
Sources et histoire de la tradition sanskrite

Jan E. M. Houben



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/5633>

DOI : [10.4000/ashp.5633](https://doi.org/10.4000/ashp.5633)

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2022

Pagination : 372-383

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jan E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 153 | 2022, mis en ligne le 13 juin 2022, consulté le 07 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/5633> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.5633>

SOURCES ET HISTOIRE DE LA TRADITION SANSKRITE

Directeur d'études : M. Jan E. M. HOUBEN

Programme de l'année 2020-2021 : I. *Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques*. — II. *Sanskrit, lingua franca philosophique et scientifique : textes choisis*. — III. *Grammaire de la langue védique : approches modernes et traditionnelles* (cours de master).

I. *Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques*

Dans le cadre de notre séminaire sur la « Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques », nous continuons notre lecture des textes védiques. Le choix du texte spécifique – R̥gveda 8.48 et autres hymnes r̥gvédiques pertinents pour la plante et le breuvage miraculeux qui portent le nom de « Soma » – est inspiré par l'actualité, la pandémie de covid-19¹, et par notre suggestion² que cette plante et les substances actives qu'elle contient pourraient jouer un rôle de remède (supplémentaire) pour cette maladie, pour laquelle aucun remède convaincant était trouvé au cours de 2020 (même aujourd'hui, au moment de la rédaction de ce résumé de mes conférences, un remède général et efficace n'est pas encore trouvé).

Un candidat majeur pour avoir été la plante védique Soma (et le Haoma connu dans l'Avesta et dans la tradition zoroastrienne) est l'éphédra : une espèce du genre *Ephedra* contenant des alcaloïdes tels que l'éphédrine. Certaines des données textuelles, cependant, ont été interprétées comme indiquant que Soma était un hallucinogène (fort), ce qui excluait l'éphédra.

« Soma est immortel... ; et les dieux l'ont bu pour l'immortalité. Il confère l'immortalité aux dieux... et aux hommes. ... Soma a naturellement aussi un pouvoir médicinal. C'est un médicament pour un malade... Ainsi le dieu Soma guérit tout ce qui est malade... ses adorateurs s'exclament : "Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus immortels, nous sommes entrés dans la lumière, nous avons connu les dieux" (8.48.3). Ainsi, il est également décrit comme un seigneur de la pensée et comme un père, un chef ou un générateur d'hymnes. Il est un chef de poètes... » « L'action exaltante et vivifiante » du Soma incite celui qui le boit « à des actes au-delà des pouvoirs naturels ».

C'est en ces termes qu'Arthur Anthony MacDonell a caractérisé Soma en 1897, dans son manuel sur la mythologie védique (MacDonell, 1897, p. 108-109). Dans le R̥gveda et dans d'autres textes védiques, Soma est le nom d'une plante, d'un jus extrait de cette plante, d'une boisson préparée à partir de ce jus et d'un dieu védique

1. Les premières vaccinations contre le covid-19 en Europe étaient en décembre 2020, la première vaccination en France était le 27 décembre. Encore aujourd'hui, début 2022, aucun médicament fiable n'est connu contre le covid-19.
2. Voir *Annuaire 2019-2020* : Jan E. M. Houben, 2020, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 152, 2021.

important. Un grand nombre d'hymnes ṛgvédiques, dont tout le neuvième livre (maṇḍala) du Ṛgveda, est consacré à la louange du dieu Soma et évoque en même temps plusieurs caractéristiques de la plante Soma et de son jus.

Vers la fin des années 1960, l'attention des spécialistes s'est portée sur un aspect du Soma qui n'était mentionné nulle part par MacDonell en 1897 : le Soma comme hallucinogène. Cette caractéristique était à la base de la théorie du Soma de R. Gordon Wasson qu'il présentait dans *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (Wasson, 1969). Le livre de Wasson sur Soma a constitué une contribution importante à la confrontation des références ṛgvédiques et notre connaissance des plantes réellement disponibles à partir desquelles un jus peut être produit ou extrait. Il contenait, en outre, un vaste chapitre de W. Doniger O'Flaherty (p. 95-147) traitant des interprétations et des recherches sur l'identité du Soma, de la plante et du jus, jusqu'à la fin des années 1960. La principale conclusion de Wasson dans son livre selon laquelle le jus de Soma du Ṛgveda était un hallucinogène extrait d'un champignon, l'*Amanita muscaria* ou « Fly agaric », a suscité des réactions enthousiastes mais aussi des critiques détaillées de la part des védistants et des sanskritistes tels que F. B. J. Kuiper (Kuiper, 1970) et J. Brough (Brough, 1971, 1973).

À la discussion sur la théorie du Soma-champignon de Wasson (pour un aperçu de cette discussion, voir Houben, 2003), nous pouvons ajouter maintenant que ce n'est pas seulement que le concept même d'hallucinogène est absent de l'aperçu de MacDonell – il faudrait encore un siècle avant que le terme ne soit inventé. Il y a aussi le manque flagrant de perception par MacDonell de tout ce que nous, qui sommes familiers avec le concept, interpréterions sans équivoque comme des hallucinations – des perceptions de choses, par exemple des arbres ou une girafe, qui ne sont pas là, comme si elles étaient vraiment là – et les actions d'un hallucinogène. Si le son du jus Soma coulant sur le filtre Soma est comparé, par exemple, au « vacarme des combattants », il s'agit évidemment d'une comparaison poétique ou d'une expression hyperbolique de la part de l'auteur. Comme le fait remarquer MacDonell :

Le son produit par le Soma le jus au fur et à mesure qu'il se purifie et se précipite dans les cuves ou les bols, est souvent évoqué. Elle est comparée à celle de la pluie... Mais le langage est généralement hyperbolique. Ainsi la goutte sucrée est-elle censée couler sur le filtre comme le vacarme des combattants... (1897, p. 108).

