

Etudes sur le lexique du Rig-Veda, par Abel Bergaigne. I

Bergaigne, Abel (1838-1888). Auteur du texte. Etudes sur le lexique du Rig-Veda, par Abel Bergaigne. I. 1884.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUEZ ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment possible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

ÉTUDES

SUR

LE LEXIQUE DU RIG-VEDA,

PAR

ABEL BERGAIGNE.

I



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXIV.

ÉTUDES
SUR
LE LEXIQUE DU RIG-VEDA.

3665

8° X
2979

PARIS.
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,
RUE BONAPARTE, 28.

ÉTUDES

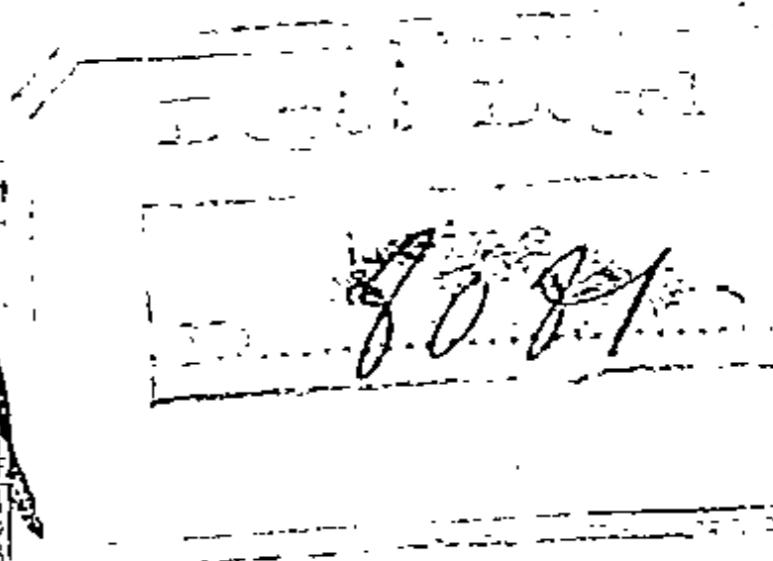
SUR

LE LEXIQUE DU RIG-VEDA,

PAR

ABEL BERGAIGNE.

I



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXIV.



EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.

INTRODUCTION.

L'interprétation actuellement appliquée au Rig-Veda par l'école allemande¹, qu'elle enseigne en Allemagne par la bouche de M. Roth et de ses disciples, ou en Angleterre par celle de M. Max Müller, pourrait être appelée l'interprétation pittoresque. C'est celle aussi qui a eu longtemps cours dans notre pays, et elle y a été assez fidèlement résumée par un écrivain qui, pour la vivacité du coloris, pour l'éclat des images, n'a rien à envier à M. Max Müller lui-même. L'illustre professeur d'Oxford pourrait seulement lui reprocher de reléguer au second plan la

¹ L'école anglaise n'a produit que la traduction inachevée de Wilson, calquée sur le commentaire indigène. En France, la méthode sévère apprise à l'école de notre grand Eugène Burnouf par son digne élève, M. Adolphe Regnier, trop tôt arraché à nos études, n'a donné qu'un préambule, la belle *Étude sur l'idiome des Védas*. L'édition magistrale du *Prātiçākhyā du Rig-Veda* ne touche pas à proprement parler à l'interprétation des hymnes. La traduction de Langlois, œuvre très méritoire, si l'on tient compte du temps où elle a été écrite, n'a plus guère aujourd'hui qu'un intérêt historique.

paisible et charmante aurore, pour mettre au premier l'orage déchaîné et furieux.

« Cette lutte gigantesque, incessamment répétée, qui renaît de chaque ouragan, domine le premier culte védique. Les mille hymnes du Rig-Véda en sont remplis comme d'une Iliade de l'éther. A la passion qui les enflamme, aux alternatives d'angoisse ou d'espoir qui les abattent ou qui les exaltent, on sent qu'ils étaient chantés souvent pendant la tempête, en face du combat sublime livré dans le ciel. Leurs poètes étaient là, gonflés des souffles et des électricités de l'orage, comme la Pythie des exhalaisons du trépied. Leur enthousiasme a la trépidation des tourmentes; les strophes se succèdent haleantes, comme des messagers rapportant les nouvelles d'une bataille aux prises; un cri final d'allégresse répond au dernier éclat de la foudre, et retentit presque aussi haut qu'elle. Chacun de ces cantiques est une tragédie naturelle, avec son exposition d'ombres et de vapeurs amassées, ses péripéties de trombes et de rafales, son épilogue fulminant. Aujourd'hui encore, ces vieux poèmes, cinquante fois séculaires, palpitent de la terreur, tressaillent de la joie qui les inspira : *il semble qu'on les déchiffre à la lueur des éclairs*¹. »

Je serai le dernier à rire de la méthode que paraît préconiser la fin de ce brillant morceau : il fut un temps où, tenant pour la mythologie solaire, je

¹ Paul de Saint-Victor, *Les deux masques*, II, p. 122-123.

croyais que le premier soin d'un védiste devait être de voir lever l'aurore.

Depuis, j'ai adopté pour le déchiffrement des hymnes védiques une méthode plus terre à terre, mais qui me paraît plus sûre. Cette méthode est en tout cas d'une simplicité enfantine. Elle consiste à comparer le dictionnaire du sanscrit classique, tel qu'il a été établi par les indigènes qui parlaient la langue, ou tout au moins l'écrivaient, et par les savants européens qui ont dépouillé, pour vérifier et compléter ce travail, une littérature immense et d'une clarté généralement parfaite, et le dictionnaire védique, tel qu'il a été dressé par M. Roth et reproduit par M. Grassmann, pour les besoins d'une interprétation aisée de dix mille distiques souvent assez obscurs. Toutes les fois qu'un mot qui n'a dans le premier de ces dictionnaires qu'un sens parfaitement déterminé, ou comportant tout au plus quelques nuances très voisines les unes des autres, a dans le second un, deux, ou même une demi-douzaine de sens distincts, je fais une croix. Puis, quand je rencontre le même mot dans quelque passage difficile, au lieu de puiser dans les richesses, d'origine un peu équivoque, que le second dictionnaire met à ma disposition, j'essaie d'abord si par hasard je ne pourrais pas me contenter du sens unique donné dans le premier.

C'est en opérant ainsi que j'en suis arrivé à douter que les peintures védiques fussent, comme on l'a fait croire à Paul de Saint-Victor, des études d'après nature. Je me suis hasardé à dire qu'on y sentait le

procédé, que les Rishis avaient une manière, et quelle manière ! L'art byzantin lui-même n'aurait pas été plus opposé au naturel. Jamais la monotonie du dessin et la crudité des couleurs n'auraient été portées à ce point.

Cette interprétation nouvelle du Rig-Veda a moins d'agrément que la première : aussi n'a-t-elle pas plu à tout le monde. Il n'en pouvait guère être autrement. Mais le plus grand obstacle qu'elle ait à surmonter pour se faire jour, c'est ce lexique védique dont je parlais tout à l'heure, qui fournit pour une explication *naturelle* des hymnes des sens si commodes, et qui retombe comme un rocher de Sisyphe sur le nouvel interprète condamné à le rouler perpétuellement sans pouvoir en débarrasser son chemin.

Qu'est-ce pourtant que ce lexique en possession d'une si imposante autorité ? C'est un essai, essai magistral sans doute, mais simple essai, et qui plus est, premier essai d'interprétation indépendante¹ du Rig-Veda. Mais à l'époque, qui peut déjà passer pour ancienne en ce temps de progrès rapide de toutes les sciences, où cet essai a été tenté, commençait la grande entreprise du dictionnaire de Saint-Pétersbourg, et M. Roth y collaborait au premier rang.

¹ M. Roth a ainsi rendu aux études védiques le service inappréciable de les débarrasser du joug de l'interprétation indienne. Mais dans l'ivresse de la liberté reconquise, il n'a pas su s'arrêter, et il est sorti de l'Inde même pour remonter à je ne sais quel paradis perdu où l'esprit théocratique n'aurait pas altéré encore les mœurs patriarciales des Aryas primitifs.

C'est ainsi qu'un nombre incalculable d'hypothèses se sont trouvées fixées dès le premier jour dans un livre appelé à jouer le rôle de *Thesaurus* de la langue sanscrite¹.

Les mêmes hypothèses ont reçu pour la plupart une consécration nouvelle dans le seul index complet du Rig-Veda où les formes soient classées d'une façon pratique, c'est-à-dire dans le lexique de M. Grassmann, qui, dans son ensemble, n'est qu'un développement de la partie védique du dictionnaire de Petersbourg.

Eh bien ! le temps est venu de le déclarer sans ambages : ces deux ouvrages, après avoir été les principaux instruments des études védiques, sont devenus le plus grand obstacle à leur progrès. C'est donc à eux que je vais m'attaquer directement, et j'entreprends ces études avec l'intention avouée d'ébranler leur autorité dans ce qu'elle a d'absolu et d'excessif.

¹ Toutes ces conjectures ont naturellement passé dans la publication hybride intitulée : *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Malgré mon admiration pour les deux principaux auteurs du grand dictionnaire, et particulièrement pour M. Böthlingk qui a signé seul l'abrégé, je ne puis taire l'étonnement que m'a causé la forme de cette publication nouvelle, à la fois indispensable à tous les indianistes, à cause du complément qu'elle apporte sur certains points à l'ouvrage principal, et absolument impropre à l'usage des étudiants auxquels elle est soi-disant destinée. Je ne pourrais, pour mon compte, conseiller à mes élèves l'usage d'un livre où les sens védiques (à supposer même qu'ils ne fussent pas en partie imaginaires) sont confondus avec les sens classiques, le plus souvent sans la moindre indication qui permette de distinguer les uns des autres.

Pour les soumettre à une discussion à peu près complète, il faudrait quatre ou cinq volumes : je serai donc forcé de faire un choix. Au lieu de relever tous les mots dont l'interprétation me semble prêter à la critique, je ne m'arrêterai qu'à ceux que M. Roth et M. Grassmann ont particulièrement torturés pour les plier à leur conception favorite d'un Veda qui ait « le sens commun ». Je ne ferai d'exception que pour la première lettre de l'alphabet. Parmi les mots commençant par un *a* bref, j'étudierai à peu près tous ceux dont l'interprétation ne me paraît pas sûre, pour donner une idée de l'étendue des réformes à opérer dans la lexicographie védique. C'est ce premier travail que je présente aujourd'hui au public.

La part de l'invention s'y réduira à peu près à rien. Je n'ai pas en général à introduire des sens nouveaux : j'ai à chasser des sens intrus. Seulement, comme ces intrus revendiquent maintenant le droit de cité dans le lexique où ils ont eu un long domicile, je suis obligé d'instruire leur procès : c'est ce qui m'empêchera d'être aussi bref que je le voudrais.

Comme on le verra d'ailleurs, mes protestations contre la multiplication exagérée des sens d'un même terme sont autre chose qu'un moyen de polémique à l'appui de ma conception personnelle du Rig-Veda. Dans bien des cas où ce qu'on appelle mon « système » est absolument hors de cause, M. Roth a imaginé des sens aussi inutiles qu'arbitraires, et toute

l'école les a acceptés de lui. Le plus souvent, je les avais acceptés moi-même, parce qu'ils ne désiguraient pas quelqu'une de ces formules difficiles sur lesquelles mon attention s'était principalement portée jusqu'ici, et que je ne pouvais tout vérifier à la fois.

Dans les études qui vont suivre, je partirai généralement du lexique de M. Grassmann, devenu le *vade mecum* des védistes, mais en le comparant toujours au dictionnaire de M. Roth qui l'a inspiré. Je ne citerai qu'accidentellement les traductions de M. Ludwig et de M. Grassmann lui-même : s'il fallait y rechercher l'interprétation de chaque mot, dans tous ses emplois, je renoncerais à la tâche : c'est déjà un assez dur labeur de vérifier tous ces emplois dans le texte.

Un mot encore avant d'entrer en matière. Plus d'un lecteur disposé à reconnaître que mes devanciers ont compliqué le lexique d'une façon abusive, pourra trouver qu'à mon tour je le simplifie outre mesure. J'ai dû prévoir cette critique, et j'y fais deux réponses. D'abord, l'exégèse védique est une science naissante, où la circonspection n'est pas exigible au même degré que dans une science définitivement constituée. Je me suis donné la tâche de réagir contre les tendances de M. Roth et de son école, et je crois devoir aller aussi loin que possible dans cette voie, au risque de dépasser parfois le but, pour que l'expérience soit complète, et qu'un autre n'ait plus à faire de nouvelles tentatives dans la

même direction. Ensuite, quand je cherche à enfermer l'interprète des hymnes dans un cercle d'acceptions beaucoup plus étroit, c'est ma propre liberté que je restreins d'avance; car mon ambition est de donner une traduction du Rig-Veda conforme à ces *Études* qui doivent, comme le livre qui les a précédées¹, en être la préparation.

¹ *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda.* Paris, Vieweg, 3 vol. in-8°.

ÉTUDES
SUR
LE LEXIQUE DU RIG-VEDA.

A

āmṛta.

Le premier mot du dictionnaire est déjà un exemple de multiplication inutile des sens. Il a deux emplois constatés par l'usage classique : comme nom commun, il signifie « part », part d'héritage ou autre peu importe, et comme nom propre, il désigne un dieu rangé parmi les Ādityas. M. Roth, suivi par M. Grassmann, suppose pour le Rig-Veda le sens de « parti, l'une des deux armées en présence ». M. Grassmann ajoute encore celui de « qui possède, ou qui a à distribuer beaucoup de parts ».

Le sens de « parti » a été imaginé pour deux pas-

sages, I, 102, 4 et 112, 1. Pour le second, il a été abandonné par M. Grassmann lui-même dans sa traduction. Dans le premier, je soutiendrai contre MM. Roth, Grassmann et Ludwig que le poète dit à Indra, non pas «secours notre parti», mais «fais par ton secours croître¹ notre part dans chaque combat», plus exactement «chaque fois qu'il y a du butin à faire».

L'autre sens est destiné à rendre compte de deux passages où le mot *āmça*, au duel, est appliqué (par comparaison) aux Acvins et au couple Indra et Agni. Mais les Acvins ne sont-ils pas appelés au vers X, 39, 3 «la part (*bhāga*, au singulier) de la vieille fille»?

De même on leur demande de distribuer la richesse en les comparant eux-mêmes à deux parts de richesse, X, 106, 9, et on propose le couple équivalent, Indra et Agni, comme deux parts à gagner, à un cheval qui peut d'ailleurs n'être autre que la prière² même qui leur est adressée, V, 86, 5.

On insistera peut-être en disant que le sens de «qui donne les parts» est nécessaire pour rendre compte de l'emploi du mot comme nom d'un Āditya? Mais la mythologie védique offre plus d'un exemple de divinités d'origine purement abstraite, surtout parmi celles qui n'ont pas plus de relief que le dieu *Āmça*. Pourquoi ne serait-il pas une Fortune masculine?

¹ Au-dessus de toutes les autres, *ūd*, cf. VII, 32, 12; cf. aussi I, 112, 1.

² Voir ma *Religion védique*, index II, au mot *cheval*.

Nous n'en sommes pas réduits d'ailleurs à invoquer des analogies : au vers V, 42, 5 «la part (*āmça*) de richesse» figure dans une énumération de dieux où elle tient lieu du nom propre *Amça*.

ām̄h.

Ce mot, supposé par M. Grassmann, est à supprimer. L'ablatif en serait *ām̄hás*. La forme *ām̄has*, du vers VI, 3, 1, ne peut être rapportée qu'au mot bien connu *ām̄has*. C'est un ablatif sans désinence : cf. l'Instrumental *vácas* également sans désinence (Grassmann, s. v.).

ākumāra.

Cette épithète, opposée à *yúvan*, I, 155, 6, ne doit pas signifier simplement « qui n'est plus un enfant » : le sens « qui est un jeune homme et n'est plus un enfant » est d'une extrême faiblesse. J'aime beaucoup mieux le paradoxe « qui est jeune, et qui n'est pas jeune », exprimé ailleurs très clairement sous cette forme « jeune homme aux cheveux blancs », I, 144, 4 : les dieux sont à la fois des vieillards et des jeunes gens.

ākūpāra.

Ce mot est connu dans le sens de « mer » (*Vājasaneyi-Samhitā*, XXIV, 35). Qu'il signifie étymologiquement « sans rive opposée », c'est-à-dire en somme

«sans limites», je l'admettrai sans peine : mais on a tort de vouloir, en ce cas comme en beaucoup d'autres, retrouver dans le Rig-Veda le sens adjectif primitif. Le mot ne s'y rencontre que deux fois : au vers X, 109, 1, où il est suivi de *salilā*, rien n'empêche de le prendre comme un substantif, la construction parallèle de deux substantifs¹ de sens équivalent étant extrêmement fréquente dans les hymnes ; au vers V, 39, 2, Indra est appelé une «mer» à cause de sa libéralité, cf. VI, 19, 5 et X, 5, 1.

aktā.

Ce prétendu substantif, qui signifierait «nuit», est à supprimer. La forme du vers I, 62, 8 s'explique parfaitement comme un participe passé féminin «enduite». L'aurore et la nuit sont couramment appelées les deux aurores : l'une de ces aurores est «enduite» d'une couleur noire, l'autre d'une couleur brillante. Il y a seulement une ellipse un peu forte : le mot *ushās* est d'abord sous-entendu avec *aktā*, et *aktā* est ensuite sous-entendu avec *ushās* ; grâce au duel qui suit, la clarté de la phrase n'en souffre pas.

aktū.

On a remarqué que ce terme était appliqué à la fois à la lumière et aux ténèbres, et on en a conclu

¹ A ne consulter que les dictionnaires de M. Roth et de M. Grassmann, les mots seraient adjectifs tous les deux ; M. Grassmann, dans sa traduction, est bien obligé d'en choisir un pour substantif, et il choisit définitivement *salilā*.

qu'il pouvait désigner indifféremment le jour et la nuit : c'était aller un peu vite. D'abord, comme il a conservé, ainsi que le reconnaissent M. Roth et M. Grassmann, son sens étymologique d'« enduit », il ne peut désigner soit le jour, soit la nuit, que par métaphore (cf. le précédent). On dit par exemple, d'une part, « les enduits des ténèbres », VI, 65, 1, ou avec la construction paratactique fréquente, mais souvent méconnue, dans le Rig-Veda « les enduits, les ténèbres », X, 1, 2¹; d'autre part, « les enduits diurnes », V, 48, 3; « les enduits lumineux », X, 89, 15; « les enduits du soleil », VIII, 81, 31; « les enduits d'Agni », I, 94, 5; cf. X, 3, 4. Mais le mot « enduit » sans autre détermination n'éveillait d'autre idée que celle de « barbouillage », et en fait, dans ces conditions, il paraît désigner toujours la nuit, jamais le jour.

Pour les vers II, 10, 3; 19, 3, je suis d'accord avec M. Ludwig contre M. Grassmann². Ailleurs, IV, 53, 3; X, 37, 9, c'est la traduction de M. Grassmann qui me fournit un argument contre l'interprétation qu'il donne lui-même, et que M. Ludwig donne avec lui³, du vers IV, 53, 1 : ne sait-on pas d'ailleurs que Savitar en particulier opère la nuit aussi bien que le jour⁴? Au vers X, 92, 2, il y a peut-être un jeu de

¹ C'est encore des enduits nocturnes que se débarrassent, proprement se débarbouillent, *vij àñjate* (v. *añj*) les aurores, VII, 79, 2.

² Pour II, 19, 3, cf. encore I, 50, 7.

³ M. Ludwig l'étend au vers IV, 53, 3.

⁴ Il se pourrait aussi que *aktúbhis* signifiât « de nuit en nuit » pour

mots sur *ushásah puróhitam* (Agni « précède l'aurore » comme la nuit elle-même), à moins qu'Agni « en-
duisant » l'espace de ses rayons, cf. X, 80, 1, ne soit
lui-même comparé à un enduit. Enfin, au vers X,
14, 9, il semble bien que le mot *aktú* désigne « les
nuits » par opposition aux « jours¹ ».

Remarquons encore qu'on dit « l'enduit des eaux »,
II, 30, 1, comme l'enduit de la lumière et l'enduit
des ténèbres, et qu'il faut vraisemblablement entendre
par là les nuages qui s'étendent sur le ciel. C'est la
même expression qui se retrouve au vers I, 143, 3 :
il y a aujourd'hui huit ans que j'ai établi² par une
série d'exemples concluants, dont il serait du reste
facile d'augmenter le nombre, l'usage de la construc-
tion paratactique dans une comparaison, « comme
l'enduit, les rivières », pour « comme l'enduit des ri-
vières ».

Résumé : *aktú* « enduit » (au propre et au figuré);
(absolument) « enduit noir, nuit ».

á-kravihasta.

Épithète de Mitra et Varuṇa, V, 62, 6. « Qui n'a
pas les mains sanglantes », interprétation de M. Roth
adoptée par M. Grassmann, n'est qu'un à peu près.

« de jour en jour », selon l'usage de compter le temps par nuits. Les
expressions des vers VII, 11, 3; VIII, 5, 8 pourraient s'interpréter
dans le même ordre d'idées.

¹ Voir l'explication de ce passage sous *añj*, p. 20.

² *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 376.

D'abord *kravi*, pour *kravis*, doit être un substantif signifiant « chair crue » et non un adjectif signifiant « sanglant », et *á-kravi-hasta* devrait être traduit tout au moins « qui ne porte pas de chair crue à la main ». Mais ce sens même n'offre d'intérêt que si on réunit d'abord *kravi-hasta* « qui porte de la chair crue à la main », et si on en fait un synonyme de *rakshás*, de *yātu* ou de *yātudhāna*, en un mot de l'un des noms de démons mangeurs de chair crue. Alors *á-kravihasta* devient un synonyme des mots *a-rakshás*, *á-yātu*, et signifie en somme « qui n'a pas un caractère démoniaque » : on rentre ainsi dans un cercle d'idées continues.

akshara, aksharā.

Ces mots, dont j'omets provisoirement l'accent, sont à eux deux employés onze fois dans le Rig-Veda¹. M. Roth, sans compter les nuances telles que « syllabe » et « mot », qu'il croit pourtant devoir distinguer, reconnaît au premier, pour huit emplois, quatre acceptations : 1^o (adjectif) impérissable; 2^o (pris substantivement au neutre) ce qui est impérissable; 3^o syllabe et mot; 4^o eau. M. Grassmann a supprimé avec raison l'adjectif (VI, 16, 35), et aussi le substantif vague « ce qui est impérissable » (III, 55, 1) dont M. Ludwig a au contraire beaucoup usé : mais il a ajouté deux sens nouveaux : « ciel ou espace

¹ Le mot *akshara* figure en outre dans l'épithète *sahasrākshara* employée une fois. L'Atharva-Veda ne donne qu'un passage et deux composés de plus, sans autre acceptation que celle de « syllabe ».

éthéré » et « bien donné par les dieux ». Reste à quatre dans le dictionnaire ! Dans sa traduction, il ajoute à ces quatre sens celui de « lumière », III, 55, 1 : en tout cinq sens bien distincts. Si l'on y joint les deux autres acceptations de M. Roth, et deux encore de M. Ludwig qui, dans son commentaire, entend par *akshara*, au vers I, 164, 24, une unité de temps, et au vers VII, 1, 14, l'offrande, on se trouve à la tête de neuf acceptations pour huit emplois, et c'est le cas, ou jamais, de dire qu'on n'a que l'embarras du choix.

Quant au mot *aksharā*, f., que M. Roth et M. Grassmann reconnaissent dans trois passages, il n'a selon le premier que le sens de « son, mot, parole ». M. Grassmann était du même avis dans son dictionnaire; mais, dans sa traduction, il lui donne en outre le sens de « torrent », VII, 36, 7, cf. III, 31, 6, et M. Ludwig fait de même pour le vers III, 31, 6. Cela revient à dire que l'un et l'autre confondent les sens des deux mots *akshara*, n., et *aksharā*, f. Ce n'est pas sur ce dernier point que je leur chercherai querelle. J'irai même plus loin qu'eux, en négligeant la différence d'accentuation que j'avais jusqu'ici passée sous silence, *akshára* et *áksharā*, différence purement accidentelle puisque, de l'aveu de tous, les deux mots ont le même sens étymologique « impérissable », ou plus exactement « qui ne s'écoule pas ». Je ne puis voir en effet aux vers I, 34, 4; VII, 1, 14, dans la forme *akshárā*, qu'un singulier féminin, et non un pluriel neutre.

Les deux mots ont d'ailleurs une seule et même signification, sauf peut-être les nuances de « syllabe » ou « mot » et de « parole », sur lesquelles je crois inutile d'insister actuellement. Pour l'« unité de temps », I, 164, 24, il me suffira d'opposer M. Roth et M. Grassmann à M. Ludwig; pour l'*āksharā* « torrent », III, 31, 6¹; VII, 36, 7, M. Roth et M. Grassmann lexicographe à M. Grassmann traducteur. La prétendue « eau » qui coule de la vache mythique, au vers 42 de l'hymne I, 164, peut bien être la « syllabe », puisque cette vache à un, deux, quatre, huit et neuf pieds (métriques), reçoit elle-même l'épithète *sahásrāksharā* que tout le monde, M. Grassmann lui-même dans sa traduction, traduit « aux mille syllabes », *ibid.*, 41. Quand un autre hymne également plein d'énigmes et de spéculations sur la parole sacrée, III, 55, débute (au vers 1) en nous annonçant qu'aux jours anciens le grand *akshāra* est né dans le séjour de la vache, il est difficile de comprendre pourquoi cet *akshāra* devrait être la « lumière », plutôt que la syllabe ou le mot, *le verbe*. Il n'est question aux vers I, 34, 4 et VII, 1, 14, ni d'« eaux » ni de « biens donnés par les dieux », ni d'« offrandes » : le mot *akshārā* y est, comme je l'ai dit déjà, un singulier féminin désignant la parole sacrée².

¹ Sur ce vers, voir aussi *Religion védique*, II, p. 314 et 316.

² On prie les Acvins de prodiguer leurs biensfaits comme la parole sacrée elle-même, source de tous les biens; on vante le feu « dans lequel se réunissent », c'est-à-dire qui donne à la fois, un cheval, un fils et la parole sacrée, qui inspire la prière : l'épithète *sahásrapāthās*

J'ai gardé le « ciel » pour la fin. M. Grassmann n'a conservé ce sens dans sa traduction que pour le vers VI, 16, 35. Ce vers, qui célèbre Agni, a eu du malheur. Il débute par ces paroles textuelles : « Père de son père dans le ventre de sa mère ». Là-dessus, grand émoi ! M. Ludwig traduit : « Dans le sein de sa mère (et) de son père, lui, le père, etc. » Le sein, lisez *la matrice, gárbha*, de la mère *et du père*, est paraît-il moins choquant. M. Grassmann, cette fois, n'a pas reculé devant une moitié du paradoxe, puisqu'il traduit bravement « *des Vaters Vater* », à moins pourtant qu'il n'entende dire seulement *et vaguement* « *père du père* »; en tout cas il en a supprimé l'autre moitié en rattachant, par hyperbole, « dans le ventre de sa mère » au participe « brillant » du pāda suivant. Il est cependant hors de doute que le poète a voulu dire : « Lui, qui étant encore dans le ventre de sa mère, est le père de son père. » Le paradoxe n'est pas plus fort que celui du vers IV, 27, 1 : « *Étant encore dans la matrice, je savais déjà comment tous les dieux sont nés* », puisque d'après le vers I, 164, 16, celui qui connaîtrait les mystères serait *le père de son père*, et que « connaître la naissance de ses parents », par exemple, est la merveille des merveilles, X, 32, 3. Il sort du choc de tous ces textes des éclairs qui crèvent les yeux, ce qui n'empêche pas qu'il y ait toujours des yeux qui les nient. Passons ! Après un paradoxe de cette force, il ne coûte pas beaucoup

se rapporte évidemment à *aksharā* et rappelle l'*áksharā sahasrī*, VII, 15, 9, ainsi que la vache *sahásrāksharā*, I, 164, 41.

plus d'admettre que le poète a dit d'Agni qu'il brille, non « dans le ciel », mais « dans la syllabe », c'est-à-dire dans la parole sacrée, mère d'Agni comme de tous les dieux.

ágra.

N'a chez M. Roth et chez M. Grassmann que des acceptations faciles à déduire les unes des autres. Je ferai seulement remarquer que le sens de « meilleure partie » d'une chose pourrait être avantageusement remplacé par celui de « première partie, prémices ». L'expression *ágram mádhvas*, ou *mádhūnām*, en particulier, a son commentaire dans le Rig-Veda même, au vers IV, 46, 1 : « Bois les prémices des liqueurs . . . , car c'est toi *qui bois le premier.* » Les composés *agre-pā*, et *agrādvan*, « qui boit » et « qui mange le premier », viennent encore confirmer cette interprétation. De même l'aurore, arrivant la première, a pour sa part les prémices de tous les biens, I, 123, 4¹.

agrabhaná.

Épithète de la mer céleste où Bhujyu était plongé, I, 116, 5, signifiant, non pas « qu'on ne peut saisir », comme l'entend M. Roth, mais « où il n'y a rien qu'on puisse saisir (pour s'y appuyer) »; à peu près synonyme des épithètes *anārambhaná*, *anāsthāná*,

¹ Le sens, ou plutôt l'acception « côté de devant », proposée sous forme dubitative pour les vers IV, 5, 7 et 8, ne me paraît pas heureuse. Voir *Religion védique*, II, p. 77 et suiv.

qui l'accompagnent dans le même vers : ici du reste je suis d'accord avec M. Grassmann.

ághoracakshus.

Pour ce mot, c'est M. Roth qui donne l'interprétation exacte et précise. Il signifie, non pas vaguement « dont l'œil n'a pas un regard terrifiant », mais « dont l'œil ne porte pas malheur », en français « qui n'a pas le mauvais œil ».

áñkasá.

Ne se rencontre qu'au vers IV, 40, 3. Le sens de « côté, flanc », imaginé par M. Roth et adopté par M. Grassmann, est inutile ; le mot a, selon toute vraisemblance, le même sens que *áñkas* au vers suivant, et désigne la « courbure », c'est-à-dire la voûte céleste que parcourt le cheval mythique Dadhikrāvan.

