conclusion. Parfois on a, il est vrai, une strophe de raccord qui ne fait pas partie des répliques : c'est quelque allusion aoristique à des faits étrangers au récit.

Outre les arguments internes, Oldenberg apportait à l'appui les légendes mixtes des Brāhmaṇas qui, tant pour le contenu que pour l'espèce, semblent répondre à ce que seraient des hymnes *ākhyāna* sous leur forme intégrale ; le Suparṇādhyāya paraît reposer aussi sur un dialogue poétique dépouillé de la prose explicative ; dans les Jātakas la partie authentique est constituée par les vers, la prose ajoutée à titre de commentaire,

et l'on dispose même dans le Vinaya d'une seconde version d'un Jātaka, où les vers identiques accompagnent une prose différente. Bref, il se pourrait qu'on eût là un principe de composition littéraire pour l'Inde entière puisqu'on le retrouve dans des textes très divers : Mahābhārata, Pañcatantra, Jātakamālā, le drame et la *campū*. On sait que Meillet a reconnu récemment pour quelques gāthās de l'Avesta la nécessité de supposer un contexte en prose. En faveur de l'hypothèse d'Oldenberg se sont déclarés successivement Geldner, Pischel, Hopkins, Sieg, Macdonell, et, avec certaines réserves, Winternitz.

En regard s'est développée une autre théorie dont on trouve la première trace dans le *Théâtre indien* de S. Lévi : les hymnes dialogués seraient les premiers essais de l'art dramatique indien : on sait par ailleurs que le théâtre n'était pas inconnu dès l'époque des Saṃhitās et que, d'autre part, les hymnes en question n'ont pas d'emploi rituel défini.

Cette indication qui passa d'abord inaperçue fut reprise dix ans plus tard par Hertel : Hertel vit dans les *saṃvāda* védiques de petits drames chantés, prototype direct des *yātrā* populaires : les récits épiques seraient issus immédiatement de ces drames par simple adjonction de vers narratifs. Schröder, dans son livre *Mysterium und Mimus im Rigveda* (1908) a rassemblé toute une documentation ethnologique pour établir que dès la période commune, il y avait eu des mystères et des mimes en connexion avec le culte, mystères et mimes accompagnés d'un grand apparat scénique et dont les hymnes dialogués représenteraient la portion proprement dramatique. Malheureusement il était obligé d'étayer ces cérémonies inconnues sur les bases d'un rituel indo-européen.

Il ressort des deux hypothèses adverses et de la critique surtout négative de Keith et de Charpentier qu'il faut renoncer à chercher dans ces hymnes autre chose que ce qu'ils offrent, jusqu'à ce qu'on ait d'abord vu clair dans leur sens littéral.

Les conceptions d'Oldenberg dans le champ de la religion et de la mythologie sont réunies dans sa *Religion des Veda*. Se

fondant là sur les matériaux classés par Bergaigne, il a amalgamé dans une synthèse élaborée toutes les données d'origine rituelle ou liturgique, de mythologie comparative et d'anthropologie. La valeur en est moins dans la nouveauté de l'ensemble que dans l'ingéniosité du détail.

Dans la critique des mythes, Oldenberg n'est pas en principe ennemi du naturalisme, il a même cédé une fois à la tentation avec une singulière facilité ; mais en général il incline, selon la juste observation de Barth, à restreindre le nombre des mythes naturalistes et, là même, à n'accorder cette valeur qu'aux traits essentiels. « Ainsi les nombreux exploits prêtés à Indra, où l'on n'avait vu avant lui que des doublets de la lutte contre Vṛtra, sont interprétés comme des formations secondaires inspirées par l'analogie, ou reposant même peut-être sur de l'histoire semi-légendaire ». Sur l'existence de faits historiques dans le Veda, il se montrera plus circonspect dix ans plus tard lorsqu'il aura senti l'échec des *Vedische Studien ;* mais dans sa *Religion des Veda*, il est disposé à voir un peu partout, dans la mention même des aïeux de la race humaine, les Vivasvat, les Manu, les Yama, des fragments d'une épopée perdue parsemée de faits historiques.