Dans mon aperçu de plusieurs décennies de discussion sur le problème Soma-Haoma (Houben, 2003), j'ai observé que « les indications convaincantes d'hallucinations, en dehors du Ṛgveda 10.119 sont rares, et même si elles ne doivent pas être négligées, elles sont à mettre en balance avec d'autres indications qui pointent vers une absence d'hallucination. » Les preuves indiquent plutôt « un puissant stimulant adapté aux guerriers divins et humains qui ne peuvent pas se permettre de percevoir des choses qui n'ont aucun fondement dans la réalité objective » (*ibid.*). Nous pouvons maintenant demander : quelles sont alors ces « autres indications » concernant les propriétés de la boisson Soma, et comment sont-elles liées à la prétendue preuve dans Ṛgveda 10.119 d'un Soma hallucinogène ? Un hymne donnant une présentation assez détaillée des propriétés et des effets (attendus) de la boisson Soma est Ṛgveda 8.48. Lors de notre cours nous jetons un nouveau regard sur cet hymne et nous voyons

comment les propriétés qui en ressortent correspondent non seulement à des déclarations ailleurs dans le Ṛgveda, mais aussi aux propriétés de l'éphédra : des espèces d'éphédra et des alcaloïdes tels que l'éphédrine qui en est extraite. Nous reviendrons ensuite sur Ṛgveda 10.119 et nous verrons que les connaissances sur Soma que nous avons acquises grâce à notre étude de Ṛgveda 8.48 nous aident à comprendre cet hymne d'une manière nouvelle et beaucoup plus convaincante que ce n'était le cas jusqu'à présent. Il s'avère que cet hymne s'intègre également sans problème dans l'image plus large de Soma, comme en témoignent d'autres hymnes et de nombreux passages à travers le Ṛgveda.

Dans les textes anciens mais post-védiques de la science indienne de la longévité ou Āyurveda, le Soma n'a jamais été très important, et les références que nous trouvons n'inspirent pas beaucoup de confiance que les auteurs ou du moins les principaux rédacteurs de ces textes avaient une vision très précise de l'identité de la plante Soma. Néanmoins, nous voyons que l'image qui se dégage ici de la plante Soma et de l'expérience de boire son jus montre certaines continuités avec le Soma du Ṛgveda et des textes védiques anciens.

En 2003, j'ai observé que dans la présentation du problème du Soma par Wasson, le choix était entre une boisson alcoolisée et un hallucinogène, mais que dans l'ère post-Wasson de la discussion Soma-Haoma, la question était plutôt de savoir si Soma était un hallucinogène (si *Amanita muscaria* ou une autre substance) ou un stimulant (comme les plantes du genre *Ephedra*). À l'heure actuelle, et en fait depuis environ un siècle, nous en savons beaucoup plus sur les effets de l'éphédra, en plus de savoir qu'il s'agit d'un stimulant : il est prouvé qu'il peut être un énergisant pour les muscles, mais aussi pour l'activité mentale – il aide donc à rester éveillé ; c'est un euphorisant ; un aphrodisiaque ; il a des effets bronchodilatateurs (une indication majeure pour son application depuis plusieurs millénaires dans la médecine traditionnelle chinoise) ; et il peut avoir des effets spécifiques sur le cœur, allant de la stimulation en cas de défaillance cardiaque (récupération d'une crise de Stokes-Adams) à une surstimulation (mort subite après abus, par exemple par des sportifs). Plus de détails seront discutés dans une étude qui est en préparation.

En étudiant toutes les strophes de Ṛgveda 8.48 et plus tard de Ṛgveda 10.119, nous avons pu constater que l'interprétation de mots et de tous les termes cruciaux devient plus facile et plus convaincant si nous supposons qu'il s'agit d'un breuvage Soma préparé sur la base d'une des espèces *Ephedra*. Pour illustrer nous discutons ici la première strophe de 8.48.

Ṛgveda 8.48.1

svādōr abhakṣi vāyasaḥ sumedhāḥ svādhyò varivovittarasya |
vīśve yām devā utā mārtyāso mādhu bruvānto abhī samcāranti ||

De la vitalité du délicieux (boisson Soma), moi, étant vraiment prudent, j'ai participé : (de la boisson Soma) qui accorde une bonne attention, qui est excellente pour trouver une grande étendue, et autour de laquelle tous les dieux et les mortels, l'appelant miel, se rassemblent.

Les termes importants de cette strophe sont *svādhyò* (*svādhyàḥ*, génitif singulier de *svādhī-*) et *varivovittarasya* (génitif sg. de *varivovittara-*), qui nous disent

tous deux quelque chose sur *svādór* (génitif sg. de *svādú-*), le « délicieux (quelque chose) », qui, dans le contexte de cet hymne consacré à Soma, doit être « la délicieuse (boisson Soma) »³. De plus, nous examinerons brièvement la signification de *mádhu* et la signification de *sumedhāh*.

Commençons par *svādhī-* : ce mot s'analyse comme *su-ādhi-*, « avoir un bon *ādhi-* ». Ensuite, *ādhi-* peut être analysé plus en détail comme un composé de *ā* et du nom *dhi-* et signifie, en tant que tel : « pensée (concentré sur quelque chose), attention, soin de quelque chose ou de quelqu'un » : le sens du mot *svādhī-* – dans son ensemble, est donc « ayant une bonne attention » ou « pensant positivement, de façon focalisé ».