áṅga.

Deux sens à supprimer chez M. Grassmann, celui de « membre d'une corporation », et celui de « *penis* » insuffisamment justifié pour le Rig-Veda. Il n'est pas dit au vers X, 109, 5 que le Brahmacārin devient « un membre de la corporation des dieux ». Ce n'est pas là le style des Rishis : ils en ont un autre qui ne vaut peut-être pas mieux, mais qui est le leur et qu'il faut leur laisser. L'auteur du vers en question a dit que le Brahmacārin devenait « le membre unique des dieux », c'est-à-dire réunissait dans sa personne toutes

les énergies divines. Tant pis pour ceux à qui cette théosophie déplaît : ce n'est pas moi qui l'ai mise dans le Rig-Veda ; je me borne à l'y constater. Les incrédules peuvent d'ailleurs se reporter à l'éloge du Brahmācārin dans l'*Atharva-Veda*, XI, 5 : il est tout entier dans le même ton que notre vers. Quant au sens de *penis*, je ne le crois pas nécessaire au vers X, 85, 30 : c'est le corps même, la personne entière de l'époux qui est enveloppée dans le « vêtement de l'épouse » quand le corps de celle-ci perd sa beauté, c'est-à-dire quand elle devient grosse : l'idée que l'époux *renaît*, à la lettre, dans le sein de l'épouse qu'il a rendue mère, est essentiellement indienne. Il ne me paraît pas impossible que le mot *āṅga*, au singulier collectif, désigne ici le corps, comme il le désigne en effet en sanscrit classique.

1 *ajá*.

Ce prétendu homonyme de *ajá* « bouc » et de *ajá* « non-né », que M. Roth et M. Grassmann rattachent à la racine *aj* « pousser », et par lequel ils expliquent le nom du dieu Aja Ekapād, est à supprimer. Aja Ekapād est « le non-né qui n'a qu'un pied », c'est-à-dire « qu'un séjour unique, le monde invisible ». V. *Religion védique*, III, p. 21 et suiv.

ajakāvā.

Le mot, employé seulement au vers VII, 50, 1, est obscur assurément. Mais où va-t-on prendre le

sens de « scorpion » qn'on lui attribue ? N'est-il pas tout simplement un dérivé de *ajakā* « maladie de l'œil », de même sens que le primitif¹ ? Il s'opposerait ainsi très bien au « mal de pied » dont il est question ensuite. On pourrait même se demander si l'épithète *durdriçīka* ne signifie pas « qui empêche de voir » : mais ce n'est pas moi qui entrerai dans cette voie dangereuse. Je ne veux pas imiter mes adversaires en déterminant le sens d'un mot par un seul passage ; quoique *durdriçīka* ne se retrouve pas ailleurs, le rapprochement des emplois de *sudriçīka*, par exemple, ne permet guère de lui donner d'autre sens que « laid à voir », épithète qui, du reste, convient parfaitement, sinon exclusivement, à une maladie de l'œil.

añj.

Cette racine conjuguée, soit seule, soit avec diverses préfixes autres que *vi*, signifie « oindre, enduire », au propre et au figuré. Elle ne prend jamais, selon moi, le sens vague d'« orner », ni surtout d'« honorer ».

Ainsi, c'est au propre qu'Agni, le feu du sacrifice, est « oint » de beurre, de ce beurre qu'on appelle précisément *ājya*, X, 88, 4, ou plus généralement de l'offrande, et l'assimilation fréquente de l'offrande et de la prière² explique parfaitement les passages qui représentent Agni oint « de paroles », VI, 5, 6,

¹ Sāyaṇa part aussi du mot *ajakā*, mais son interprétation est un peu différente.

² *Religion védique*, index II, sous le mot *offrande*.

« d'hommage », VI, 11, 4, « d'un hymne dans le mètre Gāyatrī, I, 188, 11.

Que des formules analogues soient appliquées à des dieux autres qu'Agni, *añj* n'y changera pas non plus de sens : mais, par une figure d'un autre genre, une expression qui ne convenait proprement qu'à l'épanchement d'un liquide sur le feu même du sacrifice, aura été étendue à un acte d'offrande dont le feu n'est que l'instrument. M. Roth et M. Grassmann eux-mêmes sont bien obligés de garder le sens d'« oindre » ou d'« arroser » dans un passage où il est dit qu'Indra est « arrosé », plus exactement « oint » de gouttes de liqueur, III, 40, 6. Pourquoi le changer dans les autres en celui d'« honorer » ? Les Rishis n'insistent-ils pas à l'occasion sur la figure, par exemple au vers VI, 69, 3, qui nomme expressément les « onguents » des prières servant à « oindre » Indra et Vishnu ?

Pour le mélange du lait au Soma, M. Roth admet la figure de l'« onction », et en effet ce rite correspond à peu près dans la mythologie liturgique à l'épanchement du beurre sur le feu sacré¹. Mais adopter, comme le fait M. Grassmann, le sens de « rendre doux », c'est effacer complètement l'image. Cependant l'équivalence des trois séries de formules est directement prouvée par la triple application à Agni, V, 1, 3; 3, 2, aux dieux en général, I, 151, 8, et à Soma, IX, 103, 2 et *passim*, de la figure paradoxale

¹ *Religion védique*, index II, sous le mot *offrande*.

« oindre de vaches ». Les vaches sont le beurre, l'offrande quelconque, le lait, les eaux, IX, 97, 57, ou les prières¹. Ici encore, du reste, le poète insiste à l'occasion sur la figure : Soma coule, oint « d'onguents » qui sont des vaches, IX, 50, 5.

Cette figure de l'onction est en somme analogue à celle du « vêtement », si souvent appliquée à Soma « se revêtant de vaches » ou de « chants »², et aux dieux en général « se revêtant des prières »³, et on dit d'Agni indifféremment qu'il est oint de beurre, et qu'il a pour vêtement le beurre, III, 17, 1.

Les prières elles-mêmes sont, non pas vaguement « préparées », mais « ointes » pour les dieux, I, 64, 1; V, 54, 1, cf. X, 100, 10, et les Rishis nous disent en quoi consiste cette onction : l'hymne est « oint avec la cuiller », I, 61, 5, et par conséquent est oint de l'offrande ou, selon l'expression du vers VIII, 20, 8, est « oint de vaches ». Ici encore le parallélisme subsiste avec la figure du vêtement : la prière, en effet, doit plaire aux dieux comme une épouse « aux beaux vêtements », X, 91, 13. Les rapprochements se pressent et témoignent de la conservation du sens primitif, du vif sentiment de la figure. Effacer cette figure et tant d'autres, c'est ôter au style des Rishis l'un de ses caractères essentiels.

Ceux qui seraient peu sensibles à cet inconvénient

¹ Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 127 et suiv.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 114.

nient le seront peut-être davantage à un défaut assurément plus grave, celui de méconnaître des allusions évidentes à des rites, à des pratiques positives. Ainsi, il n'est pas dit vaguement au vers III, 38, 3, que les anciens sages ont « préparé, armé les deux mondes pour la domination », mais qu'ils les ont « oints pour régner » : c'est la cérémonie du sacre, décrite par exemple dans l'Aitareya-Brāhmaṇa, VIII, 5 et suiv. La prière des nouveaux époux, au vers X, 85, 43, ne signifie pas vaguement « qu'Aryaman nous prépare à... » mais, « qu'il nous oigne pour atteindre un âge avancé » : c'est la cérémonie de la consécration nuptiale¹.

Voici enfin des sens purement imaginaires. La racine *añj* avec *sám* ne signifie pas « unir ». Au vers X, 85, 47, il est dit, par une nouvelle allusion à la consécration nuptiale : « Que tous les dieux, que les eaux² oignent nos cœurs ! » Au vers IX, 34, 4, Soma est, non pas « uni à des formes », mais « enduit de formes », comme ailleurs les deux mondes sont « revêtus de formes », I, 160, 2, cf. VII, 97, 6 ; nous constatons une fois de plus le parallélisme des deux images de l'enduit et du vêtement. C'est ainsi encore que Tvashtar a « enduit », c'est-à-dire revêtu « tous les animaux de leurs formes », I, 188, 9. L'aurore aussi est « enduite de formes brillantes », comme la nuit de formes noires, I, 62, 8 ; elle « s'enduit de son

¹ Voir par exemple *Indische Studien*, V, p. 340-342, et cf. X, 68, 2.

² *Ibid.*, p. 342. Le verbe *sám añjantu* est là pour les eaux, comme dans la seconde moitié de la strophe *sám dadhātu* est appelé par *dhātā*.

éclat», comme le dit le vers I, 92, 1, où M. Roth introduit inutilement le sens de «faire paraître». Enfin, pour le vers X, 110, 10 (comme pour le vers I, 92, 1 d'ailleurs), M. Grassmann corrige M. Roth : les chemins des dieux sont «oint» de l'offrande, et il faut sans doute interpréter de même le vers VII, 44, 5.

M. Grassmann entend, comme M. Roth, ce dernier passage en ce sens que le chemin est «rendu lisse, glissant». Mais n'est-il pas dit expressément au vers X, 110, 2, que Tanūnapāt «oint les chemins de la loi *d'un doux liquide*», c'est-à-dire, en somme, rend le sacrifice agréable aux dieux, cf. I, 13, 2; 142, 2; 188, 2; III, 4, 2, et *passim*?

Le sens de «dévorer» me paraît aussi purement arbitraire. Agni «oint les plantes», X, 45, 4, comme il «oint les deux mondes» dans sa course, X, 80, 1, c'est-à-dire qu'il les fait briller. Le démon mangeur d'hommes est «oint», c'est-à-dire souillé de chair sanglante, X, 87, 16¹.

Il est inutile, pour expliquer le vers I, 161, 4, de donner à la racine *añj* accompagnée du préfixe *ni* le sens de «se cacher». Qu'on se rappelle seulement le taureau qui «se revêt des femmes célestes», V, 43, 13, c'est-à-dire des nuées, comme Soma se revêt des

¹ Pour le vers X, 52, 3, M. Grassmann hésite lui-même, au moins dans son lexique, à introduire le sens de «dévorer». Il s'agit en réalité du Hotar Agni «oint par les dieux», cf. III, 19, 5. C'est sans doute encore à quelque onction analogue que fait allusion le vers X, 62, 1.

vaches. Tvashtar est « oint au milieu des femmes » : c'est toujours l'équivalence des figures de l'onction et du vêtement.

Quelques-unes de ces interprétations sont compliquées sans doute : mais elles se confirment toutes l'une l'autre. Celles de M. Roth et de M. Grassmann sont imaginées une à une pour esquiver les difficultés.

Avec le préfixe *vi*, la racine *āñj* prend dans le sanscrit classique le sens de « faire paraître, manifester », et elle n'en a pas d'autres : je ne vois pas de raison décisive pour lui en attribuer d'autres dans le Rig-Veda. On peut seulement y chercher le sens primitif, non pas de « oindre », mais au contraire de « débarbouiller », par exemple au vers X, 85, 21¹, cf. Vâl., 8, 4, selon la valeur ordinaire du préfixe *vi*. D'ailleurs, dire de l'Aurore, VII, 77, 3, des Maruts, VII, 56, 1; VIII, 7, 25, de Soma, IX, 71, 7, cf. 86, 43, qu'ils se manifestent²; c'est la même chose en somme que de dire qu'ils brillent. Les « enduits » éclatants qui recouvrent alors les Maruts, I, 64, 4; 87, 1, s'opposent aux enduits de la nuit, *aktū*³, dont ils se débarrassent, *vy àñjate*, ainsi que les aurores, VII, 79, 2. La nuit elle-même peut être « débarbouillée » en quelque sorte, X, 127, 7, par exemple par les étoiles, I, 87, 1. Le séjour qu'on souhaite

¹ Cf. l'opposition de *abhy-akta* et de *snāta*, dans Çakuntalâ, st. 129 de l'édition Pischel.

² Sur X, 86, 5, voir *Religion védique*, II, p. 270.

³ Voir plus haut ce mot, p. 5 et note 1.

aux morts est un séjour « manifesté » par la succession des jours et des nuits (et par le retour périodique des eaux), X, 14, 9, c'est-à-dire un séjour analogue à celui des vivants, et non enveloppé de ténèbres éternelles.

áñjas..

Ce mot qui, de l'aveu général, signifie proprement « onguent » ou « onction », I, 132, 2, et désigne par exemple, dans le composé *áñjaspā* « buvant l'*áñjas* », l'offrande considérée comme un onguent¹, soulève deux questions.

L'instrumental *áñjasā* est usité adverbialement dans la langue classique avec le sens de « immédiatement » ou « en droite ligne », et a déjà des emplois analogues dans le Rig-Veda, où d'ailleurs, ce que n'ont remarqué ni M. Roth, ni M. Grassmann, il paraît se construire de préférence avec un verbe signifiant « enseigner », I, 139, 4; VI, 54, 1, cf. X, 32, 7², probablement dans le sens de « nettement ». D'où vient cet usage ? On cite un passage où la racine *áñj* « oindre », construite avec un régime signifiant « chemin », exprimerait l'idée de « rendre glissant ». Mais j'ai montré plus haut³ qu'il avait un tout autre sens. Est-il même très vraisemblable en soi que l'idée de la rapidité ou de la facilité de la marche

¹ Voir plus haut, p. 14 et 15.

² J'ai eu tort (*Religion védique*, I, p. 137), de chercher dans la forme *áñjasinām* un génitif pluriel de *áñjasī* : c'est bien l'accusatif féminin singulier d'un dérivé *áñjasīna*, cf. Aitareya Brāhmaṇa, IV, 17.

³ P. 18.

ait été exprimée par l'image d'une « glissade » sur un chemin « onctueux » ? Si on graissait quelque chose, c'était plutôt le moyeu de la roue : le vers X, 156, 3 montre justement que les Āryas védiques connaissaient le vieux *oing* ou quelque chose d'approchant. *āñjasā* offrirait ainsi un parallélisme frappant avec *sukhā* : l'histoire de ce dernier mot montre comment un adjectif signifiant « dont le moyeu tourne bien » a pu prendre le sens général d'« aisé, heureux », et adverbialement de « facilement, heureusement ». Cependant, pour *āñjasā*, je crois qu'il faut faire entrer aussi en ligne de compte les formules liturgiques. Au vers X, 73, 7, on peut presque saisir le passage de l'idée d'« onction » des véhicules¹ dirigés vers les dieux, c'est-à-dire des sacrifices, à celle de course facile et rapide.

L'autre question porte sur deux passages où la forme *āñjas* serait un accusatif adverbial de même sens que *āñjasā*. Des deux, il en est un, I, 190, 2, où M. Grassmann lui-même abandonne ce sens dans sa traduction (pour en admettre un plus arbitraire encore). M. Ludwig l'y maintient, mais sans pouvoir arriver, ni dans sa traduction, ni dans son commentaire, à une interprétation satisfaisante. Le fait est que

¹ *yāna*. Ce mot n'a pas le sens de « chemin », et ses emplois védiques s'expliquent parfaitement par le sens classique de « véhicule » ; tout au plus pourrait-on y ajouter le sens, également classique, de « marche, voyage ». S'il se construit parallèlement à un mot signifiant « chemin », il ne se confond cependant pas avec lui pour le sens : la leçon *ajāyāna* (Atharva-Veda, XVIII, 2, 53), que M. Roth a tort, selon moi, de rejeter, paraît décisive.

le vers est passablement mystique et panthéiste. Brihaspati y est, comme au vers X, 98, 1, identifié à d'autres personnages divins, à Vibhvan, à Mātariçvan. On dit en même temps de lui qu'il est l'« espace » comme on dit ailleurs qu'il enveloppe tous les êtres, II, 24, 11, et à ce mot « espace », *vārāñsi*, est joint le mot *āñjas*: pourquoi ce mot ne désignerait-il pas l'« enduit » des eaux, comme *aktú* au vers II, 30, 1, c'est-à-dire la mer céleste? Du même coup serait expliqué le vers I, 32, 2, où notre mot est rapproché de *samudrá* « la mer » : les eaux délivrées par Indra sont descendues dans la mer, dans l'enduit (des eaux) qui couvrent le ciel, c'est-à-dire en somme dans les nuages. Ces solutions ne s'imposent certainement pas : mais je crois avoir montré tout au moins qu'il y a là une question à résoudre.

āñji.

Encore un mot signifiant « onguent ». Il désigne, soit l'enduit brillant dont se décorent l'aurore et les Maruts, soit, en vertu des figures précédemment étudiées¹, l'offrande ou même la prière. Mais il n'est jamais adjetif.

Les vers I, 36, 13, et V, 52, 15, où M. Grassmann a répété après M. Roth qu'il s'appliquait aux prêtres² préparant l'offrande ou la versant dans le

¹ P. 14 et suiv.

² Il ne s'agit même pas de prêtres au vers V, 52, 15, mais de *sūri*, c'est-à-dire de patrons, d'hommes riches faisant célébrer le sacrifice à leur profit.

feu¹, présentent tout simplement la construction si fréquente de deux substantifs à l'Instrumental, désignant, l'un la personne agent intermédiaire, l'autre la chose instrument de l'action. La formule « Nous appelons Agni avec les *onguents*, avec les prêtres² », I, 36, 13, équivaut à « Nous t'invoquons avec les prières, avec les prêtres », I, 127, 2; VIII, 46, 3. Il est vrai que dans cette seconde formule, M. Grassmann, renonçant à faire un adjectif du mot désignant la prière, qui est ici *mánman*, en fait un du mot qui désigne les prêtres, *vipra*, et lui donne le sens d'« inspiré » en le rapportant à la prière. Ce rapprochement permet de juger une méthode qui consiste à imaginer un expédient nouveau pour chaque cas particulier..

Ajoutons que le mot *añjī*, substantif et rien que substantif, n'est pas à volonté masculin, féminin et neutre, comme le disent et M. Roth et M. Grassmann. Il n'est du moins jamais féminin : au vers X, 95, 6, c'est encore une construction parallèle de deux substantifs qui a fait attribuer ce genre au pluriel *añjáyas*, comme si le mot féminin *arunáyas* qui le suit devait être nécessairement un adjectif qui s'y rapporte. Quant au neutre et au masculin, ils paraissent être à peu près répartis entre le singulier et le pluriel³.

¹ C'est par le composé *vrishad-añjī* « versant l'onguent », VIII, 20, 9, que cette idée est exprimée.

² Les deux mots sont même séparés par la césure entre le 3^e et le 4^e pāda.

³ Cependant on trouve le masculin singulier au vers XXIII, 21

ánu.

Adjectif signifiant « tout petit », mais qui n'est employé dans le Rig-Veda qu'au féminin *áñvī* pris substantivement. *áñvī*, selon M. Roth et M. Grassmann¹, désignerait les doigts, en tant que fins, délicats. Mais dans tous les passages où on le rencontre, il s'agit de la préparation du Soma. Or M. Roth et M. Grassmann enseignent eux-mêmes qu'un mot dérivé de *ánu*, *áñva*, désigne le tamis servant à purifier le Soma, avec ses « petits » intervalles par lesquels passe le liquide, et ce sens paraît en effet bien établi². N'est-il pas naturel d'attribuer le même sens au mot *áñvī*? Les Somas sont purifiés par les *áñvī*, I, 3, 4 : pas de difficulté. Le Soma coule par la double opération de l'*áñvī* et de la prière, IX, 15, 1; 26, 1, cf. 14, 6 : pas davantage. Reste le vers IX, 1, 7, qui mentionne expressément les dix sœurs, c'est-à-dire les dix doigts; mais pourquoi les *áñvī* ne désigneraient-elles pas parallèlement les trous du tamis, qui, ainsi que les doigts, reçoivent, *gribhnánti*, le Soma? Rien de plus fréquent que les constructions

de la Vájasaneyi-Samhitá, où le mot *añjí* me paraît pouvoir garder son sens ordinaire d'onction : bien entendu, il s'agit de l'onction dont il est aussi question au vers X, 31, 10 du Rig-Veda.

¹ Qui ont ici pour eux l'autorité (?) du Naighaṇṭuka : mais le même livre ne donne-t-il pas le sens de doigt à *dhīti*?

² Particulièrement par les expressions *áty áñvāni meshyāḥ*, *tiró áñvāni meshyāḥ*, où *meshyāḥ* est d'ailleurs, non un génitif singulier comme le croit M. Grassmann, mais un accusatif pluriel construit parallèlement à *áñvāni*, cf. IX, 8, 5.

de ce genre. Maintenant, si l'on demande pourquoi le mot *ānvī* désignant le tamis de laine est féminin, il suffira de rappeler la figure qui le représente le plus fréquemment, c'est-à-dire « la brebis », *āvi, meshī*.

ātathā.

Je doute fort de l'existence de ce mot bizarre que M. Roth, et après lui M. Grassmann, supposent formé de *a* privatif et de *tāthā* « ainsi, oui » dans le sens de « qui ne dit pas oui, qui refuse ». Le prétendu nominatif *atathās*¹, I, 82, 1, me paraît être plutôt une 2^e personne du sing. moy. de *at*, à l'imparfait, ou plus exactement au subjonctif impropre, et cette interprétation s'accorde beaucoup mieux avec l'emploi de la négation prohibitive *mā*. La racine *at* signifie « aller, voyager ». On dit à Indra « ne voyage pas », c'est-à-dire « arrête-toi ici ».

ātappa-tanū.

« Dont le corps n'a pas été cuit. » Désigne le mort qui n'a pas été brûlé (*Religion védique*, I, p. 79 et 193). M. Roth et M. Grassmann expliquent ici le mot corps, *Körper*, par le mot « *Masse* », pour aboutir au sens vague de « quelque chose de cru ». Ils me paraissent s'être complètement mépris tous les deux sur le sens de ce passage.

¹ La forme, si l'on s'en tient au texte de la *Samhitā*, peut très bien être prise sans accent (*mātathā iva*) : l'accent aurait été introduit abusivement dans le texte *pada*.

atasá.

Ce mot, d'origine inconnue, est-il bien un nom commun signifiant « broussailles » ? Ne serait-ce pas plutôt, comme le mot *atasī* dans le sanscrit classique, un nom propre de plante ou d'arbre ?

atasāyya.

Signifie bien « qui doit être imploré », mais vient du mot suivant, plutôt que d'un hypothétique *atasa*, qui aurait signifié « celui qui voyage autour » : la dérivation du sens serait difficile à comprendre.

atasī.

Ce thème, ou plutôt sans doute *atasī* (on n'a que le génitif pluriel *atasinām*, VIII, 3, 13), signifie, non pas « mendiant », proprement « errant », comme le supposent M. Roth et M. Grassmann, mais comme l'a déjà reconnu M. Ludwig, « prière », proprement sans doute « voyageuse, messagère¹ ». C'est de ce mot que dérive le précédent.

āti.

Cette particule n'a dans le dictionnaire de M. Grassmann, comme dans celui de M. Roth, que des acceptations faciles à déduire les unes des autres : mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit réellement usitée dans toutes ces acceptations. Je crois que l'usage ad-

¹ *Religion védique*, I, p. 290.

verbial dans le sens de « extrêmement, très » est à retrancher pour le Rig-Veda¹.

Même observation pour le sens de « à travers (en parlant du temps), pendant », X, 77, 2 : les Maruts se fardent et prennent leur plus belle forme, non « pendant beaucoup de nuits », mais « au delà, au sortir de beaucoup de nuits », cf. VIII, 26, 3. Il sera prudent aussi de réservier le sens de « outre » jusqu'au jour où quelqu'un aura compris le vers Vâl., 8, 3, pour lequel il a été supposé sans grand profit². M. Grassmann a rejeté très justement la construction de *āti* avec le génitif supposée par M. Roth.

¹ M. Roth ne l'avait proposé que pour le vers II, 28, 1 ; mais *āti* y semble plutôt construit avec le verbe qu'il faut de toute façon sous-entendre : « le dieu qui dépasse (tous les autres sacrificeurs) pour le sacrifice. » L'hypothèse du sens adverbial est encore moins nécessaire pour les quatre autres passages que M. Grassmann a ajoutés à celui-là : aux vers I, 143, 3 ; X, 11, 7 et 86, 2, *āti* se construit tout naturellement comme préfixe avec le verbe (dans le dernier « dépasser » c'est-à-dire « négliger »); le vers VIII, 46, 16 n'est pas très clair, mais le plus probable est que *āti* y est préposition et gouverne *kripayatás* (V. ce mot).

² En revanche, un lexicographe attentif, comme M. Grassmann, à relever les moindres nuances de sens, n'aurait pas dû confondre les passages où Soma est représenté coulant *à travers* le tamis, IX, 2, 1; 97, 4, avec ceux où il est représenté « *triumphant* en coulant de l'ennemi et des embûches », IX, 66, 22; 106, 13. Il est vrai que dans le dernier cas, à l'exemple de M. Roth, il fait de *hváras* précisément le tamis; mais c'est là une de ces fantaisies qui me font parfois la partie trop belle, malgré l'appui qu'elles peuvent rencontrer accidentellement dans les interprétations, d'ailleurs divergentes, des commentateurs hindous. Au vers IX, 41, 2, il est évident que *su-vitásya* dépend de *manāmahe*, qui ne doit donc pas être réuni à *āti* dans le sens de « *hinüberstreben* » : « Nous demandons la prospérité *au delà des liens*, en échappant aux liens. »

ātithi.

Ce mot signifie « hôte » : voilà qui est incontestable. Il vient de la racine *at*, dans le sens de « voyageur » : c'est encore au moins très probable. Ce qui est une chimère, c'est de prétendre, comme M. Grassmann, retrouver la valeur étymologique du mot au vers V, 50, 3. De ce qu'il y est construit parallèlement au mot *nṛi* « homme », il ne suit pas qu'il soit adjectif : il y a simplement apposition. Remarquons en passant que les hôtes dont il s'agit là, *et qu'on demande aux dieux*, sont les prêtres (cf. l'hymne I, 125, et le terme *adma-sád*). Il n'y a pas non plus à chercher, comme le croit M. Grassmann, une confirmation de l'étymologie, très vraisemblable je le répète, de *ātithi*, dans le mot suivant.

atithin.

Ce mot, employé une seule fois, au féminin *ati-thinī*, comme épithète des vaches mythiques que Brihaspati a fait sortir des montagnes célestes, X, 68, 3, ne doit pas signifier simplement « voyageur, voyageuse ». Je crois plutôt qu'il a le même sens que *ātithi* : mais je réserve la question pour l'article auquel donnera lieu une autre épithète qui l'accompagne, *sādhvaryā*.

ati-yājā.

Le sens de « très pieux » semblerait un *lapsus* de M. Roth, s'il n'était reproduit dans le dictionnaire

abrégé. M. Grassmann, après l'avoir accepté, s'est vu lui-même obligé de le remplacer dans sa traduction par le sens inverse de « faux sacrificateur ». M. Ludwig traduit « celui qui sacrifie outre mesure ». Il est certain tout au moins que le mot a un sens défavorable. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il désigne le sacrificiant, mais bien le sacrifice, selon le sens du mot *yāja* dans les autres composés où il figure : la formule « le prêtre du sacrifice », VI, 52, 1, est au moins aussi satisfaisante que « le prêtre du sacrificiant ». Reste à savoir en quoi ce sacrifice est mauvais. M. Ludwig a dans son commentaire une savante note sur le danger des offrandes excessives, et il y a bien des chances pour que notre mot signifie en effet « sacrifice excessif ».

ātūrta-panthā.

Épithète d'Aryaman aux vers V, 42, 1; X, 64, 5. Elle signifie bien « dont les chemins ne sont pas dépassés » : on pourrait seulement ajouter que ces chemins sont des *sacrifices*, les chemins qui vont chez les dieux. Aryaman reçoit précisément dans ces deux passages les épithètes *pāñcahotri*, *saptahotri*, signifiant (cf. Sarasvatī *saptásvasri*, VI, 61, 10) « le premier des cinq » ou « des sept sacrificateurs ».

ā-trishita.

Je ne pense pas que ce mot ait un sens différent de *ā-trishnaj* « non altéré ». Peu importe que les deux épithètes soient données ensemble aux pierres du pres-

soir, X, 94, 11 ; dans le même vers ces pierres sont appelées « immortelles » et « qui ne vieillissent pas ». La redondance est ordinaire dans les hymnes. Les pierres du pressoir n'ont pas soif, parce qu'elles boivent le Soma, cf. *ibid.*, 8. S'il fallait absolument donner à l'une des deux épithètes le sens moral de « non avides », je serais fort embarrassé pour choisir entre les deux.

á-trishyat.

A encore le même sens : il est bien possible que les objets auxquels cette épithète est appliquée, I, 71, 3, soient toujours les pierres du pressoir.

átkā.

J'ai déjà soutenu (*Religion védique* II, p. 305-306 et *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 122) que ce mot n'avait pas d'autre sens que « vêtement », qu'il ne signifiait pas « éclair », comme on l'a admis pour un passage unique; il est possible d'ailleurs qu'au vers VI, 33, 3, *átkair* soit une faute pour *arkair*, mais dans le sens d'« hymnes » et non d'« éclairs ».

átya.

M. Roth admet que ce mot, signifiant étymologiquement « coureur » (de *at*), désigne le cheval. M. Grassmann, dominé par les préoccupations étymologiques, veut retrouver le sens primitif en divers passages. Si le mot est appliqué à Agni ou à quelque

autre dieu, I, 149, 3; 180, 2; III, 7, 9; V, 44, 3, il n'aura plus que le sens de « coureur ». Mais quel est le dieu védique qui n'a pas été représenté sous la figure d'un cheval ? Est-il une représentation plus fréquente pour Agni en particulier, dont il s'agit dans trois de ces passages, et peut-être dans tous les quatre ? Ce n'est pas tout. Si le mot *ātya* est construit avec un autre mot signifiant aussi « cheval », comme *sápti*, X, 6, 2; III, 22, 1, M. Grassmann n'en fera plus qu'une épithète de celui-là, sauf à faire de *sápti* à son tour une épithète, quand il sera construit avec *ācva*, VI, 59, 3 : tout cela pour ne pas reconnaître le fait si ordinaire dans le Rig-Veda de deux synonymes en apposition¹. Concluons : le mot *ātya* signifie « cheval » et n'a pas d'autre emploi.