Entraîné quelque peu par son souci de varier et de combiner les explications, il suggère que certains mythes ont dû surgir d'une sorte de fantaisie individuelle, imaginée selon la tendance propre du récit. Dans le mythe de Soma venu du ciel, par exemple, il ne retient comme élément mythique que le fait brut de la descente. Le reste, suivant la remarque de Barth, est de la mise en scène autour d'un simple propos de chasseur : « le Soma étant un trésor céleste, a dû être gardé et défendu, il n'a pu être enlevé que par un oiseau, par le plus fort et le plus rapide des oiseaux ; le ravisseur l'a échappé belle, il n'y a laissé qu'une plume ».

Pour éviter de multiplier les interprétations naturalistes qui laissent toujours un résidu irréductible, il admet comme originelles des entités abstraites : Tvaṣṭar, Pūṣan, Savitar n'ont plus

pour lui de caractère proprement symbolique : ce sont, l'un l'artiste idéal qui informe l'univers, l'autre le guide qui dirige le bétail sur les routes et la charrue dans le sillon, le troisième enfin, en dépit de Hillebrandt, n'est que l'inspirateur de l'activité humaine : une analogie occasionnelle de fonctions l'a seule rapproché du soleil. Les animaux en qui Bergaigne avait décrit des équivalents de mythe ritualisé deviennent ici des fétiches qui, tenant lieu de la divinité, dirigent à leur gré le culte.

Sans cesse l'exposé d'Oldenberg s'enrichit au passage d'apports extérieurs. Il utilise avec méthode les sources rituelles, expliquant par exemple la rareté du couple Agni-Soma par des innovations imputables à la famille sacerdotale des Gautamas ; ailleurs c'est l'ethnologie des non-civilisés qui vient à l'aide : qu'on pense à l'explication magique de la *dīkṣā* ou à celle du feu convoyeur d'offrande.

L'interprétation philologique chez Oldenberg dépend de Bergaigne en ce qu'elle ne fait état ni des textes extérieurs ni des sources indigènes, et qu'elle résout les problèmes du lexique par des combinaisons purement internes. On peut être surpris que cet homme qui connaissait à merveille la littérature védique et qui l'a mise à profit partout où il fallait, dès qu'il s'agit de pure philologie, a rompu toute attache avec ce qui a suivi le Rgveda. Ceci venait encore, en partie, de son sentiment sur la tradition et sur la préservation miraculeuse du texte : l'activité postérieure, depuis le padapāṭha et le Nirukta jusqu'à Sāyaṇa, ne pouvait avoir d'autorité à ses yeux. Son attitude vis-à-vis de Sāyaṇa en particulier est plus catégorique encore que celle de Roth : on ne voit que Whitney pour avoir traité pareillement la science hindoue. On cherche en vain un seul passage où il reconnaisse devoir quelque chose au compilateur. Quant aux textes brāhmaniques, la continuité religieuse, indéniable, quoique relative, qui les lie au Veda, ne préjuge rien d'une continuité linguistique : leur apport est donc négligeable, les éléments épars d'interprétation qu'ils contiennent se présentent comme un pastiche, tantôt trop habile, tantôt inintelligent, de la langue

poétique, avec des explications à posteriori, des utilisations sectaires, toute une exégèse d'épigones.

Ce point admis, Oldenberg se montrait dans le détail plus curieux que Bergaigne de nuances et de perspectives. Au centre une acception fondamentale, et pour chaque cas difficile, une adaptation tenant compte des faits particuliers : goût propre de l'auteur, place de l'hymne, aspect du style, phraséologie environnante et jusqu'à ces points d'appui subtils que constituent les allitérations, certains reflets ou contaminations de vocabulaire. Il ne s'agit plus comme dans les *Vedische Studien* d'attribuer à tel passage une valeur impérative et d'accommoder les autres autour, de gré ou de force : on assiste ici au progrès et au recul du débat, à l'élaboration lente d'un monument d'abord fragile et qui prend peu à peu forme et consistance. Chacune de ces démonstrations est un exercice de dialectique et, en son genre, une œuvre achevée, telle qu'avec la même méthode il ne semble pas possible d'aller plus loin.