Ici, celui qui a une attention positive n'est pas un homme ou un être humain, mais *svādú*, la « délicieuse (quelque chose) », c'est-à-dire, la délicieuse (boisson Soma), qui sera mentionnée explicitement dans la strophe 3, à la fois comme boisson et comme divinité. Puisque, dans le cadre conceptuel védique, ce qu'un dieu ou une divinité a ou gagne, il a ou gagne pour le donner à ses adorateurs, on peut finalement interpréter *svādhī-* ici comme « (la boisson Soma) qui a et donne une bonne attention, une attention positive ». Dans *Ṛgveda* 9.31.1ab, ce sont les jus de Soma qui sont dits *svādhī-* : *prā sómāsaḥ svādhyāḥ pāvamānāso akramuḥ* « En avant ils sont venus, les Soma (sucs) qui se purifient, accordant une bonne attention. » Ailleurs, Agni et d'autres dieux ainsi que leurs adorateurs sont dits *svādhī-*, mais c'est surtout dans le neuvième livre qu'il est fréquemment dit de Soma lui-même qu'il est *svādhī-*.

Cette caractéristique de Soma, de donner une bonne attention ou une pensée bien focalisée, correspond exactement à la capacité de l'éphédra et de l'éphédrine à rester alerte, concentré et éveillé. Hormis la capacité à rester éveillé, aucune recherche particulière ne semble avoir été faite pour évaluer la capacité à rester alerte et concentré. Cependant, la popularité passée des compléments alimentaires à base d'éphédra parmi, par exemple, les camionneurs, peut elle-même être considérée comme une confirmation au moins de la conviction ou croyance subjective qu'ils contribuent à cette capacité.

Quant à la capacité de l'éphédra et de l'éphédrine à simplement garder éveillé, d'autres données sont disponibles. Dès 1938, Madaus notait que « le traitement à l'éphédrine donnait de très bons résultats pour la narcolepsie et la somnolence sévère », et faisait référence à deux études antérieures parues en 1930 et en 1931 dans des revues scientifiques françaises et américaines. Outre *svādhī-* on trouve aussi dans le *Ṛgveda* d'autres mots fréquemment utilisés à propos de Soma et affirmant sa capacité à tenir éveillé et à réveiller l'attention, notamment des formes de la racine \sqrt{gr} « être éveillé » et l'adjectif *jāgrvi-* « alerte », « attentif ».

L'autre terme d'importance cruciale dans cette strophe est *varivovittara-*, sous la forme du génitif, qui va avec le Soma implicitement mentionné dans *svādór* et dans *yám*. Sans le suffixe comparatif, le mot sous-jacent *varivovid-* signifie : « celui qui trouve le *várvivas* », avec *várvivas-* signifiant « espace libre » ou « grande étendue ». Plusieurs dieux du *Ṛgveda* sont associés à « l'espace libre » ou à la « grande

3. À cause de *yám*, le pronom relatif à l'accusatif masculin singulier, dans la deuxième ligne (au troisième *pāda*) (plutôt que *yád*, accusatif neutre singulier), *svādór* « du délicieux... » n'est pas à prendre directement avec *váyasaḥ* puisque *váyasa-* « vitalité » est un nom neutre.

étendue » : on dit souvent d'Indra qu'il produit ou crée *várivas-*, « espace libre » ou « grande étendue » : s'il le fait, c'est généralement pour les hommes qui prient pour son aide au combat ou dans une situation difficile (cf. Ṛgveda 1.63.7, 1.102.4, 4.21.10, 6.44.18, et plusieurs autres endroits). Parfois, d'autres dieux du Ṛgveda créent un « espace libre » ou une « grande étendue », généralement pour les hommes. Agni, le dieu du feu, cependant, crée un « espace libre » ou une « grande étendue » non pas pour les humains mais pour les autres dieux (Ṛgveda 1.59.5, 7.98.3, 10.52.5), et dans Ṛgveda 3.34.7 Agni y parvient « par la bataille » (*yudhā*).

De plus, Soma est remarquablement souvent associé à *várivas-* « espace libre » ou « grande étendue », parfois en association avec Indra (Ṛgveda 4.24.2, 6; 10.116.3), mais très souvent indépendamment. Non seulement il « crée » (formes de la racine verbale *√kr* « faire ») fréquemment une « grande étendue », souvent aussi il l'« établit » (forme de *√dhā*) et la « trouve » (formes de *√vid*). Dans le cas des prières au dieu guerrier Indra, on peut s'imaginer que l'adorateur espère être aidé par Indra dans les situations difficiles d'un combat ou de la vie quotidienne auxquelles il est confronté. Bien que les hymnes soient généralement destinés à être présentés, récités ou chantés dans le cadre de procédures de culte rituel (*yajñā*), ils font référence à des guerriers invoquant Indra pendant les batailles, comme dans Ṛgveda 2.12.9 *yām krāndasī samyati vihvāyete ... sá janāsa indrah* « Celui que les deux cris de guerre (c'est-à-dire les deux armées en présence), qui s'affrontent, l'appellent de manière divergente ... lui, ô peuple, est Indra. »