ātri.

Le sens étymologique est « dévorant » : rien de mieux. Mais le mot est dans le Rig-Veda le nom propre d'un ancien chante, du chef mythique d'une famille sacerdotale. Faut-il, pour un passage unique où il est appliqué à Agni, supposer avec M. Roth et M. Grassmann, qu'il a gardé son sens adjectif ? Mais

¹ Aux vers I, 52, 1 et III, 2, 3; II, 34, 3 et 13, M. Grassmann rapporte *ātya* à des mots dont il est complètement indépendant. Dans les deux premiers passages, *vāja* est le butin que le cheval doit conquérir; dans le troisième, le mot *ācva* est le terme auquel on compare, *ātya* le terme de comparaison; enfin, dans le dernier, *pājasā* est un instrumental de manière, tandis que *nimeghamānā ātyena*, appliqué aux Maruts, rappelle que ces dieux « font uriner le cheval céleste », cf. I, 64, 6, c'est-à-dire font tomber la pluie.

Agni reçoit bien d'autres noms qui sont également des noms de chefs de race, plus ou moins confondus avec lui (Voir *Religion védique*, I, p. 47-70 et *passim*). Réduit-on à un simple adjectif le nom d'Āngiras, par exemple, quand il est appliqué à Agni ? Pourquoi traiter autrement le mot *ātri* ?

ātharvan.

N'est également employé que comme nom d'un ancien prêtre et de sa race. Il n'y a pas l'ombre d'une raison pour en faire dans deux ou trois passages, avec M. Roth et M. Grassmann, un nom commun désignant le prêtre en général. Je renonce à discuter des interprétations aussi arbitraires.

atharvī.

M. Roth dit « percée d'une pointe (de flèche ou autre) », M. Ludwig¹ « armée d'une lance », et M. Grassmann « prêtresse » : on voit qu'il y a de la marge. Les deux premiers sens se rattachent à celui qui a été imaginé pour expliquer les mots obscurs *atharī*, *atharyū*, etc., que je passe sous silence sans garantir la signification qu'on leur a attribuée : c'est un échafaudage d'hypothèses. M. Grassmann dit « prêtresse », rattachant au moins notre mot à *ātharvan*. Personne n'a l'air de se douter que Viçpalā est un personnage mythique (*Religion védique*, II, p. 489). Je me contenterai de rapprocher l'appli-

¹ En reconnaissant dans son commentaire que le mot est obscur.

tion qui lui est faite du nom d'*atharvā*, de celle du nom d'*āṅgirastamā* « à l'aurore », VII, 75, 1; 79, 3.

a-dakshinā.

Ce mot, étant appliqué aux *Navagvas*, qui sont d'anciens prêtres, doit signifier, non pas « qui ne donnent pas », comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, mais « qui ne reçoivent pas la *dakshinā* ou salaire du sacrifice » : les *Navagvas* ont, sans salaire, d'une façon désintéressée, « trait les (montagnes) inébranlables », c'est-à-dire « en ont fait sortir les eaux ou la lumière », X, 61, 10.

ā-dabdhā.

« Qui ne peut être trompé, à qui on ne peut nuire par la tromperie ». Apparemment *Soma*, qui a mille yeux, IX, 60, 1 et 2, et qui voit tous les êtres, IX, 73, 8, a autant de titres qu'aucun autre dieu à l'épithète « infaillible ». M. Roth et M. Grassmann n'enseignent pas moins que ce mot, quand il est appliqué à *Soma*, signifie « clair, pur » : le lecteur appréciera. Il devrait aussi signifier, selon M. Roth, *integer*, ou, selon M. Grassmann, « sincère, pieux ». Comment cela ? Par le passage du sens passif au sens actif apparemment ? En réalité, dans les deux vers où M. Grassmann introduit ce nouveau sens, il s'applique, non à un homme, mais à un dieu : il y a eu erreur de construction¹.

¹ Dans l'un et dans l'autre, anacoluthe évidente. Au vers X, 87, 24, à *Agni*, le poète, après avoir dit « je l'excite », proprement « je

ā-dābhyā.

Signifie aussi « infaillible ». M. Grassmann a raison de soutenir contre M. Roth que cette épithète, appliquée à la lumière, ne signifie pas « pure »; mais c'est aussi s'éloigner du sens véritable que de traduire « indestructible ». La lumière peut très bien être appelée « infaillible », puisque le soleil, par exemple, est l'œil par lequel les dieux observent les actions des hommes.

1. *ā-diti.*

A supprimer. Il n'y a qu'un seul mot *ā-diti*. (Voir *Religion védique*, III, p. 97.)

2. *ā-diti.*

J'ai traité des emplois de ce mot dans ma *Religion védique*, III, p. 88-89, 97, 160-161. Mais il y a près de sept ans que cette partie de l'ouvrage est imprimée. En revenant aujourd'hui sur ma première étude, pour la rectifier sur certains points, je n'ai guère à me reprocher que d'avoir trop facilement accepté de mes devanciers des sens qui me paraissent aujourd'hui insuffisamment justifiés. En effet, le mot t'aiguise», puis «veille», et non «veille sur, protège», ajoute «par mes prières» et qualifie Agni d'«infaillible, *adabdhā*», en construisant cet adjectif, comme régime, non du second verbe, mais du premier. L'auteur du vers Vâl., 11, 3, après avoir dit «protégez l'homme pieux, Indra et Varuṇa», ajoute, en le recommandant particulièrement à Varuṇa: «celui de vous qui, infaillible, protège par sa sagesse». C'est faire une seconde violence au lexique que d'attribuer pour ce seul passage au verbe *abhi pāti* le sens de «aufmerksam achten».

désignant un personnage divin de forme assez indéfinie et d'origine abstraite, on a abusé de cette situation pour le prendre tour à tour dans toutes les acceptations imaginables.

En dehors de ses emplois comme nom d'une déesse mère des *Ādityas*, M. Roth, fidèlement suivi par M. Grassmann, suppose qu'il est, tantôt un adjectif signifiant : 1° « libre »; 2° « sans limites, infini »; 3° « sans fin, inépuisable »; tantôt un substantif abstrait signifiant : 1° « liberté, sécurité »; 2° « étendue sans limites »; tantôt un adjectif pris substantivement et désignant la vache, proprement « l'inépuisable », puis au figuré : 1° « l'épouse »; 2° « le lait ». Quant à la déesse elle représenterait l'étendue sans limites.

L'histoire du mot me paraît beaucoup moins compliquée. Il signifie d'abord « liberté », proprement « le fait de n'être pas lié » : ainsi on demande l'anéantissement des démons, des *Yātudhānas*, pour l'*āditi*, c'est-à-dire pour être libre, X, 87, 18. La liberté a été personnifiée en une déesse, comme divers autres biens également désignés par des noms abstraits, par exemple le « bien-être », *svasti*, qui figure précisément dans une énumération de personnages divins à côté d'*Aditi*, IV, 55, 3. Enfin différents êtres, passagèrement identifiés à cette déesse d'origine abstraite, en ont pris le nom. En somme, un seul sens primitif avec des applications diverses. Nulle valeur adjective à proprement parler¹ : tout au plus pour-

¹ C'est en cela surtout que j'ai à rectifier ma première étude.

rait-on supposer que par un passage du sens abstrait au sens concret dont il y a de nombreux exemples dans la langue védique, le mot «liberté» aurait pris le sens d'«être libre».

Maintenant, qu'est-ce que la «liberté», ou plus exactement l'«absence de liens»? C'est la forme du bien exactement opposée à une forme du mal désignée dans les hymnes, soit par le terme même de «lien», *pāça*, etc., soit par des mots tels que *āmhas* «angoisse»; c'est l'équivalent du «libre espace», *vārivas*, *urū*, *u lokā*. Et qu'est-ce que l'«angoisse» ou les «liens»? Dans l'ordre naturaliste, c'est, comme le mal en général, la nuit ou la sécheresse¹. Dans l'ordre moral, c'est le péché. L'«absence de liens» pourra donc être tour à tour le jour, la fertilité due aux eaux du ciel, l'espace même où s'épanchent la lumière et les eaux, et enfin l'innocence. Ainsi la formule «être rendu à la grande *āditi* pour voir le père et la mère», I, 24, 1 et 2, peut faire allusion, par opposition à l'«angoisse» de la nuit, au lever du jour qui rend visibles le ciel et la terre. Une autre formule «être sans péché pour l'*āditi*, pour avoir l'*āditi*²», V, 82, 6, nous montre mieux encore le rapport des idées de liberté et d'innocence, surtout au vers I, 24, 15, où il est question en même temps

¹ Les eaux sont, comme on sait, enveloppées, enlacées par le démon *Ahi Vṛitra*, dont le premier nom signifie «serpent», mais éveille la même idée que le mot *āmhas* «angoisse», tiré de la même racine.

² M. Grassmann donne à notre mot, pour cette formule si caractéristique, le sens vague de «bien-être impérissable».

des liens de Varuṇa, ces liens dont il enlace le pécheur¹.

La déesse Aditi pourra représenter également ces différents biens. C'est surtout comme personnifiant l'innocence qu'elle a pu devenir la mère des Ādityas, de Mitra et Varuṇa, dieux de la justice. Elle rend l'homme «sans péché», IV, 39, 3. On demande à être sans péché aux yeux² d'Aditi, IV, 12, 4. Les formules qui lui sont adressées font sans doute allusion au sens étymologique de son nom quand elles lui demandent l'espace, *urū*, IV, 25, 5, cf. V, 46, 6; VIII, 25, 10; 47, 9, la délivrance de l'angoisse, *āmhas*, VII, 40, 4; VIII, 18, 6; X, 36, 3, ou qu'elles comparent à un prisonnier enchaîné celui qu'Aditi doit rendre libre, VIII, 56, 14 et 18.

Dans l'ordre naturaliste, elle donne la lumière, VII, 82, 10³, et cette déesse «brillante», I, 136, 3, a pour face ou pour manifestation l'aurore, I, 113, 19.

Plus généralement, elle est, comme *Priṣni* par exemple, une des formes innombrables de la vache céleste. Ainsi s'expliquent ces expressions : «le lait d'Aditi», IX, 96, 15; X, 11, 1, d'où M. Roth et M. Grassmann induisent fort inutilement pour *āditi* le sens de «vache»⁴, proprement disent-ils «l'inépu-

¹ *Religion védique*, III, p. 157.

² Pour l'emploi du génitif, cf. tout particulièrement Atharva-Veda, VII, 34, 1.

³ M. Grassmann fait ici fort inutilement d'*āditi* une épithète de Savitar.

⁴ Il n'y a aucune raison d'introduire le sens de «vache» aux vers

sable»; «la vache Aditi», où ils font de notre mot une simple épithète «inépuisable», sans tenir compte de la mention des Ādityas, VIII, 90, 15, de Mitra et Varuṇa, I, 153, 3, cf. VI, 67, 4, dans la même formule.

Du prétendu sens de «vache», M. Roth passe à celui de «lait»: on aurait désigné ainsi le lait auquel le Soma est mêlé¹. M. Grassmann va plus loin dans l'application de la méthode étymologique: selon lui, *āditi* désignerait directement le lait en tant que «inépuisable». La vérité est qu'il ne le désigne, ni directement, ni indirectement. L'expression *āditer upāsthas* signifie «le sein d'Aditi», rien de plus, rien de moins, dans les hymnes à Soma aussi bien qu'au vers VII, 88, 7, par exemple, ou au vers X, 5, 7², cf. 72, 4. Le Soma préparé «dans le sein d'Aditi», IX, 26, 1; 71, 5, cf. 74, 5; X, 70, 7, est le Soma céleste, cf. IX, 26, 3; 71, 1-4 et 9; 74, 1-4 et 6, à moins, ce qui reviendrait au même en somme, qu'un des ustensiles du sacrifice, par exemple la peau de vache sur laquelle on presse le Soma, ait reçu le nom de la mère céleste qu'elle représenterait sur la terre. On ne peut s'étonner qu'Aditi elle-même élève

IX, 69, 3; 74, 3, comme le fait encore M. Grassmann. Sur V, 31, 5, voir p. 39.

¹ Cette explication se ramènerait à celle que j'ai donnée moi-même des emplois analogues et *réels* du mot *gó* (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124 et suiv.); c'est la condamnation par M. Roth lui-même de celle qu'il a donnée sous le mot *gó*, et d'après laquelle *gó* désignerait le lait en tant que «produit de la vache».

² Ici aussi, M. Grassmann propose le sens de lait!

la voix, de concert avec les pierres du pressoir, pour exciter Indra, V, 31, 5, puisqu'il est dit ailleurs de la mère d'Indra, plus ou moins complètement identifiée avec Aditi elle-même, qu'elle lui a versé le Soma¹:

Selon M. Roth, c'est également du prétendu sens de «vache» qu'on serait passé à celui d'«épouse», par exemple, au vers XI, 1, 1, de l'Atharva-Veda : en réalité l'épouse «qui désire des fils» reçoit le nom d'Aditi «mère de héros», *ibid.*, 11, comme une appellation de bon augure.

C'est par une imposition analogue du nom d'Aditi à différents êtres, divins ou humains, que s'expliquent tous les emplois du mot où on lui a attribué une valeur adjective. Ce qui prouve que dans l'expression *dyauर aditis*, V, 59, 8; X, 63, 3, cf. 2, le mot *aditi* n'est pas une épithète du ciel, c'est que le nom d'Aditi, au singulier, est pareillement donné au ciel et à la terre réunis en couple², IV, 55, 1; VII, 62, 4. N'est il pas dit au vers I, 89, 10 : «Aditi est le ciel, Aditi est l'atmosphère,» etc.? Remarquons en passant que, pour ce vers, M. Grassmann donne au mot *aditi* le sens (substantif) d'«infini»³. Or le passage a incontestablement une portée pan-

¹ *Religion védique*, III, p. 104.

² Il est donné aussi à la terre seule, Atharva-Veda, VI, 120, 2.

³ Il en fait autant pour le vers I, 113, 19, où l'aurore est appelée «la face d'Aditi», et pour le vers X, 72, 4, où il a reculé devant le paradoxe si net et si védique : «Daksha est né d'Aditi; Aditi est née de Daksha». Nous reviendrons sur le vers V, 62, 8, à propos du mot *diti*.

théiste : mais de ce qu'Aditi y représenterait l'infini (il serait plus exact de dire le grand tout), il ne résulterait pas qu'elle dût perdre son nom.

On lit encore dans le même vers : « Elle est la mère, elle est le père, elle est le fils, elle est tous les dieux, elle est les cinq races, elle est ce qui est né, elle est ce qui doit naître. » Faut-il beaucoup s'étonner après cela que son nom soit donné à différents êtres, même mâles ? Priyñi d'ailleurs, que nous avons déjà rapprochée d'Aditi, n'est-elle pas tour à tour mâle et femelle¹ ?

Il n'est pas très facile de décider quel est l'Aditi mâle² des vers IV, 3, 8 ; X, 92, 14. En tout cas, les passages où cet Aditi est Agni concordent parfaitement avec la double identification d'Aditi au « fils », et d'Agni à Aditi, II, 1, 11. Sans doute l'hymne qui renferme la seconde est expressément panthéiste comme la formule où se rencontre la première, et on ne peut pas reconnaître le même caractère à tous les passages où Agni reçoit le nom d'Aditi. Mais dans presque tous³, on découvre facilement la raison de l'identification. Agni est appelé Aditi quand il donne l'innocence, I, 94, 15, comme Aditi elle-même, cf. Atharva-Veda, VII, 34, 1. Au vers IV, 1, 20, le même terme est destiné à former un jeu de mots avec *ātīthi*, et ce qui prouve qu'il y a bien la valeur

¹ *Religion védique*, II, p. 397-398.

² Au vers IV, 39, 3, il n'y a aucune raison de faire d'Aditi un personnage mâle : *sá* se rapporte au chantre.

³ Le seul passage indifférent est VIII, 19, 14.

d'un nom propre, c'est qu'au vers VII, 9, 3, où le même jeu de mots est répété, Agni reçoit en outre le nom de Mitra¹.

Soma est une autre forme du « fils », et il « devient » Aditi, VIII, 48, 2, cf. V, 44, 11, quand il écarte la colère céleste.

Reste, comme preuves réelles ou apparentes de la valeur adjective du mot *āditi*², le pluriel au vers VII, 52, 1 : « Ô Ādityas, puissions-nous être *āditayas* », et le dérivé *adititvā*, au vers VII, 51, 1. Comme on le voit, il s'agit de deux hymnes attribués à Vasishtha, qui se suivent immédiatement dans la collection : il y a beaucoup de chances pour qu'ils soient du même auteur, et les deux exemples peuvent être considérés comme n'en faisant qu'un. Au vers VII, 51, 1, le rapprochement de *adititvā* et de *anāgāstvā* montre que la « qualité d'*āditi* » est équivalente à l'« innocence ». Or la déesse Aditi est l'innocence personnifiée. Est-il impossible que le lyrisme d'un *rishi* ait été jusqu'à prendre son nom comme synonyme d'« innocent » ? Maintenant, dans quelle mesure le mot est-il ainsi passé du sens abstrait au sens concret ? Un seul exemple ne peut suffire pour le décider. Mais en tout cas, il me paraît plus prudent d'admettre une périlleuse dérivation de sens, que d'attribuer au mot *āditi* une valeur adjective primitive³.

¹ Cf. *Religion védique*, III, p. 135.

² Sur VII, 82, 10, voir p. 37, n. 3.

³ Au vers X, 100, 1, cité par M. Grassmann sous le n° 3 « qui ne cesse pas, éternel », le mot a évidemment son sens de substantif

á-dū.

Ce mot, supposé pour expliquer comme un nominatif pluriel la forme *áduvas*, est à remplacer par *á-duvas*, adverbe, « sans recevoir de dons ». Il n'existe pas de mot *dū*. Voyez *dúvas*.

á-deva.

Ne change pas de sens au vers VI, 22, 11, comme le croit M. Grassmann ; l'« impie », quand impie signifie « démon », s'oppose à un dieu, aussi bien qu'un « non-dieu ».

ádbhutainas.

Je ne crois pas que ce mot puisse signifier, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, « chez qui on ne peut remarquer aucune faute ». Il signifierait « dont les fautes sont mystérieuses », si faute il y avait. Mais *énas* désigne le « mal » en général, et particulièrement le mal fait aux hommes, soit par d'autres hommes, soit par les dieux mêmes¹, IV, 12, 5. Or les Maruts sont des dieux parfois terribles comme leur père Rudra, et les *Ādityas*, dieux mystérieux entre tous, lient comme ils délient : rien d'étonnant donc que les Maruts, V, 87, 7, et les *Ādityas*,

abstrait « la liberté » ; de ce que deux substantifs sont construits parallèlement, il ne suit pas que l'un d'eux doive de toute nécessité être transformé en adjectif. Sur le vers VII, 18, 8, voir *Religion védique*, II, p. 365.

¹ Cf. *Religion védique*, III, p. 152 et suiv.

VIII, 56, 7, reçoivent l'épithète « faisant du mal mystérieusement ».

adma-sád.

Signifie bien « convive ». On aurait pu seulement ajouter que ce titre est donné à Agni, VIII, 44, 29, cf. 43, 19, et aux prêtres, I, 124, 4; VII, 83, 7 (Voir *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 371), et équivaut à peu près à celui d'« hôte » également donné au prêtre divin et aux prêtres mortels (Voir plus haut *átithi*).

admasádya.

« Assistance au festin », c'est-à-dire « le fait d'être reçu comme hôte », et finalement « le fait d'officier comme prêtre », VIII, 43, 19. Voir *adma-sád*.

admasádvan.

Dérivé, dit M. Grassmann, de *adma-sád* dans le sens de « qui a des compagnons de table ». Non, mais composé de *ádman* et de *sádvan*, synonyme de *adma-sád*, et appliqué également à Agni, VI, 4, 4.

á-dyu.

Né signifie ni « sans tranchant », comme le voulait autrefois M. Roth, ni « non brûlant », comme l'entend M. Grassmann, dont M. Roth a admis depuis l'interprétation. En effet, *dyú* ne signifie ni « tranchant », ni « feu »: il signifie « jour », et *á-dyu* ne peut vouloir dire que « sans jour, plongé dans

les ténèbres ». On demande aux dieux de plonger dans les ténèbres l'incantation du méchant, VII, 34, 12, comme on leur demanderait d'y plonger le méchant lui-même, X, 89, 15 et *passim*.

ā-dri.

Je me déclare d'abord incapable de distinguer les cas où ce mot devrait, selon M. Grassmann, signifier simplement « rocher », de ceux où il signifie « montagne ». Mais voici qui est plus important : le sens de « pierre de jet » est à supprimer. M. Grassmann l'a lui-même abandonné dans sa traduction pour le vers I, 61, 7. L'hypothèse du même sens ne lui a pas été d'un grand secours pour une interprétation satisfaisante du vers I, 168, 6 : il y prend l'*instrumental* *ādrinā* dans le sens de *ādrīr iva* « comme une pierre de jet » (sic). Reste le vers I, 51, 3, le seul¹ pour lequel M. Roth ait imaginé ce sens de « pierre de jet ». Mais dans un passage où il est question des exploits mythologiques d'Indra, par exemple de l'ouverture de l'étable céleste en faveur des Aṅgiras, je ne vois pas pourquoi l'*ādri* que le dieu « fait danser » serait une pierre de jet, plutôt que la montagne « inébranlable » que lui seul peut « ébranler », III, 30, 4 et *passim*. Dès lors, il y a lieu de se demander si *ādri* a jamais eu d'autre sens propre que celui de « montagne », le seul qu'il ait en effet dans les textes classiques, et si ce n'est pas par

¹ Sur *adrival*, voir ci-après.

figure qu'il désigne sur la terre les pierres du pressoir comme il désigne le nuage dans le ciel. Pour moi, je n'hésite pas : les pierres d'où le Soma coule dans le sacrifice représentent les montagnes, c'est-à-dire en fin de compte les nuages d'où il coule sous sa forme céleste.

ádri-budhna.

Cette épithète du trésor céleste, X, 108, 7, signifie « qui est au fond de la montagne » plutôt que « solidement établi sur des rochers », comme le pensent M. Roth et M. Grassmann. C'est ce que prouverait au besoin l'application dans la *Vājasaneyi-Samhitā*, XIII, 42, de la même épithète au cheval céleste, fils du nuage.

adri-vat.

Employé seulement au vocatif *adriwas*, épithète d'Indra, et une fois de *Varuṇa*, une autre fois de *Soma*, ne peut signifier « armé d'une pierre de jet », si *ádri* n'a pas d'autre sens que « montagne »¹ : mais pourquoi les dieux, et en particulier Indra, ne recevraient-ils pas la qualification de « maître de la montagne » ? La conquête de la montagne céleste n'est-elle pas l'exploit le plus ordinaire d'Indra ? Le mot pourrait aussi signifier tout simplement « habitant de la montagne », c'est-à-dire « du ciel ».

¹ Voir ci-dessus p. 44.

a-drúh, a-druhvan.

Signifient proprement « qui ne trompe pas ». Voir *Religion védique*, III, p. 180-181.

a-dvishenyá.

N'est-il pas « qu'on ne doit pas haïr », plutôt que « non malveillant » ?

ádha.

Article bien étudié chez M. Grassmann. Parmi les emplois qu'il signale, je ne vois actuellement à supprimer que le n° 3, le mot *ádha* n'ayant, dans les passages cités, aucun rapport particulier avec la conjonction qui suit; le n° 5, que lui-même laisse sans exemple; le n° 9, *ádha* signifiant simplement « et »¹ (n°s 10 et 11) aux vers IV, 10, 2, et X, 6, 7; enfin la prétendue combinaison *ádha kim*, au vers IV, 5, 14, où ces deux particules sont même séparées par deux autres mots : M. Grassmann a d'ailleurs renoncé lui-même dans sa traduction au sens, voisin de celui du classique *atha kim*, qu'il lui avait attribué dans son dictionnaire.

adharāt, adharāttāt.

Signifient tous les deux, non pas « dessous », mais « de dessous » ou « du sud ».

¹ La chose est particulièrement évidente au vers X, 6, 7, où *ádha* est répété.

ádhi.

Le long article que M. Grassmann consacre à ce mot pourrait, dans l'intérêt de la clarté comme de l'exactitude, être considérablement réduit : *ádhi* se joint à l'accusatif¹, à l'instrumental² et à l'ablatif³ aussi bien qu'au locatif, *sans en changer le sens*⁴; il signifie «en outre» dans les énumérations de noms de nombre⁵.

¹ VI, 6, 4 et VII, 36, 1 (où l'accusatif *prátikam* exprime l'idée impliquée dans le verbe moyen *á-idhe* : Agni allumé présente une large face). Des autres passages cités par M. Grassmann pour l'emploi de *ádhi* avec l'accusatif, deux, I, 188, 6 et V, 61, 12, offrent en réalité la particule construite avec l'instrumental (*ádhi criyā*), à moins qu'elle ne doive être jointe comme préfixe au verbe de la proposition; dans un autre, IV, 30, 15, *ádhi* réunit peut-être *páñca* aux noms de nombre précédents; enfin, au vers IX, 12, 3, *çritás* n'appelle évidemment pas l'accusatif, pas plus avec *ádhi* que sans préposition : *gauri* est là, comme l'admet M. Whitney dans sa grammaire, un locatif singulier, cf. IX, 14, 1, et non un accusatif dual.

² Dans les locutions *ádhi snúñā*, *ádhi snúbbis*, où l'instrumental signifie «en passant par...»; peut-être aussi avec l'instrumental de manière dans *ádhi criyā* (voir la note précédente).

³ Je ne m'arrête pas à de simples *lapsus* tels que le locatif dual *bhruvós*, IV, 38, 7, donné pour un ablatif.

⁴ L'indifférence de *ádhi* pour les différents sens exprimés par les différents cas se trahit particulièrement au vers V, 78, 9, où il se joint tour à tour au locatif du lieu où l'on est et à l'ablatif du lieu d'où l'on sort.

⁵ VII, 18, 14; X, 93, 15, probablement aussi IV, 30, 15 (Voir note 1 ci-dessus), cf. VIII, 54, 11. M. Grassmann cherche encore le sens de «en outre» dans plusieurs autres combinaisons : pour les vers IV, 18, 12 et VI, 34, 1, il suffit d'opposer la fin de son article (où il se réfute lui-même) au commencement; au vers III, 53, 16, *ádhi* est également construit avec un locatif; reste le vers VIII, 4, 13, où *ádhi* est sans doute un préfixe à joindre au verbe de la

ádhī-garṭya.

Non pas « qui est sur le siège du char », mais « qui est dans la fosse ». Voir *Religion védique*, III, p. 31-32, 122-125. Nous reviendrons sur ce mot à propos de *garṭa*.

ádhī-ratha.

Ce mot est-il, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, un substantif neutre signifiant « charge de char », ou un adjectif signifiant « qui fait la charge d'un char » ? Je préfère la seconde interprétation, parce que le mot ne se rencontre qu'avec le mot *sahásra* « mille », qui se construit de même avec les adjectifs *gávya* et *áçvya* : simple question de précision philologique, le sens étant identique dans l'une et l'autre analyse. Quand un poète dit « les mille charges de char » pour désigner les offrandes faites à Indra par l'intermédiaire d'Agni, X, 98, 9 et 10, cf. 11, ne fait-il pas allusion au char qui, selon le rituel du sacrifice, porte les tiges du Soma ?

adhi-vaktri, *adhi-vākā*.

Termes équivalents à « protecteur, protection ». Mais comment ont-ils pris ce sens ? C'est une question que je réserve pour l'étude de la racine *vac* avec le préfixe *ádhī*.

proposition (ainsi qu'au vers VIII, 10, 4, où *yáyos* paraît être un génitif plutôt qu'un locatif).

á-dhenu.

Il n'y aurait pas grand inconvenient à traduire comme un adjectif, «ne donnant pas de lait», ce terme qui se construit en apposition avec le mot *gō* «vache», I, 117, 20, dans le sens de «qui n'est pas une vache laitière», si cette interprétation ne se rattachait pas à l'idée, entretenue par M. Grassmann, que le mot simple *dhenú* est lui-même employé comme adjectif: voir *dhenú*. Au vers X, 71, 5, également, on doit, pour respecter l'image que le poète a en vue, s'en tenir au sens de vache: celui qui n'a pas compris la parole sacrée n'emporte qu'une simple illusion «qui n'est pas une vache laitière» comme doit l'être la vraie parole.

á-dhri. Voir *ádhri-gu.*

ádhri-gu.

Le sens de «qu'on ne peut arrêter, qui va sans pouvoir être arrêté», imaginé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann, est une hypothèse qui semble dénuée de tout fondement. Le mot *gu* n'a jamais signifié «allant» (pour *vanar-gu*, voir ce mot): il n'a pas d'autre sens que «vache». Quant au mot *ádhri*, il n'est connu que par ce composé¹ et par un autre, *ádhri-ja*². Ce dernier doit signifier «qui est né d'ádhri»,

¹ Au vers V, 20, 10 de l'Atharva-Veda, l'édition même de M. Roth porte *ádrir*, et non *ádhri*.

² La différence d'accentuation ne me paraît pas une raison suffisante pour séparer les deux mots.

et *ādhrigu* « qui a pour vache *ādhri* »; *ādhri*, quelque soit son sens étymologique, « qu'on ne peut arrêter », si l'on veut, désigne donc un être femelle, apparemment une forme quelconque de la vache mythique (cf. *priçni-gu*), et il a pu être appliqué aux hommes, qui ont pour vache la prière ou l'offrande, aussi bien qu'aux dieux, qui ont pour vache l'aurore ou la nuée.

adhrija. Voir le précédent.

a-dhvasmán.

N'a pas le sens vague de « sans tache » par la raison que *dhvasmán* n'a pas le sens vague de « tache » : voir *dhvasmán*. Le mot simple signifie « poussière » et le composé « sans poussière ». Les chemins des dieux, II, 34, 5; IX, 91, 3, cf. II, 35, 14, et leurs chevaux, I, 139, 4, sont sans poussière : c'est déjà le mythe bien connu de l'époque classique. Cf. le sens de *dhvams* et de *dhūsara*, et les emplois védiques de *arenú*.