On peut prendre en exemple la discussion sur la racine *jar-*. Roth avait posé deux *járate,* signifiant l'un « chanter », l'autre « rapprocher ». Bergaigne avait éliminé le second emploi. Mais on avait envisagé depuis l'établissement d'un *járate* « s'éveiller », linguistiquement possible et même souhaitable. Il s'agit de savoir si le Veda permet et s'il exige cette valeur. Or de l'ensemble des passages se détache un groupe de cinq où la forme est associée à *práti* : l'activité désignée par le verbe porte sur l'Aurore ou sur les Açvins, des divinités du matin. Bergaigne avait noté le fait et constaté que « l'idée du chant est liée étroitement à celle du réveil ». Il pensait trouver là une preuve de confusion volontaire entre procès mythiques interdépendants. Mais en fait, s'il agissait de chant, pourquoi Indra et Agni ne seraient-ils pas visés par la même formule ? D'autre part, on lit dans l'Atharvaveda *uṣásaḥ práti jāgarāsi,* et le Rgveda contient quelques passages semblables où figure tantôt *práti budh-,* tantôt *práti jar-*. Enfin dans les hymnes où se trouve cette même locution *práti jar-*, le thème de l'éveil est évoqué d'un bout à

l'autre par un mot tel que *ájigar, ábodhi*. Oldenberg a signalé à plusieurs reprises les rebondissements d'expression d'une strophe à l'autre qui enchaînent certains ensembles en une unité plus ou moins factice.

Ces cinq passages une fois déterminés, on tâche d'en acquérir d'autres de proche en proche. Un des plus significatifs est au vers X, 91, 1 *sám jāgṛvádbhir járamāṇa idhyate* « les vigilants allument le feu qui s'éveille ». Isolément le passage ne prouve rien ; on pourrait entendre « le feu s'allume, célébré par les prêtres ». Mais tout au long de cet hymne fertile en raffinements verbaux, comme sont en général les hymnes du livre X, on constate que les termes se répondent par couples : *dáme* et *dámūnāḥ, sákhā* et *sakhīyáte, vibhúḥ* et *vibhā́vā* et qu'il y a partout parallélisme sémantique et non simple allitération : il apparaît bien dès lors que *járamāṇa-* a été senti comme identique à *jāgṛvás-*.

Faut-il, prolongeant cette recherche à travers tout l'emploi de *jar-*, éliminer inversement le sens de « chanter » ? Non, car on se heurte aux mêmes difficultés, à des dissociations ou à des fusions illégitimes. Le substantif *jaritṛ́-* par exemple ne s'applique jamais aux dieux du matin, il est en contact avec *stóma-, stotṛ́-, gír-* : dans les répons des Sūtras, l'officiant chargé du *pratigara* interpelle son collègue par *jaritaḥ*. La notion de chant est donc clairement en jeu.

Restent plusieurs cas douteux : voici I, 181, 9 un vers où les mentions concurrentes d'Agni et d'Uṣas accompagnent *járate*. Le régime accusatif *yuvā́m* fait pencher vers la valeur de « chanter » ; les analogies invitent à entendre « s'éveiller ». Faut-il admettre avec Geldner qu'il y ait là un seul verbe porteur de deux sens, avec l'intermédiaire de « éveiller, appeler » ? Mais cet intermédiaire précisément fait défaut. On semble plutôt, pense Oldenberg, en présence de deux racines qui se sont combinées l'une dans l'autre par collision de deux groupes formulaires. C'était revenir à Bergaigne, mais dans un esprit, on le voit, tout différent et en quelque manière laïcisé. Il

appartiendra à une critique approfondie de déterminer si des superpositions de cette espèce sont affaire de genre, d'auteur ou de style.