Les références fréquentes au Soma et au *várivas-* « grande étendue », cependant, sont carrément faites dans le contexte de la préparation, de l'offre et de la consommation rituelles extensives de la boisson Soma. Dans certaines des références, la création ou la découverte de la « grande étendue » pourrait peut-être faire référence aux situations difficiles auxquelles le fidèle s'attend à devoir faire face en dehors du rituel, dans la vie réelle. À de nombreux endroits, cependant, l'expression indique clairement un événement *hic et nunc*, dans le vaste rituel du Soma. Dans le tout premier hymne du neuvième livre ou Soma du Ṛgveda, la prière suivante est adressée à Soma : *varivodhātamo bhava* « deviens le meilleur fondateur d'une vaste étendue » (RV 9.1.3a). Dans RV 9.21.2b, les gouttes de Soma (les *indavaḥ sómāḥ* mentionnées dans la strophe 1) sont dites *súṣvaye varivodāḥ* « découvreurs de grande étendue pour celui qui presse » Soma, et, dans le rituel, l'offre et le consomme. Dans Ṛgveda 9.84.1c, la prière adressée à Soma est qu'il « crée pour nous aujourd'hui une vaste étendue qui confère le bonheur » (*krdhī no adyá várivaḥ svastimád*). Dans le système classique des rituels védiques, qui perpétue le système rituel de l'époque du Ṛgveda, un rituel Soma simple et standard tel que l'Agniṣṭoma prend cinq jours avec plusieurs jours de préparation et un seul jour pour le pressage proprement dit du jus de Soma, l'offrande de tasses de jus de Soma aux dieux et la consommation de jus de Soma. La prière de « créer pour nous aujourd'hui une vaste étendue qui confère le bonheur » devrait alors se référer à quelque chose qui se passe le jour du pressage et de la consommation de Soma. Il est peu probable que ce soit dans le contexte d'une bataille ou d'un conflit réel en dehors du rituel. Le référent direct semble plutôt être ici un sentiment ou une expérience de « grande étendue » que l'adorateur éprouve sur le terrain rituel où se déroulent le pressage, le filtrage, l'oblation et la consommation du Soma.

À la lumière des caractéristiques de l'éphédra, nous pouvons donc proposer ici une toute nouvelle interprétation de ces curieuses références à une « grande étendue » trouvée ou créée ou établie par Soma. Les références doivent avoir été à la sensation qui est parallèle à un effet physiologique bien connu de la consommation de l'éphédra : l'effet bronchodilatateur, que la médecine traditionnelle chinoise et la recherche moderne confirment comme une propriété importante et bien établie de l'éphédra. Le corrélat physiologique de vivre une « grande étendue » ou d'avoir échappé de justesse à des circonstances difficiles dans une bataille ou dans un conflit est bien connu et se reflète dans des expressions dans de nombreuses langues : « Prendre un soupir de soulagement » exprime à la fois la prise réelle d'une profonde respiration, et l'expérience psychologique du soulagement. D'autres expressions aussi dans les strophes et hymnes dédiés à Soma pointent dans le sens d'un sentiment de soulagement et, selon notre interprétation, de son corrélat physiologique : une respiration plus profonde. Si la racine verbale \sqrt{urusya} est un dénominatif de *urú-* « large, étendu », cela signifie probablement « donner de l'espace à, sauver, libérer », et l'adjectif *urusyú-*, qui apparaît dans la strophe 5 du présent hymne, signifiera « chercher un grand espace ». Assez fréquentes sont les expressions avec *gātvíd-* « éclairer », « chercheur de chemin » ou « trouver une issue » : sur 15 occurrences dans tout le R̥gveda (7 de *gātvíd-*, un du comparatif *gātvittara-* et 7 du superlatif *gātvittama-*), 9 sont directement en relation avec Soma en tant que « chercheur d'une issue ».

De la deuxième ligne de cette première strophe de RV 8.48, nous comprenons que « les dieux et les mortels » appellent le « délicieux (boisson Soma) » : *mādhu* « miel ». Puisque le Soma ou la boisson Soma est dit être appelé miel, mais n'est pas dit être du miel, R̥gveda 8.48.1cd ne peut pas être utilisé comme une indication que le Soma était une boisson alcoolisée à base de miel ou de l'hydromel (vin de miel) : c'est l'une des nombreuses théories sur l'identité des Soma, une théorie qui n'a pas reçu beaucoup de soutien. Bien que le mot *mādhu-* doive descendre d'un mot proto-indo-européen **médhu-*, et que plusieurs langues indo-européennes aient des mots apparentés avec « miel » ou « hydromel » comme sens principal, le sens central et synchronique du mot védique *mādhu* est plutôt « boisson sucrée » ou « quelque chose de sucré », avec « miel » comme sens spécialisé. Secondairement, le mot se retrouve aussi dans le sens « doux ». Un autre mot védique, *svādú-*, également utilisé dans cette strophe, est principalement un adjectif signifiant « doux », « délicieux ». Ce mot, aussi, doit descendre d'un mot proto-indo-européen tel que **sueh2dú-* (EWA II, p. 797), et plusieurs langues indo-européennes ont des mots apparentés avec « doux » comme sens principal : vieux grec ἡδύς, (σ)ῆδύς; vieil anglais *swēte*; frison *swiet*; norvégien (nynorsk) *søt*, etc. Bien que dans cette strophe, *svādú* et *mādhu* se réfèrent au même objet (ont le même référent), ils nécessitent une traduction distincte car leur signification est différente.