ān-agnitrā.

Ne signifie pas « qui n'entretient pas le feu », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, par la raison que la racine *trā* n'a que le sens de « protéger, défendre ». Comme il existe un mot *trā*, identique à la racine, qui signifie « protecteur », et qui figure précisément dans des passages où les « races » humaines sont représentées choisissant un dieu pour protecteur, I, 100, 7; IV, 24, 3, il est hors de

doute que les «races» *āagnitrās*, I, 189, 3, sont celles «qui n'ont pas pris Agni pour protecteur».

ān-apavyayat.

La racine *vyā* signifie «envelopper» ou «s'envelopper, se revêtir»; avec *āpa*, elle prend le sens inverse d'«écartier», Atharva-Veda, VI, 91, 1, ou «retirer un vêtement, se dégager»¹. Comment arriver de là au sens, d'ailleurs assez vague, de «nicht ablassen» proposé par M. Roth; et accepté par M. Grassmann? Il est vrai qu'en s'en tenant aux sens connus, on sera obligé de traduire au vers VI, 75, 7: «Les chevaux détruisent les ennemis sans s'en dégager», ce qui semblera assez étrange. Mais poursuivons l'étude du passage. Comment ces mêmes chevaux détruisent-ils les ennemis? «En les écrasant *du bout du pied*». Vous lisez bien: *du bout du pied*, *prāpada*, constamment opposé dans les textes au talon, *pārshni*. Si ce n'est pas encore assez pour prouver que le vers en question est une énigme, comme la plupart de ceux dont se compose l'hymne VI, 75, je citerai à l'avance le mot *vriśhapāni*, épithète des mêmes chevaux. M. Roth et M. Grassmann le traduisent «qui a de forts sabots». Mais je n'admettrai jamais qu'un mot aussi usité que *pāni* «main», et de sens aussi nettement déterminé, puisse prendre, pour les besoins de

¹ Au vers VII, 81, 1, on peut entendre, soit que l'aurore s'est dégagée de l'obscurité, soit qu'elle l'a écartée: mais l'emploi de la racine *vyā* avec la forme active et le sens neutre est prouvé en tout cas par le vers II, 29, 6, où elle est accompagnée du préfixe *ā*.

l'interprétation de quelques formules védiques, une valeur absolument différente. *A priori*, il est évident pour moi que, dans les cas en litige, c'est la *mythologie* védique qui substitue l'idée de « main » à celle de « sabot ». Les chevaux mythiques ont, non seulement des ailes, mais des cornes, I, 163, 9 : pour quoi n'auraient-ils pas aussi des mains ? Dans l'ordre naturaliste, c'est un lieu commun que l'équivalence mythologique des « pieds » et des « mains » comme représentation des rayons du soleil. Il n'en faudrait pas plus pour justifier, de la part de poètes aussi friands de paradoxes que les *rishis*, l'application aux chevaux solaires, et généralement aux chevaux célestes, des épithètes *hiranyapāni* « aux mains d'or », VIII, 7, 27, *drāvatpāni* « qui court sur les mains », littéralement « dont les mains courent », VIII, 5, 35, d'autant plus que les mêmes épithètes, I, 3, 1 ; 22, 5 et *passim*, ou des épithètes analogues, VII, 73, 4, cf. I, 38, 11, sont attribuées aux dieux mêmes. En dehors des composés de ce genre, on n'a pu signaler *dans toute la littérature sanscrite* qu'un seul exemple du prétendu sens de « sabot », et toujours dans le *Rig-Veda*, au vers II, 31, 2. Il s'agissait dans ce dernier passage d'échapper au sens : « Les chevaux frappent de leurs mains la surface de la terre », ou plutôt « frappent avec les mains sur la surface de la terre », car le texte ne dit pas autre chose. En substituant le sens de « sabot » ou « pied » à celui de « main », on arrive pour l'ensemble du passage au sens suivant, adopté par M. Ludwig comme par M. Grass-

mann : « Quand les chevaux rapides, parcourant l'air en le frappant de leurs pieds, foulent avec leurs sabots la surface de la terre. » C'est-à-dire qu'on n'échappe à l'énigme que pour aboutir au non-sens. Eh bien non ! le mot *pāṇi* ne signifie pas « sabot », il signifie « main », et pas autre chose. Les pieds des chevaux en question étant occupés dans l'air, ce sont leurs *mains* qui travaillent sur terre. Veut-on savoîr ce qu'elles y font ? C'est précisément le composé *vrisha-pāṇi* qui nous l'apprendra : nos chevaux, car ce sont les mêmes qui figurent au vers VI, 75, 7, ont « à la main les mâles » c'est-à-dire « les pierres à presser le Soma » (X, 94, 6 et *passim*), cf. *grāva-hasta*, I, 15, 7. Les chevaux eux-mêmes ne diffèrent pas de ces taureaux dont il est dit ailleurs, I, 84, 16, qu'ils ont des flèches à la bouche (leurs prières) et qu'ils frappent au cœur (des dieux). Ce sont les prêtres tout simplement. Au vers II, 31, 2, en même temps qu'ils frappent sur la terre avec leurs mains (tenant les pierres qui broient les tiges de Soma), ils traversent les airs, c'est-à-dire jouent le rôle de coursiers célestes amenant les dieux au sacrifice, ou conduisant leurs patrons à la victoire. Au vers VI, 75, 7, en même temps qu'ils ont les pierres du pressoir à la main, ils triomphent des ennemis en les écrasant de la pointe du pied, et sans se dégager d'eux, c'est-à-dire en somme, sans le moindre effort, *et sans changer de place*. Ajoutons que ces paradoxes liturgiques contribueront à l'explication des épithètes dont il a été question plus haut, les chevaux

des dieux pouvant être à l'occasion confondus avec les prêtres qui amènent les dieux au sacrifice.

ánapásphur, *ánapásphuřa*, *ánapasphurat*.

Ces mots, employés au féminin comme épithètes de la vache, signifient, non pas, comme le veut M. Grassmann, « qui ne repousse pas (celui qui veut la traire) », mais « qui ne se retire pas, qui ne se dérobe pas », comme le prouve l'emploi de la racine *sphur* avec *ápa*, au vers VI, 61, 14. La nuance est plus importante qu'on ne pourrait croire. La « vache qui se dérobe » est un mythe équivalent à celui de la « mauvaise mère », et j'en ai, le premier je crois, montré l'importance dans ma *Religion védique*, II, p. 71 et suiv.

anarvá et *anarván*.

Ces mots, auxquels M. Grassmann, suivi depuis par M. Roth dans le dictionnaire abrégé, ajoute inutilement un *anarvána*¹; signifieraient, selon l'un et l'autre interprète, tantôt irrésistible, invincible, tantôt sans entraves, sans limites, en sécurité, etc. Ici le sens n'a pas été imaginé par M. Roth : il lui a été fourni par le Nirukta. Mais Yāska avait procédé par simple hypothèse comme aurait pu faire M. Roth lui-même².

¹ La forme *anarvánaś* est un nom. pl., appliqué comme épithète à une série de dieux, V, 51, 11, ou pris substantivement pour la désigner à lui seul, VIII, 31, 12, et la forme *anarvánam*, un acc. sing. de *anarván*, avec un *a* bref qui se retrouve aussi par exemple dans la déclinaison de *vriśhan* (cf. Whitney, 426).

² Son interprétation n'est qu'une étymologie, puisqu'il traduit (VI,

Si le chemin n'était pas ainsi obstrué par les hypothèses anciennes ou nouvelles, le premier élève venu, ayant à traduire les mots en question, et connaissant le simple *árvan*, à côté duquel on peut très légitimement¹ supposer une autre forme *arva*, aurait naturellement trouvé l'explication des mots en question : *árvan* signifiant « cheval », *anarvá* et *anarván* doivent signifier « sans cheval ». Essayons de ce sens. L'épithète est appliquée aux Maruts, I, 37, 1, cf. VI, 48, 15 ; or nous apprenons par le vers VI, 6, 7, que le « chemin² » des Maruts peut être « sans chevaux » *anaçvás*, c'est-à-dire qu'ils peuvent voyager sans chevaux. Elle l'est aussi à Indra, IV, 17, 20, à Indra combattant, VII, 20, 3 ; VIII, 81, 8 ; X, 99, 3, cf. 61, 13 : or le vers V, 31, 5 dit, non moins formellement, des roues lancées par Indra contre les Dasyus, qu'elles étaient « sans chevaux » *anaçvásas*. Mais, dira-t-on, Indra a pourtant des chevaux ! Sans doute ! Mais il plaît de temps en temps aux Rishis, particulièrement quand ils veulent exalter sa puissance, de dire qu'il ne s'en est pas servi pour accomplir ses exploits. C'est ainsi que les dieux sauvent et font triompher par leur puissance, l'homme même et le char « qui n'ont pas de cheval », à volonté *anar-*

23) *anarván* par *a-pratyritá*, mot dénué de sens en sanscrit, ou en tout cas n'ayant pas celui d'« irrésistible » ou de « qui ne trouve pas de résistance », mais forgé, ou détourné de son sens pour fournir une explication de *anarván* par la racine *ar*.

¹ Cf. *rikvá* et *rikvan*, *ribhvá* et *ribhvan*, *takvá* et *tákvan*, *ravvá* et *ráñvan*, *çikvá* et *çíkvan*, *vákva* et *vákvan*.

² Et non le char : *yáma*, voir ce mot.

vānam, I, 136, 5, cf. 94, 2, ou *anaçvám*, I, 112, 12. De même le butin *anarván*, II, 6, 5, est celui qu'on conquiert ou qu'on rentre chez soi sans chevaux, toujours grâce au secours des dieux : le don d'Aditi est *anarvá*, I, 185, 3, c'est-à-dire arrive aux hommes sans être traîné par des chevaux. L'hymne de louange qui porte Indra comme un char est *anarván*, I, 51, 12, c'est-à-dire roule sans être traîné par des chevaux : c'est ainsi qu'au vers IV, 36, 1, le char mystique représentant le sacrifice est « sans chevaux », *anaçvá*. Il est naturel que, comme la prière, le « maître de la prière », c'est-à-dire *Brahmaṇas pati* ou *Bṛihaspati* soit aussi qualifié de *anarván*, I, 190, 1; VII, 97, 5. Plus généralement, on doit comprendre maintenant qu'une épithète signifiant « sans cheval », c'est-à-dire en somme « qui n'a pas besoin de chevaux », ait pu être appliquée aux dieux en général, I, 190, 6; X, 36, 11; X, 65, 3, et particulièrement à Savitar, V, 49, 4, à Aditi et aux Ādityas, II, 40, 6; VII, 40, 4; X, 92, 14, cf. V, 51, 11; VIII, 31, 12, ces dieux mystérieux « dont le chemin ne peut être aperçu des hommes », I, 105, 16. Les chemins mêmes des Ādityas reçoivent l'épithète *anarván* au vers VIII, 18, 2 : mais nous avons bien vu le chemin des Maruts, dieux parfois mystérieux aussi, recevoir l'épithète *anaçvá* au vers VI, 66, 7. Le parallélisme des emplois de ces deux mots se poursuit jusqu'au bout et paraît concluant. Le vers I, 164, 2, d'après lequel un seul cheval à sept formes traînerait la roue « sans cheval » *anarvá*, n'a pas besoin

d'être raisonnable, puisqu'il fait partie d'une série d'énigmes. Enfin le vers X, 61, 5, où le *méchant père* (Voir *Religion védique*, II, p. 109) reçoit la même épithète, sans doute en qualité de personnage mystérieux, fournit l'explication du vers I, 116, 16, où il est dit que les Aṣvins ont rendu la vue à Rūjraçva aveuglé par le méchant père (*Ibid.*, III, p. 6) «chez celui qui n'a pas de cheval».

ān-arçani.

Nom de démon, VIII, 32, 2. S'il est, comme on ne peut guère en douter, apparenté à *anarça*, contenu dans le composé *ānarça-rāti*, c'est-à-dire s'il a étymologiquement un sens favorable, il pourra être rapproché, à cet égard, de *pipru* (*Religion védique*, II, p. 349).

ān-avaprīgna.

Cette épithète des tissus dont se revêt l'être mythologique célébré au vers I, 152, 4, n'a pas la signification vague de «non séparé». Le rapprochement du substantif *avaprājñā*, désignant la fin, le bord extrême du tissu, suggère plutôt l'idée de «non achevé, non arrêté». Le vers fait partie d'une série d'énigmes. Le personnage en question se revêt de tissus tendus, *vītā*, apparemment sur le métier, et non achevés, non arrêtés, *ānavaprīgna* : ces tissus sont sans doute les prières, les sacrifices, dont la trame n'a pas de fin, qui se continuent sans cesse. On sait que les prières, en particulier, sont des vête-

ments qui servent à parer les dieux (*Religion védique*, II, p. 268, et Index II, au mot *vêtement*).

anavabrvadá.

Épithète, non d'Indra¹ comme le dit M. Grassmann, mais de Manyu, la colère personnifiée, X, 84, 5. Paraît signifier, non pas « dont on ne peut dire rien de mal² », mais « qu'on ne peut écarter ou apaiser par des paroles »; cf. l'emploi de la racine *yaj* avec *áva* d'une part, et de l'autre les mots *apavaktár*, *anapavācandá*³. Cf. aussi ci-dessous *anavāyá*.

anavabhrá-rādhas.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, « qui fait des dons durables ». Mais pourquoi cette épithète n'est-elle appliquée qu'aux Maruts, divinités de caractère équivoque, tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes comme leur père Rudra ? Au vers I, 166, 7, elle est précisément rapprochée d'une autre, *alātrindá*, qui n'est employée que deux fois, la seconde fois comme épithète du démon Vala. Il se pourrait donc que *anavabhrá-rādhas* signifiât, conformément au sens ordinaire et naturel de la racine *bhar* avec *áva*, « dont les dons ne descendent pas, sont difficiles à faire descendre; avares de leurs dons ». Pour *sham-*

¹ La comparaison avec Indra porte évidemment sur *vijeshakrit* « qui donne la victoire ».

² Quoique ce sens pût être appuyé, je m'empresse de le reconnaître, sur l'emploi réel des racines *vac* et *vad* avec *áva*.

³ Cf. aussi A. V., VI, 42, 1 et 2 : *áva manyúm tanomi te.*

bhá-deshṇa, également rapproché de ce mot au vers I, 166, 7, v. s. v.

an-avasá.

N'a pas pour second terme un mot *ávasá* « repos », comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, par la raison que ce mot n'existe pas¹. Le second terme du composé est *avasá*, auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « nourriture ». Il désigne en tout cas quelque chose d'utile en voyage, *Cat. Br.*, II, 6, 12, 17; or dans le seul passage où figure notre composé, VI, 66, 7, il s'agit justement du « chemin »², c'est-à-dire du voyage des Maruts, qui, grâce à la puissance merveilleuse de ces dieux, s'accomplit « sans cheval, sans cocher, sans rênes » et « sans *avasá* » : c'est l'évidence même.

án-avasyat.

N'est pas neutre « ne se reposant pas », mais actif, et gouverne l'accusatif *ártham* dans son seul emploi au vers IV, 13, 3 : « ne cessant pas leur travail ».

án-avahvara.

Employé une seule fois, sous la forme *ánavahvara*, au vers II, 41, 6. Cette forme serait, selon M. Roth et M. Grassmann, l'accusatif d'un adjectif

¹ La forme *ávasām*, au vers IV, 23, 3, est le génitif pluriel de *ávas*, désignant probablement les offrandes auxquelles Indra fait attention, *veda*, cf. 4.

² Et non du char, *yáma*, cf. p. 55, note 2.

pris substantivement « celui qui ne trompe pas ». Mais il se pourrait aussi que le verbe *sacete* fût neutre « ils vont ensemble », cf. A. V. VI, 42, 1 et 2, et que *dnavahvaram* fût un adverbe signifiant « sans avoir à craindre de tromperie » : l'adjectif aurait signifié « qu'on ne peut écarter, *áva*, par la tromperie », (cf. ci-dessus, *anavabrává*, et ci-dessous *an-aváyá*). Cette interprétation est à peu près celle de Durga, dans son commentaire sur le *Nirukta*.

an-aváyá.

Épithète de la baine des dieux (contre l'impie), VII, 104, 2, Signifie, non pas « qui ne cesse pas », mais « qu'on ne peut détourner par des supplications ». Ce sens, que l'emploi de la racine *i* (à l'intensif) avec *áva*, I, 24, 14, rend évident, semble avoir été d'abord reconnu par M. Roth qui traduisait « *unversöhnlich* » : il m'est impossible de comprendre pourquoi M. Grassmann et M. Roth lui-même (sous *aváya*, et dans le dictionnaire abrégé) l'ont abandonné. Cf. encore *anavabrává*,

án-açvadā.

Cette épithète de la montagne céleste, V, 54, 5, a, non pas le sens *vague* et insignifiant de « qui ne donne pas de chevaux », mais le sens *précis* de « qui ne donne pas, qui retient *le cheval* »; il s'agit du cheval mythique, soleil ou éclair.

ánashta-paçu.

Epithète de Pūshan, le dieu qui fait retrouver les

objets, et particulièrement les troupeaux perdus ou cachés (*Religion védique*, II, p. 421). Ne signifie pas seulement « qui ne perd rien de son troupeau », mais « qui empêche les troupeaux de se perdre ».

ánaśṭa-vedas.

Même observation : « qui empêche les trésors de se perdre ».

an-asthān.

Je crois avec M. Grassmann, contre l'opinion de M. Roth, que c'est bien ce mot au nom. masc., et non *anasthā* au nom. fém., qui figure au vers I, 164, 4 (Voir *Religion védique*, II, p. 99).

anā.

Selon M. Grassmann, signifie « car » : cette signification serait particulièrement claire aux vers X, 94, 3 et 4. J'avoue que la question me paraît beaucoup plus obscure, et je suspends mon jugement.

an-āgā.

« Qui ne vient pas ». A supprimer : la forme *anāgās*, en dépit de la différence d'accentuation, a le même sens que *anāgas* (v. l'index de l'Atharva-Veda, s. v.). L'auteur du vers X, 165, 2, demande que l'oiseau, messager de la mort, reste inoffensif. Le mot *anāgas*, en effet, a ce sens aussi bien que celui de « sans péché ». Voir *āgas*. C'est d'ailleurs l'interprétation de M. Roth dans le dictionnaire abrégé.

ān-ānubhūti.

Signifierait «indifférence». M. Roth arrivait à ce sens par l'idée d'«inattention», M. Grassmann par celui de «manque de dévotion». La première idée serait au moins à peu près conforme à l'un des sens classiques de *bhū* avec *ānu*. M. Grassmann appuie sans doute la seconde sur le sens de «jemandem zustreben» qu'il attribue à la même combinaison pour deux passages du Rig-Veda : mais aux vers I, 173, 8 et VII, 31, 9, il est dit en réalité, selon le seul sens védique de *bhū* avec *ānu*, que les gouttes de Soma, que toutes les vaches agréables, c'est-à-dire encore les offrandes ou les prières, «atteignent» Indra, «arrivent jusqu'à lui». Je crois donc que *ānā-nubhūti* est proprement «le fait de ne pas atteindre, de ne pouvoir faire arriver son offrande jusqu'aux dieux», et désigne le sacrifice inefficace, sans mauvaise volonté de la part de celui qui l'offre. Il est dit au vers VI, 47, 17, qu'Indra rejette ces sacrifices. Le passage est justement un de ceux, très rares d'ailleurs, où ce dieu est présenté sous un aspect malveillant : il abandonne ses anciens amis pour de nouveaux. Ajoutons qu'il n'y avait aucune nécessité, même en adoptant le sens d'«indifférence», de supposer ici un passage du sens abstrait au sens concret, ou que du moins ce passage pouvait s'expliquer par une figure n'impliquant nullement une modification du sens usuel. M. Roth est allé plus loin encore dans le dictionnaire abrégé, en n'admettant plus

pour notre mot d'autre sens que celui de « désobéissant, impie ».

ān-ābhū.

Ne signifie pas « désobéissant » par la raison que *ābhū* ne signifie pas « obéissant ». Le mot simple signifie, conformément aux emplois de *bhū* avec *ā* (voir *bhū*), « qui s'accroît, qui devient adulte, vigoureux »; il s'emploie comme épithète des chants, des prières, I, 64, 1, qu'il paraît aussi désigner quand il est employé seul, *ibid.*, 6, et 56, 3; V, 35, 3 : au vers I, 51, 9, *ānābhū* désigne, par opposition à *ābhū* « celles qui ne sont pas vigoureuses », les incantations de l'ennemi sans doute, par opposition aux prières du suppliant. Le renvoi du dictionnaire abrégé à la *Maitrāyanī-Saṃhitā*, I, 8, 5, est sans doute un *lapsus* : le mot qui se rencontre dans ce passage est *an-ābhū* « non avare ».

an-āmrīñā.

« Unbekämpfbar, unverletzlich ». C'est sans doute cela en gros : mais ne pourrait-on pas préciser davantage ? Le rapprochement de *āmarītār*, IV, 20, 7, et de *āmūr*, particulièrement aux vers IV, 31, 9; VIII, 24, 5, semble montrer que la racine *mar* (*mṛīñ*) avec *ā* désigne de préférence l'acte de ceux qui voudraient empêcher les dons d'Indra de se répandre sur ses suppliants, l'acte des calomniateurs peut-être, ou tout au moins, au propre, des « rongeurs » : c'est le sens que doit donner à la racine

mār « broyer » le préfixe *ā*, « attaquer en broyant, commencer à broyer ». Indra *anāmrinā*, I, 33, 1, serait donc Indra contre lequel les rongeurs ne peuvent rien : justement, dans le même passage, on lui demande cette richesse, ces dons que les rongeurs, *āmūras*, ne peuvent l'empêcher de faire aux mortels.

ān-āyata.

Épithète du soleil dans un passage, IV, 13, 5 (= 14, 5), où le poète s'étonne que l'astre ne tombe pas du haut du ciel. M. Roth et M. Grassmann le traduisent « non appuyé, non lié ». Ce sens conviendrait sans doute au contexte, où se trouve encore l'épithète *ānibaddha* « non attaché »; et, en fait, c'est du contexte seul qu'on a pu le tirer, car les sens connus de la racine *yam* avec *ā* ne l'auraient jamais suggéré. Mais c'est vraiment se contenter trop facilement. *ā-yam* signifie « amener » : le soleil ne tombe pas, bien qu'il ne soit pas attaché, et qu'il ne soit pas non plus « amené », cf. I, 130, 2, par quelque attelage ailé. Car ici le poète oublie, volontairement sans doute, le mythe des chevaux du soleil : « En vertu de quelle nature, à lui propre, va-t-il ainsi ? Qui l'a vu ? »

an-āçastā.

Signifie, comme l'enseignait d'abord M. Roth, « sans espérance », et non « sans gloire » comme le veut M. Grassmann. Il m'est impossible de comprendre la correction du dictionnaire abrégé : « en

qui on ne peut se fier ». Le verbe *ā-çāñs* est beaucoup plus souvent neutre que transitif, et le sens passif ne peut convenir au seul emploi connu de notre mot, I, 29, 1.

ān-āçīrdā.

Ce composé, employé une seule fois, X, 27, 1, renferme le mot *āçīr* plutôt que le mot *āçīs*. On ne dit guère, que je sache, même dans le Rig-Veda, « *donner une prière* », ni surtout « *donner un souhait, āçīs* », pour « *prier* » : on peut très bien dire au contraire donner la libation désignée par le mot *āçīr*, et « *celui qui ne donne pas la libation* » sera une désignation tout aussi naturelle de l'impie. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, tire une interprétation moins invraisemblable de *āçīs* « *souhait* » : « *qui ne remplit pas les souhaits* ».

an-īrā.

Cette épithète de la parole, IV, 5, 14, n'a pas le sens vague de « *sans suc, sans force* ». Si *īrā* signifie « *breuvage, libation* », et désigne particulièrement le lait, si l'épithète *īrāvatī* « *douée d'īrā* » est donnée indifféremment à la vache, V, 69, 2, et à la parole sacrée, V, 63, 6, identifiée ou non à la voix du tonnerre, rien n'est plus simple que de rapprocher l'épithète *anīrā* de l'épithète *ādhenu* (voir ce mot) et d'admettre que la parole des impies a été appelée une parole « *mauvaise laitière* », ce qui nous ramène

toujours, mais plus sûrement, au sens de « stérile, inféconde ».

ān-irā.

Ce mot, étant rapproché de *kshūdh* « la faim », VIII, 49, 20, aussi bien que de *āmīvā* « la maladie », me paraît avoir, non pas le sens vague de « faiblesse », mais celui de « disette de lait ». Voir le précédent.

ānīka.

Le sens primitif de ce mot est-il réellement « visage » ? Oui, ou plutôt le sens de « visage » viendrait lui-même de celui de « bouche », si la véritable étymologie était celle qui part de la racine *an* « souffler, respirer ». M. Bréal en a proposé une autre (*Mémoires de la Société de linguistique*, I, p. 405), qui me paraît plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, le mot désigne essentiellement dans la langue védique le côté par où, l'aspect sous lequel une chose se présente. Le sens de « visage », qui est possible en soi, et qu'on reconnaît au mot correspondant en zend, ne s'impose nulle part¹. S'il existait réellement, il n'y aurait aucune raison de reculer devant les passages qui nous représenteraient le sacrificateur « allu-

¹ Au vers VII, 36, 1 de l'Atharva-Veda, le rapprochement de *akshyau* peut faire illusion ; en réalité c'est à *sāmkāça*, du composé *mādhiśāmkāce*, que répond *ānīkam* : « Nos yeux ont l'apparence de liqueurs enivrantes (nous enivrent mutuellement), et l'aspect sous lequel nous nous montrons (l'image de notre situation réciproque), c'est l'onction qui nous a unis ». Sur *samāñjanam*, voyez plus haut, p. 17.

mant le visage d'Agni », VII, 1, 8; X, 69, 3, plutôt que devant ceux où il aurait été dit simplement que « le visage d'Agni brille quand il a été allumé », IV, 5, 15; cf. 12, 2. Ces pudeurs, ces effarouchements devant la hardiesse incohérente des figures védiques m'étonnent toujours.

Mais en fait de sens précis et *concrets*, les seuls qui soient parfaitement établis pour le mot *ánika* sont celui de « pointe » d'une flèche, parfaitement clair dans les passages que M. Roth emprunte aux Brāhmaṇas, et celui d'« armée » qui est courant dans le sanscrit classique. Le premier peut servir à expliquer l'épithète *çatānīka*¹ des traits d'Indra, Vâl., 2, 2; cf. 1, 2, mais non (par la substitution supposée de l'idée de tranchant à celle de pointe) le vers V, 48, 4, où le génitif *paraçós* « de la hache » dépend, non de *ánikam*, mais de *rīti*, ni le vers IV, 23, 7, où Indra est représenté aiguisant, non ses armes, mais les propres « formes » sous lesquelles il se manifeste : il n'y a pas de métaphore plus banale dans les hymnes (voir *çā*); de même, si l'épithète *sv-ánika*, appliquée à Agni, signifie simplement « qui a un bel aspect », il n'y a pas de raison pour donner à l'épithète *tigmānīka*, appliquée au même dieu, I, 95, 2, un sens autre que « dont l'aspect, dont la forme est aiguisee ». Quant au sens d'« armée », ou à un sens plus primitif de « rang », qui paraît se rencontrer dans l'Atharva-Veda, V, 21, 8 et 9; VI, 103, 3, on peut

¹ Qui autrement aurait pu s'entendre « prenant cent formes ».

être tenté de le reconnaître dans un certain nombre de passages du Rig-Veda où *ánika* est construit avec un génitif pluriel désignant les Maruts, les vaches célestes, etc.¹. Mais de même que *ápi vritam usriyánām áníkam*, I, 121, 4, pourrait bien signifier « la forme cachée des vaches », comme *gúhyam náma gónam*, V, 3, 3, et de même que *náma marútām*, VIII, 20, 13, ou *márukam*, VII, 57, 1, par exemple (cf. *dháma márukam*, *Religion védique*, III, p. 211 en note), tout en désignant la troupe des Maruts, ne signifie proprement que « la nature, l'essence des Maruts », il serait bien possible que *marútām áníkam* signifiât simplement « la forme sous laquelle se manifestent les Maruts ». En tout cas, le vers VIII, 85, 9, où cet *ánika* des Maruts est appelé « une arme aiguisee », cf. A. V., IV, 27, 7, confirme l'interprétation métaphorique qui a été donnée tout à l'heure du vers IV, 23, 7.

Dans un bon nombre de cas, l'équivalence du mot *ánika* et des mots qui expriment l'idée des formes, des manifestations diverses d'un même être mythique, *rúpá*, *náman*, *dháman*, etc., est évidente. Il sert à opposer la forme céleste du feu à sa forme terrestre, II, 35, 11; V, 2, 1, et à exprimer le partage primitif du feu entre les foyers des divers sacrificeurs, VII, 1, 9, cf. III, 19, 4. Il faut remarquer

¹ C'est par un *lapsus* évident que M. Grassmann a rangé sous ce chef le vers I, 115, 1 où le soleil est appelé « la forme sous laquelle se manifestent les dieux », ou, si l'on veut, le « visage des dieux », cf. A. V., XIII, 2, 34.

particulièrement ses emplois à l'Instrumental singulier, II, 9, 6, ou pluriel, pour désigner les formes sous lesquelles Agni opère en telle ou telle circonstance, toutes ses formes, IV, 10, 3; VII, 8, 5, ou, en particulier, «ses formes *domestiques*», III, 1, 15. L'épithète *purv-anīka*, appliquée à Agni, signifie pareillement «qui a beaucoup de formes»¹.

Notre mot sert encore à exprimer l'idée qu'un être ou un phénomène déterminé est la manifestation particulière d'un autre être, cf. VII, 88, 2, ou même d'une idée tout à fait abstraite : l'aurore est la manifestation d'Aditi, I, 113, 19; le soleil est la manifestation de la loi, VI, 51, 1²; Agni est l'aspect sous lequel se manifestent les sacrifices, X, 2, 6. Le vers V, 76, 1 peut s'entendre aussi en ce sens qu'Agni est la manifestation des aurores (qu'il annonce lorsqu'il brille le matin). On dit aux feux : «Protégez-nous *raūdrenānikena*, sous la forme de Rudra (et sous le nom de Sagara)», V. S., V, 34.