La méthode ainsi exercée met en évidence ce que les travaux de Bloomfield, en particulier les *Rig-Veda Repetitions* (1916) ont depuis lors montré avec force : à savoir l'aspect formulaire de la langue védique. Encore Bloomfield n'envisage-t-il que les répétitions portant sur un pada entier, qui par suite ont des chances d'être consciemment concordantes, consciemment déformées. Si l'on envisage des types plus rudimentaires, on se rend mieux compte que l'unité dans le Veda n'est pas le mot, mais la formule : c'est-à-dire une alliance verbale d'un aspect originellement fort simple, apte à noter les procès mythiques ou rituels les plus élémentaires, et qui, de proche en proche, maniée par des auteurs de plus en plus libres, s'est nuancée, défaite, étendue par des élaborations successives : en sorte qu'idéalement on entrevoit une évolution continue depuis la phraséologie stéréotypée des morceaux archaïques jusqu'aux innovations presque infinies des hymnes les plus récents. Peut-être serait-il dès lors possible d'étudier les tendances qui limitent et qui orientent cette évolution, étude qui éclairerait singulièrement ce texte — et qui en ruinerait peut-être l'utilisation.

Tels sont les divers problèmes que suggère ou résout l'œuvre d'Oldenberg. On peut souhaiter sur certains points une doctrine moins ondoyante ; sa manière peut déconcerter par je ne sais quelle argumentation pressante et évasive, par une certaine débauche verbale où il s'est complu. L'art de la présentation qu'il a poussé à un degré rare masque sous des dehors également brillants un édifice peut-être inégalement assuré. On ne saurait d'autre part méconnaître ce que peut comporter de mortel une philologie qui fait de son domaine un vase clos et de son exercice une fin. Mais sa méthode sera sans doute la seule profitable tant qu'on n'aura pas vu clair dans l'étagement interne du Veda.

Il est possible qu'un jour le Veda soit rendu à une voie plus féconde et replacé, dans l'Inde ou hors de l'Inde, mais dans la vie. Car si Oldenberg a ruiné les *Vedische Studien*, il n'a pas ruiné les principes qui les animaient. Ce jour-là sa souveraineté sera compromise : il demeurera que son œuvre entière, dans la minutie du détail et dans l'ampleur de la synthèse, dans l'érudition pure et dans l'évocation d'art, représente un bel effort de compréhension et le régal de l'intelligence.

INDEX DES AUTEURS

Arnold, 14, 57, 60, 61.
Barth, 2, 11, 17, 28, 29, 31, 32, 54, 58, 67.
Bartholomae, 50, 54.
Bergaigne, 1, 2, 7, 8, 14, 16, **21-41**, 42-44, 46, 49, 57, 59, 60, 67-70.
Bloomfield, 2, 54, 63, 71.
Brugmann, 50.
Brune, 18.
Brunnhofer, 16, 43.
Burnouf, 2, 8.
Charpentier, 55, 66.
Colebrooke, 2, 19.
Colinet, 2.
Delbrück, 12, 15.
Gauthiot, 62.
Geldner, 2, 8, **41-56**, 57, 66.
Goldstücker, 7, 10.
Grassmann, 8, **11-15**, 33, 38, 43.
Henry, 38, 44, 54, 58.
Hertel, 66.
Hillebrandt, 2, 33, 54, 60, 68.
Hopkins, 66.
Jacobi, 57, 64.
Kaegi, 43.
Keith, 66.
Kuhn, 10.
Langlois, 3, 4.
Lanman, 12, 54.
Lévi, 66.
Ludwig, 2, 13, **15-19**, 38, 42, 48, 62.
Lyall, 44.
Macdonell, 66.
Mādhava, 7.
Mahīdhara, 8.
Meillet, 66.
Müller, 2, 4, 7, 8, 10, 16, **19-21**, 30, 43, 48, 57.
Muir, 10.
Neisser, 34, 55.
Oldenberg, 1, 2, 7-10, 14, 30, 40, 43, 48, 50, 52, 55, **56-72**.
Pāṇini, 3, 8.
Pischel, 2, 8, 10, 14, 21, 30, 32-34, **41-54**, 60, 66.
Regnaud, 4.
Rosen, 3, 4.
Roth, 1, **5-11**, 12, 15, 19, 20, 33, 42, 50, 63.
Sāyaṇa, 3, 5-8, 13, 18, 44, 47, 51, 54-56, 68.
Scheftelowitz, 58.

Schröder, 58, 66.
Sieg, 51, 54, 66.
Weber, 16.
Whitney, 54, 68.
Wilson, 3-5, 7.
Windisch, 52, 65.
Winternitz, 66.
Yāska, 3, 7-9, 43.
Zimmer, 42.