Il y a des endroits dans le R̥gveda où *mādhu* se réfère apparemment, principalement, non pas au miel mais au lait ou au beurre clarifié (« ghee »), ou encore à la boisson Soma. Selon ceux qui ont goûté le jus pur des espèces d'éphédra, il n'est pas du tout sucré. Pour Sir Aurel Stein, qui avait trouvé des indications et reçu des suggestions de collègues désignant certaines espèces d'éphédra comme le soma védique, le goût amer était une raison pour finalement rejeter l'éphédra en tant que candidat soma

et proposer sa propre théorie d'un boisson alcoolisée préparée à partir de rhubarbe sauvage comme le Soma original – une théorie qui n'a trouvé, à ma connaissance, aucun adhérent et qui est aussi improbable que n'importe quel candidat « alcoolique », en raison, entre autres, de la structure du rituel Soma ce qui ne laisse aucune place à un processus de fermentation d'une substance appropriée. En 1914, Stein avait découvert un cimetière dans le désert de Lop, actuellement dans la province du Xinjiang en Chine, contenant des « corps dans un état de conservation surprenant » (Stein, 1931, p. 502) accompagnés de petits sacs d'*ephedra sinica* (voir aussi Mallory et Mair, 2000, p. 138, 185-187). Stein cite en outre un avis du *Dictionnaire des produits économiques de l'Inde* de Sir George Watt, concernant « l'observation selon laquelle les brindilles séchées d'une éphédra importée de Perse à Bombay constituent le Homa sacré des Parsis » (Watt, 1890, p. 247). L'avis de Watt contient des détails concernant l'éphédra fournis par le Dr Aitchison qu'il a donnés « dans son rapport botanique en rapport avec la Commission de délimitation afghane » (ib.). Stein ajoute :

Je suis entièrement d'accord avec l'observation du Dr Aitchison sur la distribution de l'éphédra selon laquelle j'ai trouvé un maquis bas, connu localement sous le nom de Hūm et correspondant étroitement en apparence à la description ci-dessus du genre, poussant abondamment sur les landes graveleuses traversées lors de mon voyage de 1913 le long de la frontière perso-afghane entre Mujnābād et Durōh. Je me souviens bien à quel point le goût était amer quand j'ai essayé de mâcher un peu des brindilles vertes (Stein, 1931, p. 504 note 1).

Le goût amer du jus d'éphédra pur, cependant, ne peut pas être une raison suffisante pour le rejeter en tant que candidat Soma, car dans les procédures rituelles étendues de pressage et de filtrage, le jus est mélangé avec divers additifs, en particulier de l'eau, du lait et, occasionnellement, du yaourt, dans le rituel pré-classique probablement aussi occasionnellement miel. Comme dans le cas du café et du chocolat, qui à l'état pur ont un goût amer, l'ajout de lait en particulier peut faire du produit final une boisson relativement sucrée (surtout à une époque où les gens n'avaient pas l'habitude d'ajouter de grandes quantités à leur nourriture). Le processus d'ajout de lait au jus pur de Soma est largement développé dans le neuvième livre du Ṛgveda, comme dans RV 9.6.6, où le mot *rāsa-* « jus » est utilisé pour désigner le jus de Soma qui doit être mélangé avec le lait : *tām gōbhir vj̄ṣaṇam rāsam ... sutām bhārāya sām sṛja* « ce jus vigoureux, le pressé (Soma), mélangez-le avec du lait (*gōbhir*, lit. avec les vaches), pour l'offrande ». Étant donné que le lait est déjà en lui-même appelé *mādhu*, il a sans aucun doute été jugé tout à fait approprié de désigner également le mélange lait-plus-Soma comme *mādhu* « boisson sucrée » ou peut-être « boisson sucrée comme du miel ».

Dans la préparation du jus Soma et de la boisson Soma, l'importance d'un autre ajout est soulignée à plusieurs reprises dans les hymnes ṛgvédiques. D'un point de vue moderne, cet additif est quelque peu inattendu, car ce qu'il faut ajouter au jus et à la boisson Soma, c'est de la poésie, ou plutôt le plaisir de la poésie par les hommes et les dieux. Il est bien connu qu'à l'époque classique, le mot *rāsa-* « jus » est utilisé pour désigner, précisément, la jouissance ou sentiment poétique. Ce qui est moins connu, c'est qu'un usage similaire de *rāsa-* se retrouve déjà dans le Ṛgveda : dans RV 9.67.31-32 les versets consacrés à Soma Pavamāna, « Soma qui se purifie », sont

appelés *ṛ̥ṣibhiḥ sámbhṛtam rásam* « le jus recueilli par les voyants ». Louis Renou observe : « *rása*, qui sert habituellement d'apposition au soma, est ici utilisé en référence aux vers dédiés à Soma : nous voici sur la voie vers le *rása* “poétique” des temps postérieurs ». L'image sous-jacente, comme l'a souligné Geldner, est celle d'abeilles collectant du miel, ce qui signifie que le *rása* ou le jus collecté par les voyants est, en fin de compte, équivalent au miel.

Dans ce contexte, il convient de noter que dans une ancienne métaphore, aussi la parole, et surtout la parole poétique, est parfois comparée au miel. La phrase *divó nā́ke mádhujihvā asaścātaḥ* apparaît dans RV 9.73.4 et exactement sous la même forme dans RV 9.85.10. Du fait de l'accumulation d'adjectifs et d'expressions métaphoriques, plusieurs – en fait, nombreuses – interprétations sont possibles, mais la connexion de *mádhujihvā(h)*, « à la langue de miel » ou « à la parole mélodieuse », avec le *venā́(h)* « les voyants » qui sont mentionnés immédiatement après cette phrase dans RV 9.85.10, seraient pratiques et convaincants, même aux deux endroits. Si les voyants (*venā́h*) sont dits ici *mádhujihvāh*, « à la langue de miel », nous avons ici – et dans certains autres textes védiques – une expression composée possessive dont les concepts correspondent exactement à ceux du composé possessif grec ancien μελί-γλωσσοσ « à la langue de miel » (Mayrhofer, 1996 : p. 302-303).