Il est donc possible, quoi qu'en dise M. Ludwig dans son commentaire, d'expliquer le vers VII, 4, 3, sans prendre le locatif du mot très connu *samsād* «assemblée» comme un infinitif jouant le rôle de verbe personnel : «Agni»; l'Agni céleste ou universel, «a brillé dans l'assemblée sous la forme,

¹ Cf. encore *try-anīkā*, III, 56, 3; *cātur-anīka*, V, 48, 5 : j'ai bien peur qu'il ne faille renoncer pour ce dernier au sens de «qui a quatre visages», c'est-à-dire «qui fait face de quatre côtés», que j'avais moi-même accepté, *Religion védique*, III, p. 131.

² Sur ce passage, nouveau *lapsus* de M. Grassmann.

áñike, de ce dieu que les mortels ont saisi et qui aime à se laisser prendre par eux», c'est-à-dire «du feu terrestre, du feu du sacrifice».

Ce passage nous donne la clef de plusieurs autres où le mot *áñika* est employé pareillement au locatif (comme le mot *rūpā* au vers I, 164, 6), et pour plusieurs desquels M. Grassmann a proposé, non sans hésitation et faute de mieux, un sens équivalent à celui du latin *coram*. En fait, ce sens ne pourrait guère convenir qu'au vers VIII, 63, 4, pour lequel justement il n'était pas indiqué dans le lexique, et qui d'ailleurs s'explique très bien sans lui: «l'aspect, la forme d'Agni» équivaut à «Agni» tout court, et le locatif n'est pas plus surprenant qu'au vers IV, 32, 12 et en beaucoup d'autres passages: on dit de ceux qui prospèrent par la faveur d'un dieu, qu'ils prospèrent «en lui». Mais aux vers IV, 58, 11; VI, 47, 5, *áñike* paraît bien signifier «sous la forme de»: le beurre, *ghritá*, figure mythique des eaux du ciel, a été apporté dans le combat (d'Indra, je suppose), précisément «sous la forme» des eaux; Soma, substitué à Indra, a trouvé l'océan céleste «sous la forme» des aurores, dont l'apparition est en effet si souvent comparée à l'épanchement des eaux (*Religion védique*, I, 313-314).

Au vers IX, 97, 22, la parole sacrée est représentée opérant «sous la loi de l'aîné», c'est-à-dire dans le ciel qu'habite l'aîné du Soma terrestre, et «sous la forme du *kshú*». Le mot *kshú*, que son sens étymologique soit ou non «nourriture», est évidem-

ment, d'après les emplois de *kshumānt* et ceux de *pu-rukshū*, un des mots innombrables qui désignent dans la langue védique les dons du ciel, et particulièrement la pluie : or les eaux, ou la voix du tonnerre qui en sort, correspondent dans le ciel à la parole sacrée. Tout cela est compliqué sans doute ; mais ce n'est pas moi qui crée cette complication, et ce n'est pas ma faute si, en dehors de mon « système », on n'a su trouver pour expliquer ce passage que des fantaisies telles que « im Sitz der Speise », ou des énigmes comme « an der Nahrung Spitze »¹.

Reste le vers VIII, 91, 13 : ici, M. Grassmann lui-même a trouvé commode de traduire *vāyór ánike* « in Sturmes Drang ». J'arrive à peu près au même résultat, mais sans coup de force, et par une interprétation conforme aux précédentes : les chants s'élèvent vers Agni « sous la forme du vent », pareils aux vents : la comparaison est banale (*Religion védique*, I, p. 279, 291, 309).

1. *ánu*.

L'usage adverbial de cette particule, dans le sens de « ensuite », assez mal établi pour la littérature classique, l'est encore moins pour le Rig-Veda. M. Roth lui-même, après l'avoir admis (article *ánu*) pour le vers X, 27, 17, l'a abandonné de fait en ci-

¹ Ou encore des analyses grammaticales comme celle qui fait de *dyukshos*, la leçon du Sāma-Veda, le génitif duel d'un composé de *dyu* et de *ksham* ! Il est clair que *dyukshu* équivaut à *kshu*, et insiste seulement sur la nature céleste des eaux.

tant le même passage sous *as* accompagné du préfixe *ánu*, et M. Grassmann a reproduit les deux attributions sans en remarquer la contradiction. Au vers IX, 86, 42, il est impossible de séparer *ánu* de *dyúbhīḥ*, cf. *ánu dyūn* et *úpa dyúbhīḥ* « de jour en jour, pendant de longs jours ». Si *ánu* y est adverbe, il signifiera en tout cas, non pas « ensuite », mais « avec suite, d'une façon suivie ». Aussi bien M. Grassmann, par une nouvelle contradiction, semble-t-il admettre sous *dīv* la combinaison qu'il niait de fait sous *ánu*. — Il y aurait beaucoup à dire sur la répartition des nuances de sens, réelles ou tout au moins possibles, de la préposition entre ses différents emplois : mais ce n'est pas, selon moi, affaire de lexique. Je remarquerai seulement qu'aux vers I, 37, 9; 141, 9; IV, 22, 7, *ánu* ne régit pas *sīm* (voir ce mot) mais *yāt*.

2. *ánu*,

Voir *Religion védique*, II, p. 359-360.

ánu-gāyas.

Cette épithète du char des Acvins, VIII, 5, 34, doit signifier, non pas « suivi par les chants », mais « docile aux chants, aux prières ». (Manque dans le dictionnaire de Pétersbourg, et aussi dans l'abrégé.)

án-udita.

Signifie « non encore prononcé » tout simplement, cf. A. V., V, 1, 2. Le sens de *nefandus* repose sur

une fausse interprétation du vers X, 95, 1 (Voir *Religion védique*, II, p. 95).

anudéyī.

Voir la note de M. Ludwig; dans son commentaire sur l'hymne X, 85, 6. Mais aux vers X, 135, 5 et 6? La question me semble encore bien obscure.

anubhartri.

Au féminin *anubhartri*, cette épithète de la voix céleste des Maruts, répondant à la prière des hommes, I, 88, 6, signifie peut-être « qui nourrit après » : la prière a nourri les Maruts, et ensuite le tonnerre, en répandant les eaux du ciel sur la terre, nourrit les hommes, cf. I, 164, 51.

anubhūti.

Voir *ānānubhūti*.

anushṭubh.

Peut très bien être le rythme de ce nom au vers X, 124, 9, comme au vers X, 130, 4.

anu-shvadhām.

Sighifie étymologiquement, non pas « selon la volonté propre », mais « selon la nature propre » (Voir *Religion védique*, III, p. 210, en note).

anusphurā.

Voir *sphur* avec *ānu*.

ān-ūrdhvabhās.

« Dessen Licht nicht in die Höhe strebt » n'a pas grand sens. Ce mot, désignant l'ennemi vaincu par l'homme pieux, V, 77, 4, signifie évidemment « chez lequel la clarté (d'Agni, voir *bhās*) ne s'élève pas », c'est-à-dire « qui n'allume pas le feu sacré », en d'autres termes, « qui ne sacrifie pas ».

ān-ūrmi.

Un cheval, *vājīn*, « sans vague », VIII, 24, 22, dans le sens de « qui ne fait pas de faux pas », n'a pas du tout l'air d'une métaphore védique. Je crois plutôt que le cheval sans vague est le Soma « non mouillé, non encore mêlé à l'eau », *ānarta*, IX, 16, 3. La construction est difficile : *yāmam*, s'il n'est pas déjà un gérondif en *am*, ne peut guère être qu'un infinitif, cf. I, 73, 10; II, 5, 1; III, 27, 3, dépendant d'un verbe sous-entendu, tel que « va » : « Va conduire le cheval non encore mouillé », c'est-à-dire fais couler le Soma sur le tamis, cf. IX, 16, 3.

an-riksharā.

Ce mot signifierait « sans épines » selon le Nirukta, IX, 32, dont l'interprétation est suivie par M. Roth et par M. Grassmann. En réalité les commentateurs hindous en ignoraient le sens, puisqu'un autre, cité par M. Roth lui-même dans ses *Erläuterungen* sur le Nirukta, p. 132, le divise ainsi : *a-nri-kshara*. C'est une étymologie substituée à une autre

étymologie (la racine *arch* du *Nirukta*). Il me paraît beaucoup plus probable que le second terme du composé est un mot *rikshara* équivalent à *riksha* « ours », à moins que le suffixe dérivatif *ra* n'ait été ajouté seulement au composé, comme il l'a peut-être été dans *a-çrī-rā*. On demande que la terre, I, 22, 15, et particulièrement que les chemins, I, 41, 4; II, 27, 6; X, 85, 23, soient « sans ours », cf. VIII, 24, 27 (et voir sous *riksha*), comme on demande ailleurs qu'ils soient « sans loup », *avrikā*, VI, 4, 8. L'épithète *avrikā* est même devenue banale pour la sécurité qu'on doit à la protection des dieux, I, 48, 15 et *passim*.

ān-rita.

Voir *Religion védique*, III, Index I, sous *rita*.

ānrita-deva.

Signifie, non pas précisément « qui adore les faux dieux », mais « qui a commerce avec les démons, qui prend pour dieux ceux qui ne sont pas *ritāvan* » (voir ce mot). M. Grassmann a eu tort de reprendre le sens de « mauvais joueur », que M. Roth avait assez vite abandonné (sous *devā*), après l'avoir le premier proposé : il n'existe pas de mot *devā* tiré de la racine *dīv* « jouer » (voir *antidevā*).

an-endā.

A supprimer : « sans attelage de cerfs » ou de « biches » serait *an-etā* ou *an-ent*. La forme *anendās*, VI,

66, 7, doit être l'accusatif neutre du mot suivant, pris adverbialement, cf. *adveshás*, V, 87, 8.

an-enás.

Ce mot signifie-t-il «sans péché» ou «qui ne cause pas de mal»? Le second sens, qui concorderait avec celui que j'ai adopté pour *ādbhutainas*, serait possible, non seulement quand le mot est appliqué aux dieux, mais quand il est appliqué au sacrifiant, VII, 86, 4 : il serait alors à peu près synonyme de *arakshás*.

an-ehás.

Selon M. Roth et M. Grassmann, ce composé, dont le second terme est évidemment formé de la racine *ih* «désirer», signifierait, tantôt «élevé au-dessus de tout désir, incomparable», tantôt «protégé contre tout désir, sûr». Les deux sens, d'une part sont cherchés bien loin, d'autre part sont bien différents l'un de l'autre. Je crois que le mot n'a qu'un sens, et que ce sens est indiqué avec une grande précision au vers I, 129, 9, où le chemin que suit Indra est appelé à la fois *anehás* et *arakshás*. La seconde épithète signifie proprement «sans Rakshas; sans démon», et par suite «qui ne nuit pas». Ce dernier sens convient parfaitement à *anehás*. Il lui convient étymologiquement; si on admet que la racine *ih* «désirer», avec un préfixe *ā* (*ā + ihas*), prend le sens de «en vouloir à». Il lui convient aussi dans tous ses emplois, d'abord comme épithète d'un

chemin, VI, 51, 16 (cf. VIII, 58, 16); V. S., IV, 29, comme nous venons de le voir, puis comme épithète d'un char divin, appelé en même temps *vidveshas* «sans haine», VIII, 22, 2 (cf. aussi VIII, 58, 16), des divers dieux, III, 9, 1; X, 61, 12 et 22 (où *anehásas* est un génitif dépendant de *te*), Vâl., 1, 4; 2, 4, et particulièrement du ciel et de la terre, X, 63, 10, appelés en même temps «propices, *civé*», VI, 75, 10, et des *Ādityas*, VIII, 18, 5, enfin et surtout des rites du sacrifice, I, 40, 4, des hymnes, III, 51, 3, de la formule I, 40, 6, qu'on appelle également ailleurs *arakshás* «non démoniaque», V, 87, 9; VII, 85, 1, pour l'opposer à l'incantation perfide, et par suite des sacrifiants eux-mêmes, VIII, 45, 11. Tout au plus pourra-t-il être nécessaire quand la même épithète est appliquée aux dons, aux faveurs des dieux, et particulièrement d'Aditi et des *Ādityas* (ou est prise substantivement pour désigner ces dons), I, 185, 3; V, 65, 5; VI, 50, 3; VIII, 18, 21; 47, 1; 56, 12, cf. VIII, 31, 12, d'en nuancer légèrement la signification dans le sens affirmatif, et de traduire littéralement, non plus «qui ne nuit pas», mais «qui comprend l'exception de tout mal»; c'est ainsi que l'épithète *anamīvá* «sans maladie», par exemple, appliquée au terme vague de «richesse», III, 16, 3, éveille l'idée d'un bien qui «consiste dans l'absence de maladie».

Mon interprétation du mot *anehás* est entièrement confirmée par ses emplois dans l'Atharva-Veda et dans le Çatapatha-Brâhmaṇa. Au vers VI, 84, 3 de

l'Atharva-Veda, on demande à Nirriti, la destruction personnifiée, de « détacher les liens » et d'être *anehās* (*anehā* au nominatif), c'est-à-dire « inoffensive ». Dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, I, 5, 1, 17, la formule *aditaye syāmānehasuh* rappelle inévitablement la formule analogue du Rig-Veda où figure le mot *dnāgas* « innocent », V, 82, 6.

ánta.

Il est vrai de dire que ce mot signifie limite, extrémité, non seulement d'une longueur, mais aussi d'un espace (au propre et au figuré, voir particulièrement I, 52, 14; V, 15, 5) : il serait plus précis d'ajouter qu'il a dans le Rig-Veda le second sens beaucoup plus souvent que le premier (qui ne se rencontre guère qu'aux vers IV, 1, 11, et IV, 16, 2). Le sens de « bord » est particulièrement clair au vers X, 111, 8, où le bord des eaux est opposé à leur surface et à leur fond. « Le bord » ou « les bords » du ciel ou de la terre, ce sont leurs extrémités les plus lointaines; nulle part il ne paraît nécessaire de s'en tenir à la ligne apparente où se rencontrent le ciel et la terre, c'est-à-dire à l'horizon : quant aux « deux extrémités » de l'atmosphère, V, 47, 3, ce sont, si je ne me trompe, le ciel et la terre eux-mêmes, et au vers X, 82, 1, les « premiers bords » qui ont été fixés par Viçvakarman, après quoi le ciel et la terre ont été étendus (comme un tissu, cf. III, 6, 5 et *passim*), représentent, non pas directement l'orient, mais le commencement du tissu. C'est au contraire la fin du

tissu, et non, comme le pense M. Grassmann, la fin du temps, que les anciens sacrificateurs n'ont pas atteinte, I, 179, 2 : car le tissu du sacrifice est un tissu sans fin (voir *ānavapriṅga*). En revanche, il ne s'agit pas, au vers I, 37, 6, d'un bord de tissu, mais de l'extrémité du ciel et de l'extrémité de la terre, que les Maruts « secouent » : car ces dieux ébranlent les deux mondes, I, 64, 3; VII, 57, 1. Enfin, on comprend que « au bord du feu » signifie « auprès du feu », X, 34, 11 : on comprendrait moins bien que « du bord » (absolument) signifiât « de près » : au vers I, 30, 21, les ablatifs *āntāt* et *parākāt* doivent sans doute être construits avec le vers suivant : c'est l'aurore qui vient « du bord, de loin », c'est-à-dire de l'extrémité du ciel, cf. III, 61, 4.

āntama.

N'est pas à rapprocher, au moins directement, de *ānta*, mais bien de *āntara*. Ce mot n'a que le sens du mot latin correspondant *intimus*, le sens figuré dans la plupart des passages, le sens propre au vers I, 27, 5 : les biens supérieurs et intermédiaires, opposés à la richesse intérieure, c'est-à-dire à la richesse de la maison ou du domaine, sont, comme en tant d'autres passages, les trésors du ciel et de l'atmosphère, c'est-à-dire, au moins à l'origine de la formule, la lumière et la pluie.

āntār.

N'est pas pris au figuré au vers X, 124, 4 : Agni

sort bel et bien *du sein* du père Asura (Voir *Religion védique*, II, p. 99), du ventre de l'Asura, comme il est dit ailleurs, III, 29, 14. Il n'y a véritablement figure qu'au vers VII, 86, 2; encore continuerais-je à traduire «dans le sein», et non simplement «en compagnie de Varuna».

ántara.

Ce mot, dans le Rig-Veda, n'a pas plus que *ántama* le sens de «voisin». Les vers II, 41, 8; III, 18, 2; VI, 15, 3; 63, 2; X, 115, 5, prouvent simplement que les Aryas védiques avaient, aussi bien que des amis, des *ennemis intimes*, intérieurs, par opposition aux ennemis extérieurs, étrangers, *pára*, et rien n'empêche de prendre *ántara* dans le même sens au vers VI, 5, 4. Agni, au contraire, est un ami intime, X, 53, 1, et intime au sens propre, puisqu'il habite la maison. De même *ántarā bhúj*, I, 104, 6, est la jouissance intime, le bonheur domestique, à moins que ce ne soit simplement la jouissance qui nous est chère. L'épithète *ántarā* donnée à la prière, X, 91, 13, rappelle l'épithète *ántama* qu'elle reçoit ailleurs, VI, 45, 30 et *passim*: ici elle s'explique d'autant mieux dans le sens du latin *intima*, que la prière est comparée à une épouse. M. Grassmann la traduit lui-même «chère, agréable» dans d'autres passages où elle est encore appliquée à l'hymne, à la parole sacrée¹.

¹ Reste à expliquer le vers VI, 62, 10 : mais «roues voisines»

antarā-bharā.

« Qui apporte au milieu, qui procure, communique », de *bharā* « qui porte » (sans régime) et *antarā* « au milieu » (également sans régime), serait bien pauvre de sens. Ce composé, épithète d'Indra faisant des dons, *dānavant*, VIII, 32, 12, me semble plutôt un possessif, ayant pour second terme *bhāra* « gain, profit, butin » (voir ce mot), régi par la préposition *antarā*. Le sens en paraît donné par le vers VIII, 40, 3, *tā hi mādhyam bhārāñām indrāgnī adhikshitāh* : Indra est au milieu du butin; il y préside.

anti-devā.

Pour ce mot, comme pour *ānritadevā*, M. Grassmann a reproduit une erreur que M. Roth avait lui-même corrigée. Le sens est, non pas « adversaire au jeu », mais « celui qui a les dieux près de lui », I, 180, 7.

1. *āndhas.*

A supprimer. Il n'y a qu'un mot *āndhas* (le suivant), et le sens d'« obscurité » n'est nullement nécessaire aux vers I, 62, 5; 94, 7; VII, 88, 2, où il a été admis par M. Roth et par M. Grassmann. Pour le vers I, 62, 5, M. Ludwig a déjà substitué à la traduction « il a dissipé la nuit au moyen de l'aurore, etc. », l'interprétation très naturelle « il a dén'est pas plus clair dans ce passage que « roues amies »; ce dernier sens me paraît même assez satisfaisant.

couvert l'*āndhas* en même temps que l'aurore, etc. ». Cet *āndhas* n'est d'ailleurs pas « l'humidité » en général, mais le Soma, plus d'une fois mentionné dans l'énumération des conquêtes d'Indra. Maintenant, pourquoi ne serait-ce pas également le Soma que Varuṇa, au vers VII, 88, 2, apporterait aux hommes sous forme de lumière ? Ne lisons-nous pas au vers I, 46, 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brûlant comme l'or » ? Les conceptions les plus bizarres, à force de se répéter, finissent par s'imposer à l'interprète non prévenu. Enfin, pourquoi ne serait-il pas dit aussi au vers I, 94, 7, qu'Agni « découvre le Soma », c'est-à-dire peut-être la lumière, « hors de la nuit », cf. I, 50, 10 ? Aucune de ces interprétations ne soulève d'assez grosse difficulté pour justifier le dédoublement du mot *āndhas* en deux homonymes. Ce dédoublement peut passer pour une hypothèse gratuite.

2. *āndhas*.

Ce mot, qui est en grec *ἄνθος*, désigne le Soma, non pas, à ce qu'il semble, comme « plante », mais comme « fleur » (au figuré), comme la liqueur par excellence ; il serait ainsi à peu près équivalent au mot *mádhu*. Le sens de « plante », déjà rejeté d'ailleurs par M. Ludwig, ne peut être appuyé, comme le voudraient M. Roth et M. Grassmann, ni sur le vers V, 41, 3, où les prières offertes à l'Asura du ciel (Rudra) sont, par une assimilation bien connue entre la prière et l'offrande, comparées à des breu-

vages de Soma (c'est ainsi que, plus tard, M. Grassmann a traduit lui-même), ni sur le vers I, 28, 7, où le mortier et le pilon sont représentés « dévorant » le Soma¹, comme ailleurs les deux bras du sacrificateur sont censés l'« égorger », V, 43, 4. M. Grassmann est le premier à reconnaître que d'ordinaire le sens de « liqueur du Soma » convient aussi bien que celui de « plante du Soma »; il a tort seulement de faire une exception pour le vers VI, 42, 4, où *āndhasas*, s'il n'est pas construit avec un premier verbe sous-entendu, pourra s'expliquer, suivant l'interprétation de M. Ludwig, comme dépendant de *sutām* dans le sens partitif². Le vers V, 54, 8, allégué encore par M. Roth, est on ne peut plus mal choisi: *mādhvo āndhas* ne peut signifier que « l'essence de la liqueur ». Au vers VI, 2, 2 de l'Atharva-Veda (comme au vers X, 115, 3 du Rig-Veda), on peut traduire « des gouttes de la liqueur » au moins aussi naturellement que « les gouttes de

¹ La comparaison avec des chevaux peut porter sur l'un des autres traits du même vers, par exemple sur *vājasātamā*: elle est d'ailleurs banale pour les pierres du pressoir.

² Au vers IX, 18, 2, qui semblerait au premier abord fournir un meilleur argument, *jātām* n'est pas participe, puisqu'il est accentué après *prā*, et *prā* lui-même suppose un verbe sous-entendu; Soma est une « espèce de liqueur » qui l'emporte sur toutes les autres (?) et qui est le *mādhū*. Le mot *jātā* signifie pareillement « forme, nature » au vers IX, 61, 10, « La terre a reçu une forme de Soma qui était au ciel », et au vers IX, 55, 2, où Soma est invité à s'asseoir sur le gazon sacré « comme c'est sa nature »: dans les deux cas, *āndhasas* est une apposition à *te*, cf. VIII, 32, 28, ou bien il se traduira « ta liqueur ».

la plante» : cette citation est sans doute un simple *lapsus* de M. Roth. Enfin, au vers III, 20 de la *Vājasaneyi-Saṃhitā*, le sens est aussi indéterminé que possible. Reste le vers VII, 96, 2, où il serait dit, selon M. Roth et M. Grassmann, que les *Pūrus* «habitent les deux rives de la *Sarasvatī*». C'est le mot *āndhas* qui, du sens supposé de «plante», aurait passé à celui de rive gazonnée : nous voilà de plus en plus loin de *āvθos* ! Je ne proposerai certes pas d'expliquer le duel *āndhasī*, comme le fait M. Ludwig, par les deux «eaux des rives», ou «les eaux des deux rives» : j'ai peine à croire en effet qu'il soit entré dans l'esprit d'un peuple, fût-ce le peuple hindou, de distinguer les rives d'un fleuve *par l'eau qui les baigne*. Mais nous n'en sommes pas réduits là. Le verbe *ādhi kṣi* peut signifier «être maître, disposer de» aussi bien que «habiter», et les «deux liqueurs» d'une rivière à la fois réelle et mythique, comme la *Sarasvatī* (la compagne des *Maruts* d'après le même vers), peuvent être, d'une part, la rivière réelle, de l'autre la rivière céleste (cf. les deux mers, X, 98, 5); ou encore la parole sacrée qui est une des formes de *Sarasvatī*. Le dernier sens paraît le meilleur : «Puisque les *Pūrus* habitent près de tes flots, et te possèdent en outre sous la forme de la parole sacrée, sois-nous propice, etc.»

annāvṛidh.

Il n'y aurait pas grand inconvénient à traduire «an Speise sich erlabend» un mot signifiant en réalité

« qui s'accroît par la nourriture »; si cette traduction ne se rattachait pas à tout un système d'atténuation du sens de la racine *vardh*, si important dans les formules des Rishis (Voir *Religion védique*, II, p. 237).

ánya.

Signifie « autre », comme paroxyton aussi bien que comme oxyton. L'Atharva-Veda en fait foi, particulièrement aux vers XI, 4, 23; XII, 2, 16. Deux formes très obscures du même recueil, *nyás*, XI, 7, 4, et *ánye*, XII, 1, 4, ne me paraissent donc pas une raison suffisante pour introduire le sens, peut-être imaginaire, et en tout cas purement hypothétique de « *nicht versiegend* » dans les deux passages du Rig-Veda où *ánya* est paroxyton. Il y est question, soit de la prière, VIII, 27, 11, soit tout au moins de la vache mythique qui donne son lait, VIII, 1, 10, qui ne se dérobe pas, c'est-à-dire dans les deux cas, de « *l'autre vache* », de « *l'autre mère* », par opposition à celle qui se dérobe et abandonne son veau, III, 55, 13 et *passim*, de la « *pareille* » donnée à Vivasvat en échange de l'épouse immortelle cachée aux mortels, X, 17, 2 (Voir *Religion védique*, II, p. 71 et suiv.).

anyavrata.

Ce mot, qui paraît s'appliquer à des démons (particulièrement au vers VIII, 59, 11) aussi bien qu'à des hommes, ne signifie pas exclusivement « dé-vot à d'autres dieux », mais plus généralement « sui-

tant d'autres lois », ne suivant pas la loi de l'ordre, du juste, que suivent, non seulement les hommes pieux, mais les dieux mêmes.

anvartitri.

Forme mutilée, comme l'a reconnu M. Roth (Voir le dictionnaire abrégé), pour *anu-vartitri*. Paraît n'avoir pas le sens précis de « Brautwerber », et signifier simplement « qui poursuit, qui va à la recherche de » : il s'agit, au vers X, 109, 2, cf. A. V., XIV, 1, 56, d'une femme enlevée.

apatyasāc.

« Accompagnée de descendance », comme épithète de la richesse, serait un sens bien védique : mais je doute que le second terme du composé, *sāc*, puisse ainsi tenir lieu du suffixe *vant*, et je me demande si le mot ne signifierait pas « atteignant nos descendants, pouvant être transmise à notre postérité ».

āpadushpad.

N'est-il pas à remplacer par *āpadushpada* (Voir *dushpāda*) ? La forme *āpadushpadā* du vers X, 99, 3 serait un accusatif pluriel neutre : « suivant un chemin sans pas difficiles ».

āpamā.

Signifie au vers X, 39, 3, non pas d'une façon vague « le plus éloigné », mais « celui qui est le dernier ». Cf. *āpara*.

ápara.

Le sens d'« autre » est très douteux pour le Rig-Veda¹.

áparihvṛita.

Sens plus précis : « qui ne peut être surpris », proprement « qui ne peut être entouré par fraude ».

ápas.

Ce mot, signifiant « actif », pouvait sans doute être pris substantivement pour désigner les doigts des sacrificeurs « à l'ouvrage », cf. III, 1, 3 et 11 : mais je ne regarde pas comme prouvé qu'il ait été réellement employé ainsi².

apasphúr (ou *apasphúra*).

Ne signifie pas « qui repousse, qui tue » et n'est pas une image du Soma « qui fermente », comme le croient M. Roth et M. Grassmann. Les emplois de *ánapasphúr*, *ánapasphura*, *ánapasphurat* (Voir ces mots) ne laissent pas de doute sur le sens. A la vérité « qui se dérobe » est une épithète qui ne conviendrait proprement qu'au Soma céleste (Voir *Religion védique*,

¹ Au vers X, 18, 4, le mot paraît avoir le même sens qu'au vers suivant, « plus jeune », et au vers I, 120, 2, il implique l'idée d'une infériorité de science, tenant peut-être aussi à la jeunesse.

² Aux vers III, 2, 7 et IX, 107, 13, le mot peut être masculin, aussi bien que féminin, et désigner les sacrificeurs. Aux vers I, 71, 3; 95, 4, il est féminin, mais il peut désigner les prières, par exemple, ou d'autres mères d'Agni, aussi bien que les doigts.

II, p. 84 et suiv.); mais on comprend qu'elle ait été étendue au Soma terrestre dans un passage, VIII, 58, 10, où les prêtres sont invités à le « saisir » pour le faire boire à Indra, apparemment comme Indra lui-même l'a saisi, l'a conquis dans le ciel.

ápaka.

Signifie « qui est par derrière (ou à l'occident) », et non « éloigné, venant de loin ». Preuves : 1° le sens reconnu de *ápāc*, *apācīna*, *apācyā*, dont l'étymologie est identique; 2° l'opposition de *ápaka* et de *prāc*¹ au vers I, 110, 2, correspondant à celle de *ápāc* et de *prāc*, I, 164, 38; 3° le sens de l'adverbe *apākā*, que M. Roth et M. Grassmann traduisent également « loin » au vers I, 129, 1, mais qui signifie évidemment en arrière : Indra fait prendre les devants au char qui est en arrière; 4° le sens de l'adverbe *apākāt*, au vers VIII, 2, 35, qui donnerait lieu à la même observation; 5° le sens excellent qu'on obtient ainsi pour l'épithète d'Agni *ápākacakshas*, VIII, 64, 7 « qui voit par derrière, qui a des yeux derrière la tête », cf. *viçvatomukha* « qui fait face de tous côtés », I, 97, 6. Reste à savoir quelle idée éveille la simple épithète *ápaka* appliquée au même Agni aux vers VI, 11, 4 et 12, 2 (et à *Tvashtar*, V. S., XX, 44). Dans ces passages mêmes, « éloigné » n'aurait pas grand sens. Le feu du sacrifice est-il appelé « occidental » par opposition à l'aurore et au soleil levant

¹ Et celle de *ápākesthā* et de *pūrva* au vers VIII, 6 14 de l'Atharva-Veda.

auxquels il fait face ? Je ne prétends pas résoudre actuellement la question. Mais je crois qu'il faut s'en tenir en tout cas aux seuls sens du mot *ápāka* qui puissent être sûrement établis, c'est-à-dire à celui d'« occidental » ou à celui de « situé en arrière »¹.

ápākācakshas, apākā, apākāt.

Voir le précédent.

ápāvṛiti

Je ne comprends pas comment, *ápāvṛita* signifiant « ouvert », *ápāvṛiti* pourrait signifier « fermeture ». Je ne vois pas non plus ce qui s'oppose à ce qu'Indra « fasse trembler l'ouverture de l'étable des vaches », VIII, 55, 3. Je sais bien enfin que les deux sens ne sont pas aussi opposés qu'ils en ont l'air, et que « la fermeture » comme « l'ouverture » pourrait être toujours la porte; mais d'abord il ne faudrait pas, quand on fait de la philologie et de l'étymologie, dire ainsi « blanc » pour « noir »; ensuite, l'interprétation de « Verschluss » par « Versteck » montre bien que M. Roth et M. Grassmann font le contre-sens complet.

ápi

Il faut tout au moins supprimer le numéro 4 de M. Grassmann : il n'en a pas tenu compte lui-même.

¹ M. Ludwig a repris pour son compte l'analyse *á-pāka* proposée par les commentateurs indiens; mais il est ainsi obligé de supposer deux homonymes, et je ne vois pas bien ce que l'interprétation y gagne.

dans sa traduction du vers VII, 31, 5. Pour l'expression *ápi kárne* aux vers V, 31, 9 et VIII, 86, 12, sans insister plus que de raison sur l'interprétation que j'en ai donnée (*Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 112), je ne vois toujours rien de meilleur à proposer. Le vers VIII, 86, 12 est une véritable énigme, et je ne puis croire que le vers V, 31, 9 signifie simplement que les chevaux doivent amener Indra et Kutsa « près » du sacrificateur : l'expression *ápi kárne* a gardé son sens propre, comme le prouve le vers X, 86, 4, cf. VI, 48, 16, et la traduction « Que les chevaux vous amènent à portée de notre oreille ! » n'aurait pas de sens : ce sont les dieux qui écoutent les hommes, et non les hommes qui écoutent les dieux.

apikakshyà.

Si *kakshyà* signifie « caché », comme l'admet M. Roth, pourquoi *apikakshyà* n'aurait-il pas le même sens ? Les deux mots ne sont-ils pas également des épithètes de la liqueur, V, 44, 11, et I, 117, 22, et le mythe du Soma caché n'est-il pas un des plus importants de la mythologie védique ? Ici c'est moi qui m'écarte du sens primitif, « qui se trouve dans la région de l'aisselle » ; une fois n'est pas coutume, et je m'appuie d'ailleurs sur un sens reconnu du primitif *káksha*, sens devenu classique, et déjà constaté dans le Rig-Veda, X, 28, 4.

apiçarvarā.

Doit signifier, non pas «de grand matin», mais «la nuit», comme le mot *çárvarī* lui-même. C'est exagérer singulièrement l'importance de *ápi* que de lui attribuer la propriété de modifier à ce point le sens du mot avec lequel il est composé. D'ailleurs le sens de «nuit» est le seul qui convienne aux deux seuls emplois du composé comme substantif, savoir VIII, 1, 29, où il est justement opposé à un mot signifiant «de grand matin», *prapitvá*, et III, 9, 7, où il désigne le temps pendant lequel les troupeaux se réunissent près du feu. Dans l'Aitareya-Brāhmaṇa, IV, 5, comme adjectif, il paraît signifier aussi «nocturne». M. Roth a d'ailleurs corrigé dans le dictionnaire abrégé ses premières interprétations, que M. Grassmann avait suivies.

ápitī.

Signifie, comme le reconnaît M. Roth, «le fait d'entrer, de disparaître dans». Il a lui-même renoncé dans le dictionnaire abrégé au sens différent qu'il avait proposé d'abord pour le vers I, 121, 10, et que M. Grassmann avait reproduit. Il est clair que *purā yát súras támaso ápitēs* signifie «lorsque le soleil (est encore) avant de disparaître dans les ténèbres», les deux ablatifs étant construits parallèlement dans la dépendance de *purā*, selon un usage très védique, tandis que, selon nos idées, le premier devrait être à un cas régi par le second.

a pūrushā.

Rien ne prouve que le mot *dāru* « pièce de bois », auquel celui-ci sert d'épithète au vers X, 155, 3, désigne une barque. Au lieu donc de traduire « non occupé par des hommes », comme M. Grassmann, je me rapprocherais du sens de M. Roth « non animé », en traduisant « qui n'est pas un homme » : on écarte le démon en lui donnant pour proie quelque chose qui n'est pas un homme, soit une pièce de bois.

apeçás.

Signifie, non pas « sans forme », mais « sans ornement ». Le sens de « forme » pour *peçás* a été introduit arbitrairement dans le passage unique, I, 6, 3, où se rencontre le composé avec *a* privatif.

ápodaka.

Épithète des navires des Açvins traversant les airs, I, 116, 3 (et de certains poisons dans l'Atharva-Veda). Le sens paraît être, non pas « imperméable », comme l'entend M. Roth, mais « sec, non mouillé » : c'est à peu près la traduction de M. Grassmann pour les navires, « vom Wasser entfernt », à laquelle je reprocherais seulement de ne pas faire ressortir assez franchement le paradoxe.

aptúr.

Ce mot n'a pas pour premier terme un hypothé-

tique *āp* « ouvrage », mais bien le mot parfaitement connu *āp* « eau » : il signifie, non pas « hâtant l'ouvrage, actif », mais « traversant les eaux ». Il est étrange qu'un sens aussi clair n'ait pas été reconnu tout d'abord. Le mot est employé comme épithète d'Agni, de Soma, d'Indra, des dieux en général, des oiseaux des Açvins : tous ne traversent-ils pas les eaux célestes, et Soma de plus les eaux du sacrifice ? Au vers II, 21, 5, ce sont les anciens prêtres, les *Uçij*, qui reçoivent l'épithète *aptūr* : mais quelle formule plus connue que celles du passage des eaux opéré avec le secours des dieux ? Et justement, dans ce passage, il est dit que les *Uçij* ont trouvé la voie grâce au sacrifice. Enfin, au vers IX, 108, 7¹, le rapprochement des épithètes *rajastūr* « qui traverse l'atmosphère » et *adaprūt* « qui nage dans l'eau » est une confirmation décisive de mon interprétation. Voir le suivant,

aptūrya.

Si *aptūr* signifie « traversant les eaux », son dérivé ne peut signifier que « traversée des eaux », et non « activité ». Et en effet, le vers III, 51, 9 signifie qu'Indra a été l'allié des Maruts dans la traversée des eaux, le vers III, 12, 8, que « la traversée des eaux » est « en Indra et Agni » aussi bien que les « demeures », etc., c'est-à-dire qu'on leur doit toutes ces choses.

¹ Qu'il faille ou non corriger *stōmam* en *sōmam*, comme le propose M. Grassmann.

ápnas.

N'a pas d'autre sens que « possession, richesse ». M. Grassmann en admet deux autres, « œuvre » et « actif » (comme adjectif), adoptés par M. Ludwig, et depuis aussi par M. Roth : ces deux sens sont inutiles. Au vers I, 113, 9¹, « En faisant allumer le feu, ô aurore, etc. », il est dit, non pas « tu as fait une bonne œuvre pour les dieux », mais « tu as ainsi gagné (*kar* au *moyen*) une richesse brillante parmi les dieux », cf. V, 80, 3 : l'aurore a sans doute reçu un salaire des dieux comme le feu lui-même, X, 51 et 52. On peut aussi entendre à peu près de même, mais plus simplement : « C'est parce que tu as fait allumer le feu que tu es riche parmi les dieux ».

— Si *ápnas* n'est pas une faute pour *apásas* au vers X, 80, 2, on le construira comme ablatif avec *bhadrā*, qui prendra ainsi le sens d'un comparatif : « La bûche d'Agni doit nous être plus précieuse que la richesse ».

apraketá.

Ce mot, employé seulement au vers 3 de l'hymne X, 129, comme épithète de l'eau primordiale, ne signifie pas « qui ne peut être distingué, reconnu », ainsi que le veulent M. Roth et M. Grassmann, ni vaguement « où il n'y a aucune différence », comme paraît l'entendre M. Ludwig, mais « où il n'y a au-

¹ Pour le vers X, 106, 9, où M. Ludwig a également introduit le sens d'« œuvre » dans sa traduction, voyez sous *ámcā*.

cune apparition (du jour ou de la nuit)» : c'est ce que paraît mettre hors de doute le rapprochement du vers 2 du même hymne. Voir *praketā*.

āprajajñi.

Au vers 9 de l'hymne X, 71, sur la parole sacrée, M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig expliquent ce mot en le rattachant à la racine *jñā* « connaître », et le traduisent « ignorant, insensé ». Mais il existe dans le Çatapatha-Brāhmaṇa, II, 3, 1, 14, un mot *āprajajñi*, de *jan* « engendrer », signifiant « qui n'engendre pas ». Une telle épithète conviendrait bien à ceux qui ne savent pas se servir de la parole sacrée, (cf. vers 5 du même hymne). Cette interprétation fournirait de plus une solution acceptable de la difficulté créée dans le même passage par le mot *sīrīs*. Le sens de « tisserands » (hommes ou femmes), que lui donnent M. Roth et M. Grassmann, est une conjecture en l'air. Le mot ne paraît pouvoir signifier que « rivière, eau », cf. I, 121, 11, comme l'entend du reste M. Ludwig. Mais l'interprétation « ils ne tissent que de l'eau¹ » est bien bizarre. Comme les thèmes redoublés en *i* gouvernent souvent l'accusatif (Whitney, *A sankrit grammar*, 271, f.), je proposerais de donner *sīrīs* pour régime à *āprajajñi*, et de traduire « ils tissent leur tissu (le tissu du sacrifice), sans engendrer les eaux », c'est-à-dire sans obtenir le

¹ Quant à l'interprétation subsidiaire « ils ne tissent que du sable », que M. Ludwig présente sous forme dubitative, elle a l'inconvénient d'attribuer de nouveau au mot *sīrīs* un sens purement arbitraire.

fruit ordinaire du sacrifice, qui est l'écoulement des eaux célestes.

aprabhūti.

L'Instrumental de ce mot, au vers X, 124, 7, signifie-t-il « sans employer la violence », comme le dit M. Grassmann, ou « sans subir de violence » ? C'est une question que j'ai soulevée dans ma *Religion védique*, III, p. 148. Mais ce n'est pas là à proprement parler affaire de lexique.

a-pramṛishyā.

On ne voit pas bien comment du sens de « négliger, oublier », seul connu pour la racine *marsh*, particulièrement avec le préfixe *prá*, on peut passer pour ce mot au sens d'« indestructible ». Appliqué au sacrifice, IV, 2, 5, il signifie, de l'aveu de M. Grassmann, « qui ne doit pas être négligé ». Le même sens, ou un sens très analogue, convient parfaitement au vers VI, 32, 5, où la même épithète est appliquée au but vers lequel doivent s'élancer les eaux célestes épandées par Indra. Au vers VI, 20, 7, le don qu'Indra fait au pieux sacrificeur reçoit la même qualification que le sacrifice au vers IV, 2, 5 : le dieu ne doit pas plus oublier la récompense, que l'homme ne doit oublier l'hommage. Reste le vers II, 35, 6. Si la leçon *apramṛishyā* n'est pas là une faute pour *apramṛicyā*, j'admettrai qu'Agni, « dans les forteresses crues », c'est-à-dire dans les eaux

du nuage ¹, est qualifié d'« inoubliable », inoubliable pour les hommes apparemment. On peut comparer le vers III, 9, 2, où il est prié de son côté, lorsqu'il a été retrouver ses mères les eaux, de ne pas oublier de revenir.

á-prayūta.

Au féminin, *áprayutā*, épithète de la prière ² donnée par Vishṇu, VII, 100, 2, signifiant, non pas « immuable » ou « incessante », mais « qui ne s'écarte pas (du droit chemin) ». Cf. *prāyutā* « errante », épithète des vaches sans gardien, III, 57, 1; X, 27, 8.

á-prahāna.

A remplacer par *á-prahāna*. La forme unique *áprahānam*, à l'accusatif, employée comme épithète d'Indra, VI, 44, 4, s'explique mal dans le sens de « qui ne frappe pas ». Indra frappe ses ennemis, et on ne prend guère la peine de dire qu'il ne frappe pas ses adorateurs³. Au contraire un mot *á-prahāna* s'explique très bien par opposition à *su-hāna* : les ennemis sont « faciles à frapper, à vaincre », pour Indra, X, 105, 7, et pour ceux qu'Indra protège, IV, 22, 9; VII, 25, 5; Indra lui-même est invincible.

¹ Voir mes Observations sur les figures, etc., dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 117.

² « La prière vient des dieux » (*Religion védique*, I, p. 287, 293-295, etc.). M. Grassmann me paraît se méprendre complètement sur le sens de ce passage.

³ Voir *Religion védique*, III, p.

aprāmi-satya.

«Éternellement vrai.» Il serait d'une exactitude plus rigoureuse de dire «dont la volonté s'accomplit toujours». En effet *satyā*, comme adjectif, signifie «qui se réalise, qui s'accomplit», aussi bien que «vrai», et peut prendre le sens correspondant quand il est employé substantivement. Le sens littéral du composé est donc «pour lequel *l'accomplissement* n'est jamais violé, empêché». Et, en fait, on donne cette épithète à Indra, VIII, 50, 4, en lui disant : «il en sera comme tu veux». On peut remarquer encore : 1° le rapport de l'idée exprimée par le mot *satyā*, avec celle qu'exprime le mot *ritā*, l'un des termes les plus usités pour rendre l'idée de «loi»; 2° l'emploi fréquent de la racine *mī*, précédée ou non de *prā*, dans le sens de «violer», avec les mots signifiant «loi». En somme l'épithète est équivalente à «dont les lois sont inviolables».

ā-prāyu.

Non pas «incessant», mais «qui ne s'écarte pas», c'est-à-dire «qui veille sans cesse», comme épithète d'un gardien (cf. *ā-prayuchat*, *ā-prayutvan*, et voir *yu* avec *prā*), et «qui ne s'écarte pas de la droite voie», en parlant des sacrifices, VIII, 24 18, (cf. *ā-prayuta*). De même l'aurore suit son chemin, à la poursuite de la richesse, «sans s'écartier, sans se perdre, *āprāyu*», V, 80, 3.

á-prāyus.

J'admettrais plutôt pour ce mot, employé une seule fois, I, 127, 5, le sens de M. Ludwig (et de Sāyaṇa) « dont la vie n'est pas partie, qui est resté vivant », que celui de M. Roth et de M. Grassmann, qui en font un synonyme de *aprāyu* : on ne voit pas en effet comment la racine *yu*, même précédée d'un préfixe, aurait pu former un adjectif *yus*.

ap-sā.

Signifie proprement « qui conquiert les eaux ». Maintenant, comme les dieux ne conquièrent que pour donner, il n'y a peut-être pas un très grand inconvénient, quand ce mot est une épithète des dieux, à le traduire « qui donne les eaux ». Mais quelle singulière idée de changer ce sens au vers VI, 14, 4, en celui de « donnant la force », parce qu'il s'agit là du fils héroïque, donné lui-même par Agni à ses adorateurs ! La conquête des eaux n'est-elle pas l'exploit par excellence dans la langue des hymnes védiques, toujours si fortement imprégnée de mythologie, même quand elle exprime des faits réels ? Et les guerriers mortels ne conquièrent-ils pas les rivières terrestres, comme leur divin modèle, Indra, conquiert les rivières célestes ?

M. Roth est du moins plus conséquent. Il donne à notre mot le sens de « fortifiant » dans tous ses emplois (d'ailleurs très peu nombreux), sans doute parce que le seul dieu auquel il se trouve appliqué

est Soma. Les exploits d'Indra, et particulièrement la conquête des eaux, sont cependant en maint passage attribués au breuvage qui le fortifie. Il y a mieux : au vers I, 91, 21, l'épithète *apsā* est rapprochée de *svarshā*; c'est-à-dire que la conquête de la lumière y est attribuée à Soma en même temps que la conquête des eaux. Mais le parti pris de simplifier toujours, et de substituer de prétendues réalités aux mythes, fait qu'on en vient à admettre que l'action *réelle* d'une liqueur *forte* a été exprimée par un mot qui, même en admettant pour *sā* le sens de « donneur », ne signifierait toujours que « donneur d'*eau* ». M. Roth a fait assurément des violences beaucoup plus graves au lexique védique : il n'en a peut-être pas fait de plus évidente, ni qui permette mieux de juger sa méthode.

ā-psu.

M. Roth et M. Grassmann sont d'accord pour donner à *psu*, dans tous les autres composés dont il forme le second terme, le sens d'« extérieur, apparence ». Est-il bien nécessaire de supposer pour ce composé unique un autre *psu* signifiant « nourriture » ? L'homme demande à Agni, VII, 4, 6, de n'être pas « sans apparence », c'est-à-dire de ne pas présenter un aspect misérable, de n'être pas privé d'éclat, de gloire, ou même de beauté.

abhi.

Sur l'ensemble de l'article, je suis à peu près

d'accord avec M. Grassmann, qui, ici, a heureusement simplifié l'article de M. Roth. Celui-ci, d'ailleurs, a accepté les corrections dans le dictionnaire abrégé. Je n'insisterai pas sur des critiques de détail : sous chacun des trois principaux sens de la préposition, M. Grassmann a rangé des passages où *abhi* joue en réalité le rôle de préfixe, par exemple IX, 98, 2; VI, 9, 5 (de l'aveu de M. Grassmann lui-même, sous *i*); X, 119, 8; tel autre passage, rangé sous le n° 1, IX, 107, 25, aurait dû l'être sous le n° 2, cf. IX, 63, 25, etc. Dans un lexique où les moindres nuances, réelles ou non, sont relevées, on attendrait une indication spéciale pour les cas où *abhi* a le sens de «vers, dans la direction de», sans être joint à un verbe de mouvement; par exemple pour le vers VII, 5, 2, où le verbe signifie «briller». Quand *abhi* est joint à un accusatif et suivi de l'infinitif *dāvāne*, M. Grassmann est hésitant (cf. l'article *abhi* et l'article *dāván*) : je crois qu'au vers V, 65, 3, *prá* doit seul être construit avec l'infinitif, et que dans ce passage comme au vers I, 61, 10, l'accusatif avec *abhi* équivaut à un datif construit parallèlement à l'infinitif, et dépendant de lui pour le sens (cf. *vrītrāya hāntave*, III, 37, 5 et 6 et *passim*) : *abhi grávo dāvāne* «pour la gloire, pour donner», c'est-à-dire «pour donner la gloire». Il résulterait de là que le second sens de M. Grassmann, «pour obtenir», pourrait être remplacé par une acceptation plus générale, correspondant à l'emploi du datif, c'est-à-dire à l'idée de but, et qui comprendrait aussi le sens relevé sous le

n° 4 : l'expression *abhi vratā*, X, 66, 9, dont il aurait fallu rapprocher *abhi dhāma*¹, I, 121, 6, paraît en effet équivalente à *vratāya*, III, 30, 4, *dhāmne*, VIII, 52, 11, ou *dhāmabhyas*, VIII, 27, 15, *ritāya*, I, 34, 10, « pour que la loi (la loi en général, ou la loi de tel ou tel dieu, etc.) s'accomplisse ». Enfin l'emploi unique de *abhi* régissant le locatif, que M. Grassmann a cru devoir relever, d'ailleurs sous forme dubitative, dans les additions à son lexique, me paraît invraisemblable : j'aimerais mieux encore, au vers II, 23, 16, faire de *abhi* un préfixe portant sur le verbe *jāgridhūḥ*.

abhi-kratu.

« Orgueilleux » n'est qu'un à peu près. Dans ce composé, le nom, *krātu*, est gouverné par la préposition, *abhi* (Voir Whitney, 1310), signifiant « au-dessus de ». Le sens paraît donné par l'opposition de la formule *ānu krātum*, X, 11, 3 (et *passim*, voir *Religion védique*, III, p. 308), « selon la volonté de ». *abhikratu* signifierait « qui se met au-dessus de la volonté (des autres) », par conséquent « impérieux » plutôt qu'« orgueilleux ». Les êtres de ce genre sont domptés par Indra, III, 34, 10.

abhikhyā.

Le sens de « reflet, miroitement, apparence » me

¹ Je serai moins affirmatif au sujet de *vīcvāny abhi vratā*, VIII, 32, 28, qui pourrait signifier « au-dessus de toutes les lois » (cf. *Religion védique*, III, p. 249).

semble purement imaginaire. Le mot signifie « regard », et regard « protecteur », au vers I, 48, 5, comme au vers X, 112, 10; dans le premier passage, il appartient à la phrase qui suit et non à celle qui précède. Au vers VIII, 23, 5, le regard d'Agni se confond avec sa flamme. Cf. *abhikhyātār*, pour lequel M. Roth a substitué avec raison dans le dictionnaire abrégé le sens de « surveillant, gardien » au sens plus vague de « contemplateur », ou « examinateur » (*Beschauer*), et les emplois de *khyā* avec *abhi*.

abhi-gūrti.

Signifie, non pas « hymne de louange », mais, selon le sens ordinaire de la racine *gar*, *gūr*, avec *abhi*, « approbation ». Aux vers 6 et 12 de l'hymne I, 162, sur le sacrifice du cheval, on demande que l'approbation donnée (par les dieux) à ceux qui ont accompli diverses opérations accessoires, profite à ceux qui offrent le sacrifice dans son ensemble.

abhi-jñā.

Signifie « à genoux » aux vers I, 37, 10, et VIII, 81, 3, comme dans ses autres emplois, et non « jusqu'aux genoux ». Au vers III, 39, 5, de l'aveu de M. Roth et de M. Grassmann eux-mêmes, Indra cherchant les vaches célestes, en compagnie des Navagvas, est représenté à genoux : c'est que ses compagnons sont des prêtres¹, et que la conquête est ici

¹ Les prêtres sont, ailleurs encore, représentés à genoux, soit dans

considérée comme le résultat d'un sacrifice céleste. C'est une idée analogue que l'auteur du vers VIII, 81, 3 exprime en parlant des biens qu'Indra lui procure « à genoux » ; il les oppose d'ailleurs à ceux qu'il donne en « dansant », *nṛitūḥ* ; il faut bien prendre son parti des bizarries de la pensée védique.

Quant au vers I, 37, 10, il a eu du malheur. Les différents interprètes l'ont torturé en tous sens. M. Max Müller, après Sāyāna, Wilson, Langlois et Benfey, y a vu des vaches pataugeant dans l'eau jusqu'aux genoux. Des savants européens auraient dû laisser au commentateur hindou la construction fantaisiste que suppose cette interprétation¹. Quant au mot *giras*, je ne relèverai pas les étranges combinaisons que Sāyāna, Wilson et Langlois en font avec le mot précédent *sūnāvas*, mais je citerai l'interprétation fantaisiste de M. Grassmann faisant d'un substantif dont le sens est « chant » un adjectif qui signifierait « célèbre ». Le sens de « chanteur » que lui donnent ici M. Max Müller et M. Ludwig, et que M. Grassmann admet dans d'autres passages, me paraît d'ailleurs tout aussi peu justifié². La difficulté du mot *abhijñū* n'existe pas pour M. Ludwig, qui le traduit partout, mais de sa propre autorité, « tout près ». Bref, c'est le cas de dire : *tot capita, tot sensus*.

l'acte d'hommage exprimé par la racine *nam*, I, 72, 5, soit lorsqu'ils disposent le gazon sacré, VII, 2, 4.

¹ Il faudrait *vācrābhyas*, au datif.

² Voir *gīr*.

C'est aussi le cas peut-être d'essayer de mon «système», qui consiste tout simplement à laisser aux mots leur sens ordinaire.

Voici la traduction littérale à laquelle on arrive par ce procédé : «Les fils¹ ont, dans leur marche, allongé leurs chants comme des chemins, pour y marcher à genoux (sur les genoux) en mugissant² (en chantant).»

Les chemins-chants rappellent le chemin-sacrifice, et il est tout naturel qu'on fasse une pareille route à genoux : Indra, comme nous l'avons vu, a fait un voyage semblable à la recherche des vaches, et les Maruts sont, par excellence, les chanteurs divins. Ajoutez que, dans le Sāma-Veda, notre vers présente, au lieu de *ājmeshu* «dans leur marche», la variante *yajñéshu* «dans leurs sacrifices».

abhitas:

Chez M. Grassmann, la citation des vers IV, 50, 3; VII, 101, 4, sous le n° 1 comprenant les emplois de *abhitas* avec l'accusatif, ne peut être considérée que comme un *lapsus* (Voir M. Grassmann lui-même, article *çcut*). Il ne me paraît pas prouvé que le mot ait dans le Rig-Veda, soit comme préposition, soit comme adverbé, d'autre sens que «devant, par de-

¹ Il a été question de la mère au vers précédent. J'abandonne la conjecture que j'avais hasardée dans ma *Religion védique*, II, p. 397, note 2.

² Ou «eux, les taureaux (mugissants)», ce qui reviendra toujours au même. Cf. VIII, 7, 3 et 7.

vant», et j'aimerais mieux m'en tenir à ce sens conforme à celui de *abhi* et de *abhike*, sans pouvoir nier que le sens de «autour» convienne également bien à un certain nombre de passages.

abhi-dyu.

Signifierait, selon M. Roth et M. Grassmann, «qui cherche à atteindre le ciel», quand il est appliqué aux prêtres ou aux éléments du sacrifice, et «céleste» quand il est appliqué aux dieux. M. Ludwig a refusé avec raison, selon moi, d'admettre ce double sens: il traduit partout «matinal»; mais on ne voit pas bien comment il arrive à cette interprétation. Je croirais plutôt que le mot signifie «conquérant» (cf. *abhi dyūn*, I, 33, 41; 190, 4), maître du jour», et par extension peut-être «brillant».

abhipramūr.

«Qui détruit, qui dévore», dit M. Grassmann. Ici M. Roth revient à la traduction précise et exacte dans le dictionnaire abrégé: à «qui détruit», il substitue avec raison «qui broie». Nous verrons d'ailleurs que ce mot, dans son unique emploi au vers X, 115, 2, est l'épithète d'un mot qui signifie proprement, non la langue, mais la cuiller, *juhū*, d'Agni. La flamme d'Agni est, d'une part la cuiller avec laquelle il porte l'offrande aux dieux, de l'autre une mâchoire avec laquelle il la broie; de là par une de ces combinaisons incohérentes d'images, chères aux Rishis védiques, «la cuiller qui broie».

abhibhūti.

Paraît n'être employé que comme adjectif dans le Rig-Veda. Au vers IV, 38, 9, le mot peut très bien être une épithète de *jāti*, comme il l'est par exemple de *ójas* au vers IV, 41, 4.

abhiyáj.

Le mot, étant féminin, est, au moins primitive-
ment, un abstrait signifiant « attaque ». Ce sens con-
vient à tous ses emplois au moins aussi bien que celui
d'« assaillant » : il faut donc le garder et supprimer
l'autre.

abhi-rāshṭra.

Je crois, comme M. Ludwig, et d'après le con-
texte, que ce mot, employé une seule fois, X, 174,
5, signifie, non pas « qui subjugue des royaumes »,
mais simplement « qui est en possession de la sou-
veraineté ».

abhi-vayas.

Cette épithète du Soma, X, 160, 1, équivaut, si
l'on veut, à « réconfortant », comme *vayas-kṛit* « qui
fait, qui procure la force de la jeunesse », mais ne
peut signifier proprement que « maître de la force,
qui la possède (et par suite peut la communiquer) ».

abhiçasti.

Il est clair qu'un mot signifiant « malédiction »
pourra, dans tel ou tel tour de phrase, éveiller l'idée

de « malheur résultant d'une malédiction »; mais ce sera par figure, et les emplois de ce genre n'intéressent pas le lexique. Même observation pour les formules où les dieux seront représentés frappant la malédiction, c'est-à-dire en somme celui qui maudit : il est si vrai que le mot reste abstrait, grammaticalement, qu'après ce mot, du genre féminin, si le poète ajoute un développement, il emploiera le masculin, V, 3, 7, : « Frappe, détruis cette malédiction, (frappe) celui qui nous fait tort », ou mieux encore « détruis cette malédiction (de celui) qui nous fait tort. »

abhiçnáth.

M. Grassmann fait de ce mot un adjectif. Je préfère l'interprétation de M. Roth qui, dans son unique emploi au vers X, 138, 5, le considère comme un infinitif-ablatif; le sujet de l'infinitif est au-même cas que lui, selon une habitude de la syntaxe védique : « L'aurore a craint que la foudre d'Indra ne la frappât. »

abhiçrti.

Ce mot a bien embarrassé les interprètes. M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, s'est décidé à supposer deux mots différents. L'un serait un abstrait féminin signifiant « mélange » d'une racine *çrī* « mêler ». C'est ce premier mot qui se trouverait aux vers IX, 79, 5; 86, 27, pour lesquels M. Grassmann avait adopté déjà le même sens de « mélange », sans s'inquiéter de mettre ce sens d'accord avec celui de « cuire »

qu'il donne, plus justement selon moi¹, à la racine *cri*. Mais il paraît évident que, dans les deux passages en question, *abhiçrit* est un adjectif, pris ou non substantivement, et appliqué, dans le vers IX, 86, 27, aux eaux personnifiées qui acclament Soma, et dans le vers IX, 79, 5, aux premiers sacrificateurs, cf. 4. Les premiers sacrificateurs, en particulier, reçoivent la qualification d'*abhiçriyas*, comme ils reçoivent au vers X, 66, 8, celle, plus explicite, de *adhvarāñām abhiçriyas*, que M. Roth entend «ordonnateurs du sacrifice» : ce rapprochement suffirait pour faire tomber la distinction qu'il veut faire de deux mots *abhiçrit* différents.