Enfin, nous verrons brièvement le mot *sumedhā́h* qui accompagne le « je », le sujet de la strophe, et que j'ai traduit par « étant vraiment prudent ». Le composé possessif *sumedhā́h* peut être analysé comme « celui dont *medhā́* – “puissance mentale”, “sagesse” ou “prudence” – est bonne ». Le nom au thème en *-ā medhā́* en tant que nom abstrait peut être traduit par « sagesse », s'il est entendu que dans un ancien contexte indien ou védique, comme l'a souligné Gonda, « la “sagesse” était ... décidément “pratique” ou de caractère créatif » (Gonda, 1963, p. 104) (Ceci doit être souligné parce que le terme correspondant en avestique, *mazdā-*, a acquis une signification universelle dans les expressions pour le Dieu le plus élevé, Ahura Mazda, « le Seigneur sage » ou « Seigneur la Sagesse »). « Étant vraiment prudent », nous dit quelque chose sur l'agent, sur une condition du « je » qui participe au Soma. Cette condition est le point de départ après lequel l'action de participer au Soma a lieu. De quelle sagesse ou prudence aurait-on pu parler ici ? Dans le contexte de l'hymne, cela devait être la sagesse ou la prudence concernant les rituels, les mythes, les procédures et les protocoles du Soma. Pour celui qui participait au Soma, il était particulièrement important de bien connaître les *vratā́ni*, protocoles ou « observances » liés au Soma, et de les suivre avec prudence : ceci est explicitement précisé plus loin dans R̥gveda 8.48 (et ailleurs dans le R̥gveda, y compris dans... l'hymne RV 10.119, l'hymne du vanneau ivre d'avoir bu du Soma).

II. Sanskrit, lingua franca philosophique et scientifique : textes choisis

Parmi les textes que nous étudions est le chapitre appelé « Upagraha-samuddeśa » dans le troisième livre du Vākyapadīya, l'*opus magnum* de Bhartr̥hari. La première strophe et le commentaire de Helārāja nous avons étudié lors de l'année précédente. Dans ce chapitre le mot *upagraha* est utilisé, apparemment, dans le sens de « voix du verbe » ou « genus verbi ». Il n'est pas évident pourquoi ce mot, dont le sens général

serait « prise » ou « confiscation »⁴, désignerait « voix du verbe » dans la vocabulaire des maîtres pré-pāṇinéens, ainsi que pour Patañjali et Bhartṛhari. Louis Renou, dans sa *Terminologie grammaticale du sanskrit*, p. 101-102, note que le terme est considéré un terme « des anciens maîtres » rarement utilisé par les pāṇinéens chez qui il désigne la voix moyenne, et, dans un sens plus général, voix ou diathèse verbale. Mais il n'explique pas comment le sens littérale du mot pourrait être à la base de ces deux sens spécialisés. K. A. Subrahmania Iyer – le grand spécialiste de Bhartṛhari qui étudiait pour quelque temps à Paris sous Sylvain Lévy⁵ – suivant le commentaire de Jinendrabuddhi, pensa que *upagraha* est très général et veut dire « un type particulier d'action ou une particularité dans une action suggérée par les suffixes verbaux », ce qui inclut les suffixes *ātmanepada* et *parasmaipada*⁶. Pour avancer dans ce dossier problématique, nous avons poursuivi notre étude des preuves disponibles.

La tradition grammaticale de Pāṇini a deux termes pour exprimer ce qui est compris dans « voix du verbe » : *ātmanepada* et *parasmaipada*. Les deux termes sont entièrement transparent car il s'agit d'un mot, *pada* (plus précisément, un verbe fini), qui est utilisé *ātmane* « pour soi-même », ou bien *parasmai* « pour un autre ». Parfois on dit qu'ici *pada* veut dire « voix du verbe »⁷, mais en isolation le mot *pada* n'est normalement pas utilisé dans ce sens. Dans le Mahābhāṣya de Patañjali nous retrouvons, en effet, *upagraha* au sens général « voix du verbe » dans les composés *puruṣopagrahau* (MBh II.48.7 sous AA 3.1.40) et *kālapuruṣopagrahāḥ* (MBh II.57.13 sous AA 3.1.67). Pourtant, le mot est ailleurs un ancien terme pour l'*ātmanepada* « voix moyenne »⁸, ce qui semble son sens original, le plus proche du sens littéral du mot, « appropriation » : la voix moyenne peut, en effet, souvent exprimer que le *phala* « fruit » ou résultat de l'action est approprié par l'agent. Le terme *upagraha*, originalement le nom de la seule « voix moyenne », est donc devenu plus général et pouvait faire référence à la « voix moyenne » et à son opposé ou complément principal, la « voix active », ou plutôt à la distribution des deux dans la langue. Ce même sens littéral du mot *upagraha*, « appropriation », convient aussi son emploi par les anciens maîtres pour ce que Pāṇini appelle « sixième désinence », le « génitif » (AA 6.2.134). Ceci donne la réponse à la question qui restait ouverte dans les contributions des spécialistes tels que Renou et Subrahmania Iyer.

4. Au substantif *upagraha* les dictionnaires tels que MW attribuent des sens rares des lexicographes (L.) ou bien des sens très spécialisés. Mais le verbe *upa-√grah* est simplement « saisir d'en bas », « s'emparer de ».
5. A. Aklujkar dans son « Foreword » à l'édition du livre II du Vākyapaṭīya, publié à titre posthume à Delhi en 1983, p. XIII. Selon Aklujkar, Subrahmania Iyer commença l'étude de l'indianisme sous Sylvain Lévy en novembre 1914. Après avoir obtenu un diplôme de l'université de Paris, il est allé au Royaume-Uni et compléta un degré M. A. en sanskrit à l'université de Londres en 1919 sous L. D. Barnett, avant de retourner en Inde.
6. K. A. S. Iyer, *Bhartṛhari*, Poona, 1969, p. 347.
7. Abhyankar, *Dictionary of Sanskrit Grammar*, 1961, p. 77, renvoyant à une discussion dans le Mahābhāṣya sous AA 3.1.40. Apparemment, il s'agit du mot *upagraha* dans le composé *puruṣopagrahau*, MBh II.48.7 sous AA 3.1.40.
8. Vt. 5 (*upagrahapratishedhā ca* « il faut aussi (formuler) une interdiction de l'*upagraha* ») sous AA 3.2.127 propose une interdiction de l'*upagraha* : évidemment il ne s'agit pas d'une interdiction de toutes les deux voix (actif et moyen) ou toutes les trois voix (avec le passif). La discussion montre que c'est la voix moyenne, *ātmanepadam*, dont une interdiction est proposée.