Quant au sens d'«ordonnateur», ce n'est pas le seul que M. Roth attribue à son second mot. Celui-ci, quand il est appliqué au ciel et à la terre, A. V., VIII, 2, 14, signifierait «étroitement unis», littéralement «mêlés», sauf à reprendre son sens de qui «ordonne, qui réunit», proprement «qui mêle», lorsque, appliqué au même couple, il est construit avec un régime «les êtres», VI, 70, 1. C'est toujours la même méthode, consistant à imaginer un nouvel expédient pour chaque difficulté nouvelle.

M. Ludwig part aussi du sens de «mêler», sans distinguer à ce qu'il semble un abstrait et un concret²,

¹ Mais en en faisant un tout autre usage que moi. Voir mes Observations sur les figures dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 128.

² Il peut tirer du sens concret supposé «qui se mêle», IX, 86 27, celui de «partie du mélange» qu'il adopte au vers IX, 79, 5.

mais en modifiant, comme M. Roth, et plus encore que M. Roth, selon les besoins de la cause, le sens étymologique supposé. Le duel *abhiçriyā* signifie tour à tour « *contigus* », I, 144, 6, et avec le régime *bhúvanānām* « embrassant tous les êtres », VI, 70, 1. Ici nous retrouvons les interprétations adoptées par M. Roth. Mais cette même expression *bhúvanānām abhiçrī*, lorsqu'elle est appliquée à Agni, I, 98, 1, prend, pour M. Ludwig, le sens de « qui est au-dessus des êtres », par quelle dérivation de sens? c'est ce qu'il ne nous dit pas. Au vers VIII, 61, 13, une construction analogue avec le génitif est interprétée, non plus « qui embrasse », ni « qui domine », mais « qui est étroitement attaché (aux deux mondes) ». Quand le génitif est *adhvarāñām*, VIII, 44, 7; X, 66, 8, le sens devient « qui visite les sacrifices ». Autres sens encore : *mitrāvárunayor abhiçrīs*, X, 130, 5, est un ornement, un « élément d'ornementation », pour Mitra et Varuṇa; au contraire *niyútām abhiçrīs*, VII, 91, 3, sera, non l'ornement des attelages, mais « celui qui est orné par les attelages », à moins qu'on ne préfère le sens donné après coup dans le commentaire « voyageant avec des attelages (sic) ».

M. Grassmann a le mérite de supposer un beaucoup moins grand nombre d'acceptations. Excepté pour les vers IX, 79, 5 et 86, 27 (Voir ci-dessus, p. 242), je serais à peu près d'accord avec lui, s'il ne tirait pas son sens de « qui embellit, qui perfectionne », de l'idée de « mélange » qu'il a lui-même abandonnée pour la racine *çrī*, dans l'article qu'il

lui a spécialement consacré. Je crois qu'il faut laisser de côté cette racine *çrī* dont le vrai sens est « cuire », pour s'en tenir au mot *çrī* « splendeur, prospérité ». Si le rapprochement de *çrīyam* et de *abhiçrīyam* au vers VIII, 61, 13, peut passer pour un simple jeu de mots, la comparaison du composé *adhvara-çrī* « splendeur du sacrifice », ou « qui donne la splendeur au sacrifice », appliquée à Agni, I, 44, 3, ou à Soma, X, 36, 8, et de l'expression *adhvarāñām abhiçrī*, appliquée comme nous l'avons vu aux premiers sacrificateurs, et de plus à Agni lui-même, VIII, 44, 7, paraît plus significative. J'interpréterai donc cette expression dans le sens de « qui donne la splendeur aux sacrifices ». De même, le ciel et la terre d'une part, Agni de l'autre, donnent la splendeur ou la prospérité aux êtres, etc. Quand le mot est sans régime, le sens de « qui fait prospérer » ne souffre aucune difficulté.

abhishtī, abhishti.

Si ces mots, comme on en convient généralement, sont formés de la racine *as* « être » précédée du préfixe *abhi*, je ne vois pas comment ils peuvent signifier, le premier, « qui aide », le second, « aide, secours ». Les emplois de la racine *as* avec le préfixe *abhi* sont bien connus, et ils se ramènent tous au sens de « être supérieur ». M. Roth est revenu lui-même dans le dictionnaire abrégé au sens de « supérieur, vainqueur » pour *abhishtī*. Est-il donc impossible d'expliquer aussi les emplois de *abhishti* par le sens de « supériorité » ?

Pas de difficulté pour les formules où ce mot figure au datif. On implore les dieux « pour le bien-être », *svastāye* : on peut aussi bien les implorer « pour la supériorité, pour être supérieur », *abhishtāye*; car les Aryas védiques demandent souvent à s'élèver au-dessus de leurs ennemis ou de leurs pareils. Les deux mots sont justement rapprochés dans une formule de ce genre au vers V, 17, 5; et dans un autre passage, VIII, 27, 13, on invoque les dieux à la fois « pour la supériorité », *abhishtāye*, et « pour la conquête du butin », *vājasātāye*.

L'Instrumental (pluriel) ne s'explique pas moins bien. Les dieux protègent avec des « supériorités », I, 129, 9 et *passim*, comme ils protègent avec des « bien-être », VII, 1, 25 (refrain de tous les hymnes du septième *maṇḍala*).

Les « supériorités » que les dieux communiquent aux hommes sont d'ailleurs leurs propres « supériorités », VIII, 19, 20, cf. V, 38, 3. De là certains passages où le mot, employé à d'autres cas, semble prendre le sens de « faveurs », et se construit parallèlement à des mots qui ont ce sens, IV, 31, 10. De là aussi des formules telles que « le chantre prospère dans l'*abhishtī*, *abhishtau*, d'Agni », X, 6, 1, cf. VII, 19, 8 et 9; X, 61, 22, qu'on peut toujours entendre en ce sens : « Il prospère sous la suprématie d'Agni », ou mieux « en tant qu'Agni exerce sa suprématie ». Le locatif *abhishtau* peut d'ailleurs, à l'occasion, signifier quelque chose comme « dans la victoire » : c'est ce que montre au vers IV, 16, 9, cf.

4, le rapprochement de cette forme et de *svārshātā* «dans la conquête de la lumière».

Le sens de «supériorité» se substitue sans la moindre difficulté à celui de «secours» dans les composés dont *abhishti* forme le premier terme, et qui suivent ce mot dans le lexique de M. Grassmann, aussi bien que dans *sv-abhishti*.

abhisvaré.

Je crois avec M. Ludwig que ce locatif ne peut signifier que «à l'appel de». Le sens de «derrière» me paraît purement imaginaire : au vers X, 117, 8, c'est le contexte qui suggère cette idée, mais elle n'est pas formellement exprimée. M. Roth me semble se contredire en attribuant à la leçon *abhisvaré* du vers II, 3, 1, 14, 2, du Sāma-Veda, un sens si différent de celui qu'il attribue à la leçon *abhisvārā* du vers correspondant du Rig-Veda, VIII, 86, 12.

abhisvartri.

N'est-ce pas ce mot qui, dans son unique emploi au vers X, 78, 4, gouverne l'accusatif *arkām*, et l'expression ne signifie-t-elle pas «répondant à l'hymne», selon le sens que le préfixe *abhi* donne souvent aux verbes signifiant «dire» ou «chanter»?

abhīka.

Le locatif *abhīke* peut être pris comme adverbe dans tous ses emplois.

Remarquons tout d'abord qu'il n'est jamais em-

ployé comme préposition. M. Roth, qui avait, avant M. Grassmann, cru reconnaître cette acception, l'a écartée lui-même dans le dictionnaire abrégé. On ne peut nier, il est vrai, que *abhīke* se construise volontiers après un ablatif, particulièrement après un ablatif dépendant d'un verbe qui signifie « protéger de », exprimé, I, 121, 14; 185, 10; VI, 50, 10, ou sous-entendu, IV, 12, 5 (cf. encore I, 116, 14; III, 39, 7¹). Mais ce qui montre que, même alors, il est plutôt adverbe que préposition, c'est qu'à l'occasion il se construira avec un verbe analogue non accompagné de régime, et qu'en regard de *mahāç cit tyājaso abhīka urushyātām*, par exemple, IV, 43, 4, on peut placer *urushyatām abhīke*, VII, 85, 1. De la dernière formule il faut encore rapprocher celles où, au lieu d'un verbe signifiant « protéger », et particulièrement protéger en délivrant, en ouvrant l'espace, comme *urushy*, figure un nom du sens de « qui donne l'espace », *varivovid*, X, 38, 4, ou *lokakṛit*, X, 133, 1. Ce sont ces expressions qui nous donnent la véritable valeur du locatif *abhīke* : les dieux donnent l'espace « en avant, par devant »; ils délivrent le fidèle du danger « devant lui ».

Aussi bien ce sens est-il le seul qui s'accorde avec l'unique emploi de *abhīka* à l'accusatif, IX, 92, 5; *dāsyave kar abhīkam* signifie : « Il a fait face au Dasyu ».

M. Grassmann prend encore *abhīke* comme préposition au vers IV, 28, 3. Ici la méprise est étrange,

¹ Je réserve pour l'article qui sera consacré à *div* la question de savoir si *dyaūs* est bien un ablatif au vers I, 71, 8.

l'ablatif *madhyāñdinād* dépendant déjà d'une véritable préposition, *purā*, « avant midi ». D'ailleurs, pas plus comme adverbe que comme préposition, *abhīke* ne se rapporte au temps. Dans le passage en question, il porte sur les verbes qui précèdent : « Indra a frappé, Agni a brûlé les Dasyus avant midi », et ils ont accompli cet exploit « devant eux », en se frayant une voie.

Le même sens de « devant, par devant, en avant » convient à tous les emplois de *abhīke*, qu'il s'agisse d'un combat à livrer, IV, 24, 4; VII, 18, 24, comme dans l'exemple précédent, ou d'une tâche à accomplir, X, 55, 1; 61, 6. Il ne souffre pas de difficulté non plus aux vers III, 56, 4; VI, 24, 10, et s'impose tout à fait dans les passages où il est question de la roue du soleil lancée « en avant », I, 174, 5; IV, 16, 12, ou des chevaux ailés des Açvins, qui les amènent « devant (le fidèle) », I, 118, 5. Là, *abhīke* est à peu près équivalent au préfixe *abhi* construit avec le même verbe. M. Grassmann, qui fait cette remarque, a tort de l'étendre à l'emploi de *abhīke* avec le verbe *bhū*, par exemple, I, 119, 8, puisqu'il donne lui-même à l'adverbe dans cette combinaison le sens de « au devant » (je dirais « devant, en présence, à la disposition ») tandis que *abhi* avec *bhū* exprime une idée de supériorité.

En somme, mes différends avec M. Grassmann sont ici surtout théoriques, et portent sur la valeur grammaticale de *abhīke* plus que sur sa signification. Mais je me sépare tout à fait de M. Roth, et je ne

comprends pas bien sur quelles analogies dans l'emploi de *abhi* et de ses autres dérivés il a pu fonder les sens de « simultanément », de « principalement », d'« opportunément », auxquels il s'arrête en fin de compte dans le dictionnaire abrégé.

abhipatás.

Tout en admettant que cette forme renferme le mot *āp*, je ne puis croire qu'elle éveille l'idée de « l'espace des nuages », comme le croit M. Grassmann. Si *anūpá* « situé le long de l'eau » a gardé le sens de « rivage », en revanche *pratipá*, *samípa*, sont de simples adjectifs exprimant une direction ou une situation, et l'unique emploi connu de *abhipa*, sous la forme *abhipatás*, I, 164, 52, me paraît absolument équivalent à ceux de *abhitas* (voir ce mot). Sur le sens de « comme il convient, à propos », adopté par M. Roth, je ferai la même remarque que sur les sens qu'il attribue à *abhitke* (Voir *abhitka*).

ā-bhīru.

Comme *bhīru* n'a pas d'autre sens que « craintif », ou ne voit pas comment *ā-bhīru* pourrait signifier autre chose que « sans crainte, courageux ». Cela n'a pas empêché M. Roth de lui donner le sens de « qui n'inspire pas de crainte », et M. Grassmann de lui attribuer successivement les deux sens dans deux vers consécutifs, 6 et 7 de l'hymne VIII, 46, en substituant d'ailleurs dans sa traduction le sens de « sûr », à celui d'« inoffensif ». Pourquoi ? Tout simplement

parce que l'épithète ordinairement appliquée au dieu est, par une figure hardie, transportée aux secours qu'il prête à ses fidèles. Question de rhétorique védique. Pour mon compte, je suis moins facile à effaroucher, et je ne m'étonne nullement qu'un Rishi dise des secours d'Indra qu'ils sont « sans peur ».

a-bhūj.

Ce mot ne se rencontre qu'une fois, au vers 11 de l'hymne X, 95, contenant le dialogue de Purūravas et d'Urvaçī. Mais le sens étymologique en est aussi transparent que possible : il signifie « qui ne jouit pas ». M. Roth et M. Grassmann, cédant à la première tentation du contexte, ont supposé d'abord qu'il prenait le sens de « qui n'a pas appris », parce que Urvaçī reproche à Purūravas de n'avoir pas profité de ses instructions. Tous les deux ont d'ailleurs fait depuis amende honorable, le second dans sa traduction, le premier dans le dictionnaire abrégé. Urvaçī dit à son amant : « Je t'ai instruit, tu ne m'a pas écoutée ; pourquoi te plains-tu quand tu te trouves frustré de la jouissance ? » Les derniers mots peuvent s'entendre de deux manières : Purūravas est privé d'Urvaçī, ou bien il est privé du fruit de l'enseignement qu'il a mal écouté, cf. X, 71, 4 et 5. Les deux sens se confondent d'ailleurs si Urvaçī représente ici la parole sacrée (Voir *Religion védique*, II, p. 93).

abhyardha-yájvan.

Voir *Religion védique*, II, p. 426. Comme tra-

duction *littérale*, je donnerais maintenant « qui sacrifie du côté opposé », c'est-à-dire toujours le sacrificateur céleste opposé au sacrificateur terrestre. L'adverbe *abhyardhás* (*Maitrāyanī-Samhitā*, II, 5, 4, et *Taittirīya-Samhitā*, II, 3, 7, 1), que je n'avais pas pris en considération, me paraît pouvoir s'entendre, aussi bien pour le contexte, et beaucoup mieux pour l'étymologie, dans le sens de « à l'opposé de » que dans celui de « séparément de ».

abhyāram.

Si la comparaison avec *ārā*, suggérée d'un commun accord par M. Roth et M. Grassmann, tient bon, il me semble que le sens doit être, non pas « sous la main », mais au contraire « loin ». Et c'est ainsi en effet que le mot paraît devoir être pris dans son unique emploi au vers VIII, 61, 11 : les montagnes sont loin (à la différence des pierres du sacrifice d'où s'écoule le *Soma*); car ce sont les montagnes des nuages, d'où s'épanche la source céleste, *avatā* (cf. le vers 10 et l'hymne entier qui est une série d'énigmes).

abhra-prūsh.

« Écoulement du nuage », selon M. Roth et M. Grassmann. Le mot ne se rencontre qu'une fois, sous la forme *abhra-prūshas*, X, 77, 1, et désigne évidemment les Maruts auxquels l'hymne est adressé (cf. *pariprūsh* dans le même hymne, X, 77, 5; *ghritaprūsh*, I, 45, 1; X, 78, 4, cf. I, 168, 8). C'est ce qu'a vu M. Ludwig, qui le traduit « répandant

(absolument) *du nuage* ». Je préférerais « répandant *le* nuage ». A la vérité, le régime direct, dans le composé parallèle *ghritaprush*, et celui qui se construit avec les formes personnelles de la racine *prush*, *ghritā* au vers I, 168, 8; *vāsu* au vers III, 13, 4, comme au vers X, 77, 1, expriment le contenu et non le contenant; mais rien n'est plus fréquent dans toutes les langues que la substitution de l'un à l'autre, et justement le mot *abhrā* « nuage » est, au vers VI, 44, 12, construit comme dans notre passage, *abhraprusho ná vācā prushā vāsu*, parallèlement à des mots désignant la richesse¹.

Quoi qu'il en soit, *abhraprushas* est un pluriel et s'applique aux Maruts. Pourquoi M. Ludwig, en même temps qu'il fait cette juste remarque, emprunte-t-il à Sāyaṇā l'énormité d'un *prushā*, troisième personne du pluriel? Cette forme s'explique très bien comme une première personne du subjonctif : le prêtre espère, grâce à l'efficacité de la parole sacrée, répandre la richesse comme les Maruts qui répandent le nuage. La seconde partie de la strophe, qui embarrassait fort M. Ludwig, devient assez claire dans le même ordre d'idées : le prêtre loue la troupe des Maruts pour arriver, par cet hymne même, c'est-à-dire toujours par la parole sacrée, « à valoir en quelque sorte la nature marutienne, *sumārutam*² ná

¹ Cf. encore le vers cité dans l'article suivant.

² Cf. *mārutam nāma*, VI, 66, 5; VII, 57, 1; au vers suivant, X, 77, 2, les Maruts prennent cette nature divine, cf. VI, 66, 5 et *passim*.

brahmānam arhāse, la divinité des Maruts, comme prêtre», a être un prêtre aussi puissant que les Maruts, ces dieux si souvent assimilés à des prêtres.

abhrā-varsha.

«Pleuvant du nuage», disent de concert M. Roth, M. Grassmann et M. Ludwig. Cette interprétation a pourtant contre elle et l'accent, qui est celui d'un composé possessif, et les emplois connus de *varshā*, qui, comme mot distinct, n'a pas d'autre sens que «pluie». Quelle difficulté voit-on donc à traduire ainsi le passage unique, IX, 88, 6, où le composé se rencontre : «Les Somas coulent comme les cuves¹ divines qui contiennent (et par suite qui versent) la pluie du nuage»? La différence est insignifiante, dira-t-on? Ici, sans doute! Mais c'est une bonne habitude à prendre, pour le déchiffrement du Rig-Veda, de ne jamais se départir de la plus rigoureuse exactitude philologique.

abhriya et *abhriyā*.

Ce n'est, de l'aveu général, qu'un seul et même mot, avec deux accentuations différentes. Il ne me paraît signifier ni «éclair» ni «nuage». M. Roth, à qui M. Grassmann avait emprunté ces deux sens, n'admet plus que le second dans le dictionnaire abrégé. Ce dérivé adjetif reprendrait comme substantif le sens du simple, et cela, tantôt au masculin, tantôt au neutre. Or, comme adjetif, il sert d'épi-

¹ Cf. ci-dessus, p. 119 et note 1.

thète tour à tour aux pluies «du nuage», II, 34, 2 (le sujet est «les Maruts»), à la voix «du nuage», I, 168, 8, c'est-à-dire au tonnerre, enfin à Bṛihaspati, X, 68, 12, chantre divin dont le tonnerre est la voix. Je crois qu'il a été pris substantivement, au féminin pour désigner cette voix, au masculin pour désigner Bṛihaspati. Il a la seconde fonction, tout au moins au vers 1 de l'hymne X, 68, aussi bien qu'au vers 12, et probablement aussi au vers X, 99, 8. Il aurait la première au vers I, 116, 1, si l'on y admet cette construction paratactique que j'ai tant de fois déjà¹ relevée dans les comparaisons : «Je pousse mes hymnes, comme la voix du nuage, comme le vent», c'est-à-dire, «comme la voix du nuage, sous l'action du vent (fait entendre les siens)». L'interprétation «je pousse mes hymnes comme le vent pousse les nuages» ne présente pas en somme une image très nette, et ne me semblerait pas bien regrettable.

ābhva.

Ge mot est difficile. On peut cependant remarquer d'abord qu'il n'est pas adjetif : au vers I, 63, 1, *viçvā... ābhvā* (et non *viçvās... ābhvās*) sont, non pas des épithètes de *girāyas*, mais l'expression d'un tout dont les montagnes, *girāyaç cid*, font partie. Dans ce passage, il est neutre ; au vers I, 39, 8, il est masculin, mais n'en est pas moins un sub-

¹ Voir *Revue critique*, 11 décembre 1875, p. 376, et ci-dessus, p. 6.

stantif, qui ne se distingue pas du neutre pour le sens. La seule signification à la fois précise et claire est celle d'«obscurité». Elle convient, non seulement aux vers I, 92, 5; 140, 5; IV, 51, 9, où elle est précisée par les épithètes *kṛishṇā*, *śāśvata* «noir», mais aux vers I, 168, 9; 169, 3, où il s'agit de l'obscurité que produisent les Maruts en voilant avec les nuages l'éclat du soleil, cf. I, 38, 9; au vers VI, 71, 5, où Savitar «arrête, ou fait fuir, *patāyāt*, cf. I, 169, 7, toute obscurité»; au vers V, 49, 5, où l'opposition de l'*ābhva* et du libre espace, *vāriyas*, éveille l'idée, si familière aux ṛshis, de l'angoisse des ténèbres. Comme l'*ābhva* est attribué à Agni précisément dans l'un des passages où le mot est accompagné de l'épithète *kṛishṇā* «noir», I, 140, 5, cf. 4, rien n'empêche de le prendre aussi dans le sens «d'obscurité» aux vers II, 4, 5, et VI, 4, 3, soit qu'il s'agisse simplement du «chemin noir» du feu, ou encore de sa fumée, soit que la disparition d'Agni soit opposée à son apparition: on connaît la forme noire et la forme brillante du soleil. Dans cette dernière interprétation, on serait presque tenté de donner au mot le sens étymologique de «non-être», et, à ce propos, on remarquera que le sens d'«obscurité» est celui qui s'en tire le plus aisément dans l'ordre des idées védiques, où toute apparition est volontiers considérée comme une naissance. De là on passe non moins facilement à l'idée de «mal» en général, I, 39, 8; 185, 2; II, 33, 10, cf. X, 80, 2, et à celle de «puissance démoniaque», que

Le mot exprime dans l'Atharva-Veda. Au vers I, 63, 1, il paraît résumer les obstacles, cf. V, 49, 5, qu'Indra doit surmonter en naissant. C'est aussi un obstacle que l'*ābhva* du vent, au vers I, 24, 6. Si le mot a pris le sens pur et simple de « puissance », c'est beaucoup plus tard, dans le Çatapatha Brāhmaṇa, XI, 2, 3, 4, et avec une autre accentuation.

am.

Cette racine, comme le montre son emploi avec *sám*, Vâl. 5, 8, n'exprime par elle-même qu'un mouvement particulièrement rapide, impétueux. Ce sens suffit parfaitement au vers VIII, 66, 10. C'est seulement avec *abhi* qu'elle prend le sens d'« attaquer ». Enfin, le causal se dit de la partie du corps qui est malade, X, 97, 9 et *passim*, c'est-à-dire, sans doute, qui cause une agitation, un trouble.

āma.

Ce mot, qui exprime un élan rapide, impétueux, et qui peut parfaitement garder ce sens au vers I, 66, 7, le change-t-il en celui d'« effroi » dans la locution *āme dhā*, I, 63, 1; 67, 3; IV, 17, 7? Je ne le crois pas. Cette locution s'explique parfaitement dans le sens de « mettre en mouvement rapide, agiter ». Ce qui est vrai, c'est qu'elle équivaut à effrayer : il ne s'agit encore ici que de précision dans l'analyse philologique.

amāti.

Selon M. Roth, qui ne propose pas d'étymologie,

ce mot signifie « apparence, éclat »; selon M. Grassmann, il signifie, étymologiquement « véhémence », de *am*, et dans l'usage, d'abord « puissance », puis « éclat du soleil ». Le sens de « puissance » me paraît inutile. Au vers V, 69, 1, je rapporte *kshatriyasya* à *vratām*, et je traduis « gardant l'*amāti* selon la loi éternelle du Kshatriya »; c'est ainsi qu'au vers V, 62, 5, les mêmes dieux, Mitra et Varuna, gardent le *barhis* d'un sacrifice céleste qui s'agrandit dans la proportion de l'*amāti*, apparemment pour la recevoir. Maintenant j'admetts que le mot *amāti* désigne la lumière, gardée dans ces passages par Mitra et Varuna, et ailleurs, au contraire, répandue, III, 38, 8; VII, 38, 1 et 2; 45, 3, cf. A. V., VII, 14, 2; V. S., IV, 25, par Savitar; mais peut-être ne la désigne-t-il que par l'intermédiaire d'un personnage mythique qui la représente.

A l'appui d'une interprétation de *amāti* comme nom propre, on peut citer l'épithète *çrutā* « illustre » au vers V, 62, 5, dont il faut rapprocher le vers I, 73, 2, où Agni est dit « très célèbre comme Amati », et où ce nom d'Amati semble appelé encore par celui de Savitar. Il se rencontre deux autres fois dans des comparaisons, au vers V, 45, 2, et au vers I, 64, 9, où le personnage qu'on compare à Amati est peut-être Rodasī, compagne des Maruts (*Religion védique*, II, p. 390, note 3). Au vers VII, 45, 3, il est accompagné de l'épithète *urūci*, donnée également à Aditi, VIII, 56, 12, et plus généralement à la vache céleste, I, 2, 3; III, 31, 11, qu'elle

désigne à elle seule au vers VII, 35, 3. Deux des passages où il figure, III, 38, 8; V, 45, 2, nomment précisément la femelle mythique, le second, comme la mère des vaches sortant de la caverne, le premier, comme la femme « qui cache les naissances ». Ce dernier trait rappelle la « mauvaise mère » (*Religion védique*, II, p. 85), et suggère une interprétation conforme du mot *amati* : il aurait, comme composé possessif¹, un sens qui rappellerait celui du composé non possessif *sumati* : l'« indifférente » aurait été primitivement la femelle céleste, l'aurore par exemple, en tant qu'elle se fait attendre (cf. *Religion védique*, II, p. 193, et plus généralement, II, p. 71 et suivantes). Ce ne sont là que des hypothèses ; mais je crois qu'il est encore permis d'en faire sur une question aussi obscure.

āmati.

Ce mot auquel on donne, avec assez de raison, le sens de « misère », ne serait-il pas formé pareillement de *a* privatif et de *mati*? M. Roth a songé à cette étymologie et la repousse. Il semble pourtant qu'un mot exprimant l'« indifférence », soit des dieux, soit des hommes riches dont on attendait les présents, a pu prendre le sens général de « misère » : les mots signifiant « avarice » et « avare » ne sont-ils pas devenus pareillement des désignations ordinaires

¹ Pour l'accentuation, voir Whitney, 1304, a, *in fine*. Une formation de la racine *am* avec le suffixe *ati* demanderait l'accent sur la dernière syllabe.

du mal et de l'ennemi? Au vers X, 39, 6, il pourrait signifier comme possessif, et avec un autre sens de *mati*, «sans sagesse» (cf. *ājñā* dans le même vers).

1. *āmatra*.

A supprimer. Il n'y a qu'un seul *āmatra* signifiant «coupe» ou plus généralement «vase». M. Roth est revenu lui-même à ce sens pour le vers III, 36, 4 (sous *vrijána*). Restent deux passages où *āmatra* viendrait de *am* «faire du mal»; il aurait dans l'un, comme épithète d'Indra, le sens de «violent», I, 61, 9, et dans l'autre, car il faut déjà supposer une autre acception pour le second emploi, le sens de «fort, puissant», comme épithète de «l'amitié» d'Indra, IV, 23, 6. En réalité, il est dit de l'amitié d'Indra qu'elle est pour ses amis «un vase», d'où coulent apparemment tous les biens, cf. VI, 24, 9, et d'Indra lui-même qu'il est un vase, soit également un vase plein de richesses destinées à ses suppliants, cf. II, 16, 7 et *passim*, soit un vase plein du Soma qu'ils y ont versé, cf. I, 30, 1; VI, 69, 2 et 6, etc.

2. *āmatra*.

«Vase» en général. Voir le précédent article. Il est masculin au vers III, 36, 4, comme le reconnaît M. Roth, et aucun passage védique ne nous oblige à lui attribuer le genre neutre.

ā-manyamāna.

A le même sens au vers I, 33, 9, qu'au vers II,

12, 10 : « qui ne s'attend pas, qui n'est pas sur ses gardes ».

á-mardhat.

« Qui ne se lasse pas. » Ce mot ne change pas de signification quand il est appliqué aux chemins que suivent les dieux, VII, 76, 2; c'est par la figure nommée hypallage, et non par une modification du sens propre, que l'épithète convenant aux voyageurs est transportée aux chemins qu'ils suivent. Cf. plus bas *áradhra*.

ámavat.

M. Roth avait donné quatre sens à ce mot; M. Grassmann s'est contenté de deux, et M. Roth l'a imité dans le dictionnaire abrégé : c'est encore un de trop. Cette division des sens ne correspond pas même à celle qui a été supposée pour le mot *áma*. Ainsi M. Roth et M. Grassmann traduisent tous deux « effrayer » la formule *áme dhā*; elle est appliquée particulièrement au ciel et à la terre qui tremblent à la naissance d'Indra, I, 63, 1; au vers I, 52, 10, l'épithète *ámavat* est donnée au ciel effrayé du bruit que fait Ahi : comment croit-on que M. Roth et M. Grassmann la traduisent? M. Roth disait d'abord « solide »; M. Grassmann dit « puissant ».

Nous dirons, d'ailleurs, non « effrayé », mais « agité », le mot *áma* ne nous ayant paru exprimer que l'agitation, soit l'élan impétueux, soit le trouble. Nous venons de retrouver la seconde nuance dans l'application de *ámavat* au ciel effrayé; nous retrou-

vons la première dans les passages où cette épithète est donnée aux Maruts, I, 38, 7; VI, 66, 6; VIII, 20, 7; X, 76, 5, et, par hypallage, au bruit qu'ils font, V, 87, 5, à leur action, quelle qu'elle soit, I, 168, 7, cf. I, 52, 9; V, 58, 1, ou encore aux flammes d'Agni, I, 36, 20. Maintenant, que la même épithète soit attribuée à un roi, IV, 4, 1, cf. X, 11, 7, ou à la puissance, V, 34, 9, à la force, V, 86, 3; VIII, 64, 13, elle impliquera l'idée d'une puissance, d'une force *offensive*. Le seul passage qui puisse sembler embarrassant est le vers IV, 55, 4, où elle est attribuée à la protection d'Indra et de Vishṇu : je suppose que le don de l'áma-váruṇham est le don d'une sécurité accompagnée de force offensive, et fondée sur cette force même.