Selon la signification fondamentale d'une racine, l'utilisation des désinences *ātmanepada* ou *parasmaipada* peut exprimer diverses distinctions sémantiques subtiles, au delà de la distinction « résultat pour soi-même » vs. « résultat pour un autre », ce que Bhartṛhari ne mentionne qu'à la kārīkā 5. Pour le lecteur il peut donc paraître que cette distinction est devenu secondaire dans la compréhension de Bhartṛhari – mais seulement si ce lecteur ne comprend pas, dès le début, pourquoi *upagraha* signifie « voix moyenne » et, plus généralement, « voix verbale ». Nous pouvons aussi supposer que pour les « anciens maîtres » ou bien au moins pour quelques « anciens maîtres » cette distinction sémantique était la distinction principale entre les désinences moyennes et actives. Et même les termes pāṇinéennes *ātmanepada* et *parasmaipada* indiquent que c'était cette distinction qui était principale. Même si cette distinction est donc implicite dans le terme *upagraha*, elle n'est pourtant pas encore explicitement mentionné dans la première kārīkā, ni dans la deuxième :

kva cit sādhanam evāsau kva cit tasya viśeṣaṇam |
sādhanam tatra karmādi vyaktavāco viśeṣaṇam || 3.12.2 ||

Tantôt ce (*upagraha*, cette voix du verbe) est un outil (grammatical) (ou *kāraka*, facteur de l'action exprimé par le verbe fini), tantôt c'est un déterminant. L'outil est dans ce contexte l'objet grammatical, etc. ; ceux dont la parole est articulée est une qualification.

L'*upagraha* étant un outil renvoie aux exemples tels que *pacyate* « c'est en cours de cuisson » et *gamyate* « on va », où, selon le système de Pāṇini, la voix moyenne exprime l'objet grammatical (*karman*). Par contre, *vyaktavāco viśeṣaṇam* renvoie au cas qui est le sujet de AA 1.3.48 *vyaktavācām samuccāraṇe* « (les désinences *ātmanepada* 22, après *√vad* « parler » 47) pour exprimer le fait de prononcer ensemble par ceux dont les paroles sont articulées. La phrase *sampravādante brāhmaṇāḥ* « les brahmanes récitent ou chantent ensemble » peut donc être contrastée avec *sampravādanti kukkuṭāḥ* « les coqs claquent ensemble ». Ici, l'*upagraha* n'exprime pas un outil grammatical ou facteur de l'action, tel que l'objet grammatical, mais une qualification, un déterminant, d'un des outils. Si on développe l'analyse plus loin, on pouvait dire que c'est ou bien l'agent qui reçoit une qualification : ils possèdent la parole articulée ; ou bien c'est l'objet de ce qu'ils prononcent qui consiste d'un langage articulé au cas des brahmanes, et des bruits non-articulés au cas des coqs qui claquent.

III. Grammaire de la langue védique : approches modernes et traditionnelles

Dans notre cours de master nous avons étudié la grammaire de la langue védique selon des approches modernes : les grammaires de la langue védique telles que les deux livres de MacDonnell, la grammaire de la langue védique de Louis Renou, etc. ; et selon des approches traditionnelles : les Prātiśākhya, Pāṇini et ses commentaires, etc. Suivant notre proposition de développer un nouveau regard sociolinguistique sur les anciens langues ou dialectes y compris la langue védique⁹, nous étudions cette langue aussi en contraste avec la grammaire des dialectes apparentés, ou plutôt des

9. « Linguistic Paradox and Diglossia: on the emergence of Sanskrit and Sanskritic language in Ancient India », *De Gruyter Open Linguistics (Topical Issue on Historical Sociolinguistic Philology)*, Chiara Barbati et Christian Gastgeber (éd.), OPLI – 4, 1 : 1-18. DOI : <https://doi.org/10.1515/opli-2018-0001>.

langages scripturaires, l’avestique et le pali, dans lesquelles nous retrouvons, à travers les efforts et les distortions normalement marginales de la tradition – plus concrètement, à travers les efforts des diaskeuastes – les dialectes vivants à l’époque.

Pour utiliser les contributions de l’ancienne tradition grammaticale et les contributions des commentaires, il est évidemment important de comprendre les principes et les théories suivis par ces auteurs. Ici, nous sommes confrontés à une théorie ancienne particulière, la théorie du Veda éternel et sans auteur. Cette théorie du Veda étant éternel et *apauruṣeya* « sans auteur », mot par mot et phonème par phonème, et non créée par une personne humaine ou divine, est non seulement largement acceptée par les auteurs indiens anciens et prémodernes, mais elle est également considérée par les auteurs indiens et internationaux modernes comme la vue orthodoxe sur le Veda. Dans sa forme extrême, c’est la théorie des philosophes de Mīmāṃsā, qui prennent le Veda comme une source infaillible d’autorité. Entre autres, le commentateur védique du XIV^e siècle Sāyaṇa adopte l’argument du Veda *apauruṣeya* des Mīmāṃsakas dans son intégralité.

Outre l’école philosophique de Mīmāṃsā, le Vedānta considère également le Veda comme éternel et *apauruṣeya*, mais d’autres anciennes écoles de philosophie qui adhèrent au Veda soutiennent, au contraire, que le Veda est *pauruṣeya* « dérivant d’une ou plusieurs personnalités humaines ou divines ». Surtout dans les premières étapes de l’école de Vaiśeṣika, ses philosophes ont soutenu que le Veda dérive de personnes spécifiques, les ṛṣi. De Vaiśeṣika Sūtra (VS) 6.1.1 *buddhipūrvā vākyaḥ pratyakṣa vede* « Dans le Veda, la composition des phrases a été précédée par la compréhension » (trad. Sinha), nous pouvons déduire la position selon laquelle la composition des textes védiques est précédée par la pensée, et donc une création par des individus, plus spécifiquement par des voyants, bien que le commentaire de Candrānanda, probablement à la lumière du théisme naissant de son temps, interprète la référence à l’auteur du Veda (et aussi ṛṣi dans le sūtra suivant, VS 6.1.2) de manière forcée comme une référence à Maheśvara. Avec les Naiyāyikas, qui prennent un dieu suprême, Īśvara, comme auteur personnel du Veda, les penseurs Vaiśeṣika n’ont en aucun cas accepté la simple doctrine de « l’absence d’auteur » (*apauruṣeyatva*) du Veda (cp. Chemparathy 1983).

Même dans le Vaiśeṣika classique, il est toujours admis que la connaissance du ṛṣi est une catégorie spéciale de connaissances, *ārṣa jñāna*, distincte de *pratyakṣa* « perception directe », y compris même *yogi-pratyakṣa*, distincte de *laiṅgika* ou connaissance basée sur *anumāna* « inférence », et elle est différente de *smṛti* « mémoire ».

Comme nous le lisons dans le *Padārthadharmasaṃgraha* :

Pdhs 8.12.2 *vidyāpi caturvidha / pratyakṣalaiṅgikasmṛtyārśalakṣaṇā //*

Cet *ārṣa jñāna* concerne les choses qui sont *atīta-anāgata-vartamāna* « passées, futures, présentes » et *atīndriya* « au-delà des sens ».

La chose remarquable est que le *Padārthadharmasaṃgraha* dit que ce type de connaissance n’appartient pas seulement aux *devarṣi*, mais aussi, occasionnellement, aux gens ordinaires.

*tat tu prastāreṇa devarṣiṇām, kadācid ēva laukikānām.
yatha kanyaka braviti śvo me bhrātā āganteti hrdayam me kathayatī //*

Il y avait aussi une école d'interprétation Aitihāsika du Ṛgveda mentionnée dans le Nirukta, qui n'a pas survécu. Cette école a essayé d'interpréter le sujet des hymnes en termes de références à des personnalités humaines ou divines, « historiques » (Sieg, 1902). Peu de leurs points de vue sont conservés, mais il est probable que les auteurs des hymnes étaient également considérés comme des personnalités « historiques ».

Nous trouvons ces affirmations que le Veda, ou plutôt les hymnes, les formules et les chants védiques qui, ensemble, forment le Veda, est créé par des individus non seulement dans plusieurs textes plus tardifs, mais aussi dans le Veda même. Bien connues sont les strophes dans lesquelles le poète védique compare le processus de composition d'un hymne védique avec la création d'un chariot, en utilisant des formes du verbe $\sqrt{takṣ}$, « construire (comme un charpentier) ». Encore plus explicite est la prochaine strophe, attribuée à un des très grands poètes inspirés de l'époque védique, le ṛṣi Vasiṣṭha :

RV 7.29.4

utó ghā té puruṣyā id āsan yēṣām pūrveṣām áśṇor ṛṣiṇām |
adhāham tvā maghavañ johavīmi tvām na indrāsi prāmatih pitēva ||

K. F. Geldner (1951) le traduisait comme suit :

Auch jene früheren Ṛṣi's waren Menschensöhne, auf die du gehört hast.
Darum rufe ich laut zu dir, o Gabenreicher.
Du Indra bist unsere Vorsehung gleich einem Vater.

Dans leur traduction plus récente en anglais, Jamison et Brereton (2014) proposent :

They too were just men – those earlier seers you listened to.
So now it is I who eagerly invoke you, bounteous one.
You, Indra, are solicitude for us, like a father.

C'est une traduction qui se lit facilement par un public moderne, mais *puruṣyā id* ne peut guère signifier simplement « just men » – ce serait plutôt *puruṣā id* – et la traduction de *prāmatih* par « solicitude » est moins satisfaisante.

Ma propre traduction est donc plutôt :

Eux aussi, ces anciens Ṛṣi que vous écoutiez, étaient des fils d'hommes.
Maintenant c'est donc moi qui t'invoque avec empressement, Ô bienfaisant.
Toi, Indra, tu es notre providence, comme un père.

Je compose trois strophes pour résumer en sanskrit ma discussion sur les théories du Veda « sans auteur » et le Veda prononcé par des poètes qui reçoivent une inspiration spéciale mais qui sont au fond individuels et humains :

vedasyāpauruṣeyatvaṁ jaiminyādibhir iṣyate |
vedasya puruṣoktatvaṁ āhur kaṇabhujādayaḥ || 1 ||
« buddhipūrvā kṛtir dṛṣṭā vedavākyasya » sūtrakṛt |
kaṇabhuk prābravīt tasmād vedoktakartṛtāstītā || 2 ||
ṛṣiṇaiva kṛtaṁ sūktam ityuktam ṛṣiṇaiva hi |
ṛṣyaś ca « puruṣyā id āsan » ity ṛṣir abravīt || 3 ||