áma-vishṇu.

Épithète des pierres du pressoir, X, 94, 11. M. Roth coupe *á-mavishṇu* et rapporte le second terme à la racine *mīv* «mouvoir»; le sens serait «immobile». Cette analyse ingénieuse soulève des difficultés, et pour la forme, et surtout pour le sens, les mots formés du suffixe *ishṇu* n'ayant jamais, que je sache, le sens passif. Mais pour accepter l'analyse de M. Grassmann, je voudrais garder au mot *vishṇu* son seul sens connu et non lui attribuer gratuitement celui de «*andringend*». La place importante que tient le culte du Soma dans la légende de Vishṇu (*Religion védique*, II, p. 418) laisse entrevoir une explication possible; mais je ne me trouve pas encore

en état de la donner. Je rappelle seulement que l'hymne X, 94, est plein de spéculations mystiques.

ā-mahīyamāna.

Au féminin, IV, 18, 13, «abattue», dit M. Roth. Cette traduction paraît exacte; mais pour préciser le sens du passage, opposez *mahīyāmānā* au vers IV, 30, 9.

amā.

«A la maison», paraît exprimer, non la situation, mais le but du mouvement, au vers II, 36, 3, comme au vers II, 38, 6.

amāt.

Cette forme, qui ne se rencontre que deux fois, V, 53, 8, et IX, 97, 8, ne peut, par comparaison avec *amā*, signifier que «de la demeure», et non «du voisinage», comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, et c'est en effet ce sens que lui donne M. Ludwig. Mais alors que signifie, au vers IX, 97, 8, aller «de la demeure dans la demeure», *amād āstam*? Si l'on remarque en outre qu'au vers V, 53, 8, il s'agit des Maruts, c'est-à-dire des dieux auxquels est le plus souvent attribué l'élan impétueux désigné par le mot *āma*, paroxyton, on se demandera si l'on n'a pas affaire à ce même mot, accentué différemment, et signifiant à l'ablatif, à peu près comme à l'instrumental, «d'un élan impétueux».

amātya.

Adjectif par sa formation, ce mot n'est tout au plus, dans les autres livres védiques, qu'un adjectif pris substantivement dans le contexte. N'est-il pas plus naturel d'en faire, pour son seul emploi dans le Rig-Veda, au vers VII, 15, 3, une simple épithète de *vēdas*, « la richesse de la maison »?

amīndā.

Serait, selon M. Roth, dont l'interprétation a été suivie par M. Grassmann, une formation en *īna* de la racine *am*, signifiant « puissant, tempétueux ». Je crois plutôt que cette épithète d'Indra, VI, 19, 1; X, 116, 4, est formée comme *an-amṛīndā*, par exemple, et que *a-minā* signifie « qui n'est pas diminué, entravé » dans sa force, *sāhobhīh*, VI, 19, 1. C'est ainsi qu'on dit du même dieu que ni dieux ni hommes ne peuvent entraver ses desseins ou diminuer sa souveraineté, *nd minānti*, VIII, 82, 11.

a-mṛīta.

Comme adjectif, pris ou non substantivement, « immortel »; comme substantif neutre, « immortalité » et « breuvage d'immortalité ». Les sens de « ensemble des immortels » et « monde de l'immortalité », attribués au substantif neutre par M. Roth et M. Grassmann, sont imaginaires.

Groupons d'abord quelques formules dont la connexité a été méconnue. *amṛītavā*, de l'aveu général,

n'a pas d'autre sens qu'«immortalité». Ce mot est régime de *raksh* «garder», au moyen, au vers I, 96, 6 : *amṛita* peut bien avoir le même sens aux vers I, 71, 9; 72, 6; A. V., III, 30, 7, où il est construit de même¹. Un rapprochement non moins frappant est celui des génitifs *amṛitatvāsyā*, X, 90, 2, et *amṛitasya*, V, 58, 1; VII, 4, 6, comme régimes de *īc* «commander à, disposer de», ou de *rāj* «réigner sur», V, 28, 2. On comprend, par ces deux ordres de formules, que les rois, I, 122, 11; X, 93, 4, et les gardiens, VI, 7, 7; 9, 3; VIII, 42, 2, de l'*amṛita*, peuvent être des rois et des gardiens de l'immortalité. Sans doute, le «breuvage d'immortalité» peut être aussi «gardé», et ce sens pourra sembler préférable dans tel ou tel passage; mais, nulle part, il ne sera nécessaire d'introduire l'idée de «monde de l'immortalité». L'expression «roi de l'immortalité», ou, à l'occasion, «roi du breuvage d'immortalité», n'est pas plus étrange que celles de «roi des richesses célestes et terrestres», I, 59; 3; II, 14, 11, ou de «roi du Soma», VI, 44, 13, conf. VI, 20, 3; 37, 2. Cette dernière paraissant d'ailleurs réservée à Indra, il est plus naturel de faire des Ādityas, I, 71, 9, les «rois de l'immortalité».

Être roi de l'immortalité, c'est non seulement la posséder pour soi-même, mais en disposer, pouvoir la donner, aussi bien que la richesse, comme de

¹ Au vers I, 71, 9, le locatif *gōshu* peut indiquer, non la situation de l'*amṛita*, mais celle de Mitra et Varuna, séjournant au milieu des vaches, c'est-à-dire des eaux.

montre le vers VII, 4, 6. De même, les aurores *amritasya pātnīḥ*, IV, 5, 13, sont les « maîtresses de l'immortalité »; la même qualification est donnée aux eaux, V. S., VI, 34, qui, en effet, ont en elles l'immortalité¹, X, 30, 12, comme les remèdes, I, 23, 19; à Aditi, V. S., XXI, 5, enfin à Kuhū, « maîtresse de l'immortalité des dieux », A. V., VII, 47, 2, parce que la lune est le réservoir de l'ambroisie.

L'expression « nombril d'un monde », du ciel par exemple ou de la terre, est connue; mais celle de « nombril de la loi » l'est aussi. Quand on dit de l'*amṛita*, c'est-à-dire du Soma céleste, qu'il est le « nombril de la loi », IX, 74, 4, cela veut dire qu'il est la source, l'origine (*Religion védique*, I, p. 35 et suiv.) du sacrifice. De même, le « nombril de l'immortalité » (et non le « centre du monde immortel »), V, 47, 2, nom donné à Agni, III, 17, 4, cf. II, 40, 1, à Aditi, VIII, 90, 15, au beurre de l'offrande, sous sa forme mystérieuse et céleste, IV, 58, 1, est « la source de l'immortalité ». Ne venons-nous pas de voir qu'Aditi, en particulier, était aussi appelée la « maîtresse de l'immortalité »?

Les « fils de l'*amṛita* », VI, 52, 9; X, 13, 1, sont aussi certainement, non les fils du monde immortel, mais les « fils de l'immortalité ». Il suffit de citer une autre épithète des dieux, *amṛita-bandha*, X, 72, 5. Si le mot *bandha* n'exprime pas particulièrement l'origine maternelle, comme je l'ai supposé dans ma

¹ Ce sens me paraît convenir aux passages cités au moins aussi bien que celui de « breuvage d'immortalité ».

Religion védique, I, p. 36, note 1, et 194, il exprime en tout cas la race, et *amṛita-bandhu*, s'il ne signifie pas précisément « fils de l'*amṛita* », signifie tout au moins « qui est de la race de l'*amṛita* ». Or, l'opposition du composé *mrityu-bandhu*, « qui est de la race de la mort », épithète des mortels, VIII, 18, 22; X, 95, 18, montre bien que, dans le premier, *amṛita* signifie « immortalité ».

Il ne sera pas plus difficile d'admettre que l'étendard de l'*amṛita*, III, 61, 3; VI, 7, 6, est l'étendard de « l'immortalité ». Le « chemin de l'immortalité », IV, 35, 3, vaut « le chemin du monde immortel ».

Le sens de l'expression *ā... amṛitāni tāsthau*, III, 38, 4, a été méconnu par M. Grassmann, comme celui de *ā dhāmāni divyāni tāsthūḥ*, locution appliquée précisément aux « fils de l'immortalité », X, 13, 1. Les *dhāmāni divyāni* sont les « natures¹ divines », comme les *dhāmāni amṛitā*, III, 55, 10, ou les *amṛitāni nāma*, X, 123, 4, ou simplement les *amṛitāni*, I, 72, 1, sont les « natures immortelles² », et *ā sthā*, dans ces locutions, signifie « entrer dans » ou « acquérir (la nature divine ou immortelle) ». Même observation pour *amṛitādhi tāsthur* au vers I, 35, 6, où le sujet sous-entendu est « les dieux » : le passage entier est une énigme, présentée comme telle dans le texte même.

¹ *Religion védique*, III, p. 210 et suiv.

² M. Roth dit « les forces de l'éternité »; en somme c'est toujours l'immortalité: alors pourquoi ranger ces passages sous la rubrique « monde de l'immortalité »?

On me permettra de trouver étrange que M. Grassmann cite comme exemple du sens de «monde de l'immortalité», attribué à *amrita*, une locution où ce mot est précisément le régime d'un terme signifiant «monde», *amritasya lokām*, X, 85, 20. La même observation serait applicable aux vers IX, 94, 2; 97, 32, s'il était vrai que *dhāman* y eût le sens de «demeure», comme l'entend M. Grassmann. En réalité, *amritasya dhāma* est «la loi (*Religion védique*, III, p. 210 et suiv.) du breuvage d'immortalité», cf. *vratāni...amritasya cārunāḥ*, IX, 70, 4, et *ritasya dhārmann amritasya cārunāḥ*, IX, 110, 4.

La citation de I, 125, 6, à l'appui du sens de «monde de l'immortalité», était un lapsus de M. Grassmann, qui reproduit quelques lignes plus loin la citation à sa véritable place (cf. X, 107, 2). Il a aussi abandonné ce sens dans sa traduction pour les vers I, 112, 3; Vāl. 4, 7, qui sont susceptibles de diverses interprétations¹, et pour les vers I, 91, 18; X, 53, 10, où le datif *amritāya* signifie évidemment «pour l'immortalité»: c'est d'ailleurs le sens auquel M. Grassmann s'arrête pour le second.

Reste le vers X, 90, 3. M. Ludwig y fait de *amritam* un simple adjectif se rapportant à *tripād*, et, en effet, il semble bien que ce substantif collectif, en dépit de sa forme (on aurait attendu *tripād*), ne peut

¹ Je verrais volontiers dans le second la locution avec à *sthā* du vers III, 38, 4, et il n'est peut-être pas impossible en effet d'entendre un passage où Indra reçoit la qualification mystique de «quatrième Āditya», dans ce sens: «L'invocation est ta force, et cette force prend une nature immortelle dans le ciel.»

être que neutre. Il se pourrait aussi qu'on eût dit du Purusha, cette offrande mystique, que ses trois pieds célestes sont l'*amṛita*, c'est-à-dire le breuvage d'immortalité, le Soma divin, l'offrande par excellence.

Quoi qu'il en soit, le sens de « monde de l'immortalité ou des dieux » est à rayer du dictionnaire.

Il en est de même de celui d'« ensemble des immortels ». Au vers I, 35, 2, *amṛitam* n'est pas plus un collectif neutre que *mártym* auquel il est opposé; le poète a dit simplement, par une figure commune à toutes les langues, « l'immortel » au singulier, pour « des immortels » au pluriel. On pourrait appliquer la même interprétation aux vers I, 13, 5 et 170, 4, si pour le premier passage, emprunté à un hymne Āpra, la comparaison des vers E, 142, 4 et X, 70, 4¹, et pour le second, le contexte de l'hymne entier, ne suggérait l'identification de l'« immortel » à Indra. Aux vers III, 25, 2; 34, 2; VIII, 31, 9, le datif *amṛitāya* peut-être également, soit un singulier pour un pluriel, soit la désignation d'un dieu particulier, d'Indra au vers II, 34, 2. Enfin il pourrait aussi à la rigueur signifier « pour l'immortalité », comme aux vers I, 91, 18; X, 53, 10, déjà cités, et dans plusieurs autres où ce sens a été méconnu, IX, 62, 6; 87, 5; 109, 3; X, 122, 5 (cf. IX, 106, 8). Bref, il y a trois moyens pour un de se passer d'un collectif *neutre* désignant « l'ensemble des dieux ».

Le sens de « breuvage d'immortalité » ayant été

¹ Voir pourtant le vers I, 188, 4, où sont nommés les Ādityas.

introduit indûment dans beaucoup de passages¹, il ne sera pas inutile de l'appuyer sur des exemples concluants. Il suffirait, à la rigueur, du vers VI, 44, 23, sur la découverte de l'*amrita* caché, et des vers VI, 37, 3; X, 186, 3, sur l'*amrita* de *Vāyu*. On remarquera en outre la locution *amṛitasya cārunāḥ*, IX, 70, 2; 4; 108, 4; 110, 4².

Il n'est pas impossible que le sens d'« immortalité » se modifie à l'occasion, comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé pour les vers I, 159, 2; VII, 57, 6, en celui de « non-mort, prolongation de la vie »; mais on pourrait supposer la même chose de *amṛitatvā*, par exemple, au vers I, 31, 7.

Signalons en terminant un singulier lapsus de M. Grassmann, répété dans sa traduction, le masculin *amṛitasya* du vers VI, 16, 25, qui qualifie Agni, rapporté au féminin *ūrjas*.

J'avais déjà étudié le mot *amrita* dans ma *Religion védique*, I, p. 193-198. Mais cette étude était déjà bien ancienne. Je viens de la refaire, sans me reporter à la première, et, vérification faite, je vois que j'arrive, sauf des différences insignifiantes, aux mêmes résultats. L'avenir décidera si cette conformité ne doit s'expliquer que par l'obsession d'une idée fixe.

amṛita-bandhu.

« Fils de l'immortalité », ou tout au moins « qui

¹ A ceux qui ont été déjà cités ajoutez X, 139, 6, cf. VII, 96, 1; I, 164, 21, cf. IV, 54, 2; III, 23, 1 et V, 3, 4; VI, 75, 18.

² Voir encore III, 1, 14; 26, 7; IX, 74, 4.

est de la race de l'immortalité ». Voir le précédent, p. 132-133.

ámbara.

De ce que ce mot, employé une seule fois dans le Rig-Veda, et qui n'a en sanscrit classique que les deux sens de « ciel » et de « vêtement », semble opposé à *parāvát* « éloignement », VIII, 8, 14, M. Roth et M. Grassmann concluent qu'il signifie « environs ». C'est aller un peu vite. Dans la formule presque identique du vers I, 47, 7, où *ámbara* est remplacé par le nom propre *turváça*, ce nom ne s'oppose pas du tout à *parāvát*. Il ne me paraît donc pas nécessaire de trouver une opposition au vers VIII, 8, 14, et, comme il s'agit de dieux, je m'en tiendrais, au moins provisoirement, au sens de « ciel ».

ambhriná.

« Humidé », selon M. Grassmann. Cette interprétation vaudrait mieux en tout cas que celle de M. Roth : « effrayant ». Mais si *ambhriná*, comme substantif, désigne une cuve, soit une cuve à Soma, soit le nuage (d'où *vāg ambhrinī* « la voix du nuage »), il est très possible que ce même mot se rencontre, au vers I, 133, 5, comme nom d'un démon représentant, au moins originairement, le nuage en tant qu'il retient les eaux (cf. *Religion védique*, II, p. 201).

áya.

Il s'agit d'expliquer la seconde moitié du vers X, 116, 9 : *áyā iva pári caranti devā yé asmābhyaṁ dha-*

nadā udbhidaç ca. M. Grassmann suppose pour ce passage unique un mot *āya* « voyageur ». « Les dieux vont ça et là comme des voyageurs. » Cela n'est pas bien intéressant, mais cela ne blesse personne, j'entends aucun de ceux qui croient qu'on peut tout se permettre avec le lexique. M. Ludwig hésite entre une correction *ayā*, qui donnerait un pronom pouvant rappeler en effet un nom précédemment exprimé, mais demeurant sans contraction devant *īva*, fait dont il n'y a pas, je crois, beaucoup d'exemples dans la *sambhitā*, et la traduction « *unablæszig* » (?) de la leçon du texte. J'ouvre le dictionnaire complet, et je trouve *āya* « dé à jouer ». Or, nous voyons ici les dieux distribuant la richesse et vainqueurs, *udbhidas*. Justement, dans un hymne de l'Atharva-Veda, IV, 38, où les dés sont pareillement désignés, au vers 3, par le mot *āya*, la victoire de l'Apsaras qui fait gagner au jeu est également exprimée, au vers 1, par la racine *bhid* avec *ūd*. Dans un vers du Rig-Veda, VIII, 68, 1, l'épithète *udbhid* est rapprochée de *kritnū*, qui paraît désigner principalement le vainqueur au jeu, soit dans le jeu proprement dit, I, 92, 10, soit dans le jeu des batailles (cf. II, 13, 10; VIII, 16, 3, et certains emplois de *kritā*). A coup sûr, ce ne sont pas les épithètes qui peuvent nous empêcher, dans notre vers X, 116, 9, de prendre *āya* dans le sens de « dé ». Sera-ce le substantif ? Les dieux, qui font gagner des richesses, comparés à des dés ? On connaît la comparaison des dieux avec des joueurs (*Religion védique*, II, p. 175 et 238). Soit,

dira-t-on; mais la comparaison avec les dés passe les bornes. C'est faire, selon l'expression d'un de mes critiques, la « caricature » du Rig-Veda. Ici, je m'efface, et je prie mes contradicteurs de se reporter aux *Additions et corrections* du grand dictionnaire : M. Roth y cite notre passage, sous le mot *āya*, comme un exemple du sens de « dé ». Je ne m'en suis aperçu moi-même qu'au dernier moment, et avec autant d'étonnement que de satisfaction. Mais alors, maître, vous reconnaîtrez donc qu'il y a bien quelques étrangetés dans le Rig-Veda ?

āyah-sthūna.

Voir *Religion védique*, III, p. 123.

ā-yāman.

Employé deux fois seulement, et au locatif, I, 181, 7, et Vāl., 4, 5, dans le premier exemple, opposé à *yāman* : « non en route, à la maison », selon M. Grassmann ; « non dans une expédition guerrière », selon M. Roth. La différence des deux interprétations est insignifiante. Il est clair qu'un mot signifiant « marche » ou « voyage » peut à l'occasion désigner une expédition guerrière; mais *yāman* n'a pas ce sens par lui-même, il ne pourrait le prendre qu'occasionnellement, en vertu du contexte, et, dans le fait, ce sens ne s'impose nulle part. Toute la question, dans le cas qui nous occupe, est de savoir s'il désigne la marche des hommes ou celle des dieux; car il se rencontre très souvent dans ce

dernier emploi, particulièrement pour désigner la marche des Maruts ou des Açvins (voir Grassmann, s. v.). C'est ainsi que M. Grassmann l'entend par exemple au vers X, 92, 13 : *tād aṣvinā suhavā yāmani ḡrutam*. Il m'est impossible de comprendre pourquoi il aurait un autre sens au vers I, 181, 7, adressé pareillement aux Açvins : *yāmann āyāmañ chrinutam hávam me*. Le suppliant des Açvins leur demande de l'écouter, qu'ils soient ou non en voyage. L'une des deux alternatives est supprimée dans le vers Vāl., 4, 5, adressé à Indra : « Qu'il nous fasse ses dons sans faire de voyage. » Rien n'est plus fréquent que l'allusion aux voyages et aux séjours des dieux chez d'autres sacrificeurs qui les retiennent. Cf. plus haut l'article *ātathā*. A l'appui de cette interprétation, je citerai les mots *yāma-hūti* et *yāma-hū*, signifiant, le premier « invocation au passage », le second « qui se laisse invoquer au passage ». Justement, sur cinq emplois de ces deux mots, deux concernent encore les Açvins, V, 73, 9; VIII, 8, 18; 62, 6, et un, V, 61, 15, les Maruts : ce dernier, *ṛōtāro yāmahūtishu*, correspond exactement à la formule *yāmani ḡrutam*. M. Roth et M. Grassmann entendent, il est vrai, « appel au moyen de la prière », et « qui se laisse appeler par la prière »; mais c'est là un nouvel exemple de l'incroyable facilité avec laquelle ils multiplient les sens d'un même mot et prennent des sens métaphoriques, réels ou seulement possibles, pour des sens propres. Le sens de « chemin », quoique mal établi pour *yāman*, n'est pas loin

de celui de « voyage », et les mots signifiant « chemin » désignent assez souvent par figure le sacrifice, chemin qui va de la terre au ciel. Je ne vois pas, quoi qu'en disent M. Roth et M. Grassmann, qu'une pareille interprétation soit nulle part nécessaire pour *yāman*; mais un autre mot, très proche parent de celui-là, *yāma*, doit être entendu ainsi au vers V, 3, 12. Suit-il de là qu'on ait pu dire « appel au moyen d'un *chemin* » pour « appel au moyen d'une *prière* »? Je suis plus disposé que personne à admettre l'incohérence dans les figures védiques; mais ceci serait un pur non-sens. Au contraire, « invocation au passage » paraît un sens excellent, et qui concorde avec l'interprétation donnée de *āyāman*.

a-yās et *a-yāsyā*.

Deux énigmes, que je ne prétends pas résoudre, mais dont M. Roth, suivi par M. Grassmann, ne me paraît pas avoir donné non plus la solution par les sens d'« agile » et d'« infatigable ».

La racine *yas*, à laquelle il rapporte nos deux mots, est extrêmement peu usitée dans la langue védique, et elle paraît n'y avoir d'autre sens que « bouillonner, écumer ». Dans la langue classique même, ce n'est guère qu'avec des préfixes, particulièrement avec *ā*, qu'elle signifie « faire des efforts ». C'est pourtant de ce dernier sens que part M. Roth pour arriver, dans le grand dictionnaire, à celui d'« agile », et dans le dictionnaire abrégé, à celui d'« infatigable », par l'intermédiaire de « qui ne fait

pas d'efforts ». L'étymologie soulève donc des difficultés, même pour le sens. Quant à la forme, passons sur la longue : mais comment un mot *a-yās*, formé de la racine *yas*, aurait-il pu faire à l'occasion deux syllabes de cette longue, ainsi que l'admet M. Grassmann pour résoudre les difficultés métriques des vers I, 167, 4, et VI, 66, 5 ?

Laissons là les interprétations étymologiques, et étudions l'emploi du second mot. C'est le seul qui se rencontre ailleurs que dans les hymnes, et il est alors le nom d'un *rishi* de la famille des Aṅgiras. M. Roth a remarqué qu'il peut s'expliquer également comme un nom d'Aṅgiras dans deux des six passages du Rig-Veda où il figure, aux vers X, 67, 1; 108, 8. C'était trop peu dire. Dans l'hymne I, 62, où il se rencontre au vers 7, les Aṅgiras jouent un rôle aussi important que dans les hymnes X, 67 et 108, et un quatrième passage, X, 138, 4, appartient à un hymne dont le début mentionne également d'anciens prêtres, compagnons des exploits d'Indra, qui ressemblent fort aux Aṅgiras. Quatre exemples sur six : voilà des coïncidences bien étranges, si elles sont fortuites. Il est vrai que, dans tel de ces passages, le mot peut paraître désigner Indra, comme il le désigne certainement au vers VIII, 51, 2, comme il désigne Soma au vers IX, 44, 1, et j'ai moi-même supposé (*Religion védique*, II, p. 292, note 2) qu'il désignait Brihaspati au vers X, 67, 1. Mais Brihaspati n'est-il pas constamment appelé *āṅgirasā* (Grassmann, *s. v.*) ? Indra, I, 100, 4; 130, 3, et Soma,

IX, 107, 6, ne reçoivent ils pas le nom d'*āngirastama*? Il semble donc possible que *ayāsya* ne soit, dans tous ses emplois védiques, qu'une sorte de synonyme d'*āngiras* ou d'*āngirasā*, attribué tour à tour à différents personnages divins.

Mais alors *ayās* ne serait-il pas lui-même un nom propre, qui aurait donné le dérivé patronymique *ayāsya*, comme *āngiras* a donné *āngirasā*? Cette hypothèse n'est peut-être pas non plus inadmissible. Sur seize emplois, le mot *ayās* est appliqué neuf fois aux Maruts, une fois peut-être à leur mère, VI, 66, 5, deux fois à des taureaux qui pourraient bien être encore des Manuts, IX, 41, 1 et I, 154, 6, deux fois aux flammes d'Agni, III, 18, 2; IV, 6, 10, la seconde fois avec comparaison de ces flammes aux Maruts. Restent deux passages, qui n'en font qu'un puisqu'ils se rencontrent dans deux vers successifs d'un même hymne, IX, 189, 3 et 4; le mot y est appliqué à Soma, qui reçoit également, ainsi qu'Agni, un autre nom des Maruts, Rudra. D'une façon générale, il faut reconnaître que beaucoup de noms propres védiques ne sont pas exclusivement réservés à un seul personnage ou à un seul groupe de personnages. Celui-ci semblerait être surtout un nom des Maruts, qui sont, avec les *Āngiras*, des sacrificateurs mythiques par excellence, en sorte qu'un dérivé de l'un de leurs noms aurait pu être confondu avec le dérivé d'*āngiras*, *āngirasā*. Je ne trouve rien de mieux à dire sur cette question très obscure.

á-yukta.

Le sens d'« inattentif, sans piété » ne se rencontre pas dans le Rig-Veda. Au vers V, 33, 3, il s'agit des chevaux d'Indra qui ne sont pas attelés tant que la prière n'est pas faite. Mon interprétation est conforme à celle de M. Ludwig : c'est d'ailleurs une image banale.

á-yudhvin.

Le prétendu nominatif *áyudhvī* est, en réalité, un gérondif, dont l'orthographe exacte serait *áyuddhvī*. M. Roth a corrigé dans le dictionnaire abrégé sa première analyse, qu'avait acceptée M. Grassmann,

a-yoddhri.

D'après le contexte (*iva*), I, 32, 6, non pas « mauvais combattant », selon la première interprétation de M. Roth, acceptée par M. Grassmann, mais, selon la correction de M. Roth dans le dictionnaire abrégé, « invincible » ou, plus exactement, « qui ne trouve pas de combattant (osant se mesurer avec lui) ».

áyo-hata.

Voir *Religion védique*, II, p. 86.

ar.

Cette racine a deux sens principaux, « se mettre en mouvement », et « être adapté, agencé ».

Ils appartiennent tous les deux au thème d'aoriste

āra, *ara*, tant à l'actif qu'au moyen. Le premier se rencontre, par exemple, modifié par le préfixe *ūd* en celui de «s'élever, sortir», au vers IV, 58, 1 (actif), et au vers X, 73, 2 (moyen). Le second se rencontre, changé par le préfixe *nis* en celui d'«être séparé, privé de», au vers VII, 56, 21 (actif), et, au contraire, renforcé par le préfixe *sām* au vers IV, 19, 9 (moyen). Le thème d'aoriste *ār*, *ar*, et le thème du parfait donneraient lieu aux mêmes observations.

Le thème de causal *arpaya* a aussi les deux sens correspondants, «mettre en mouvement», par exemple au vers I, 113, 4 (avec le préfixe *prā*), et «adapter, agencer», par exemple au vers I, 164, 48.

En dehors du causal, les sens actifs de «lancer» ou d'«agencer» n'appartiennent qu'aux thèmes de présent *iyar*, *riño*, et *riňva*, et ils n'appartiennent pas indifféremment à ces trois thèmes.

Le premier du moins n'a que le sens de «mettre en mouvement» avec le sens neutre correspondant de «se mettre en mouvement» (par exemple, aux vers IV, 45, 1; VII, 68, 3, et I, 165, 4, opposé à IV, 17, 12), et diverses nuances de ces deux sens dont M. Grassmann compte jusqu'à neuf¹.

¹ Ce qui est ainsi lancé le plus souvent, c'est l'hymne, la parole sacrée, I, 116, 1, comparée à un navire que fait avancer le rameur, IX, 95, 2; II, 42, 1. Ou bien ce sont les présents des dieux, que ceux-ci envoient aux hommes en les poussant comme les nuages, VI, 44, 12. Indra lance aussi, c'est-à-dire déploie, sa propre force, IV, 17, 12, cf. X, 75, 3, comme Soma fait jaillir son propre flot,

Le thème *riñva* a au contraire les deux sens principaux de la racine *ar*, soit actifs, soit neutres. On dit *dhūmām riñvān*, VII, 2, 1, comme *iyarti dhūmām*, X, 45, 7, du feu qui élève sa fumée, et aussi, au neutre, *dhūmā riñvati*, VI, 2, 6. Mais, d'autre part, le même thème exprime, avec le suffixe *sām*, la fabrication d'un char, III, 2, 1, proprement l'« agencement », l'union de ses parties, et, inversement, avec les préfixes *vi* et *āpā*, l'« ouverture », le « désagencement » des portes, I, 128, 6; IX, 10, 2. Le thème *riñva* n'étant qu'un développement de la forme faible du thème *riño*, les deux sens peuvent être, *à priori*, attribués également à celui-ci : cependant, il ne me semble pas établi qu'il ait effectivement, dans aucun des passages du Rig-Veda où il se rencontre, un sens autre que celui d'« agencer », plus ou moins modifié par les divers préfixes auxquels il est joint.

En effet, au vers V, 74, 5, la forme *ā riñve* peut s'entendre en ce sens que le protégé des Açvins, rajeuni par eux, « fixe sur lui-même le désir de la femme ». Le vers VII, 8, 3, est obscur; mais si *svadhā* n'a, comme je le crois, d'autre signification que celle de « nature, essence », il me semble que le seul sens possible de *kām u svadhām riñvah* est, malgré l'emploi de l'actif, « quelle nature t'es-tu

IX, 88, 5. Avec le préfixe *ād*, le présent *iyarti* exprime, au neutre, le lever de la lumière (représentée par Soma), IX, 68, 9, cf. IV, 1, 17; V, 52, 6; VII, 34, 7, et activement l'opération du soleil qui, avec son rayon, fait lever le monde, X, 37, 4, cf. 140, 2, ou encore celle de Soma qui, avec les vents, souleve la mer, IX, 84, 4.

adaptée? quelle forme as-tu prise? ». Au vers I, 35, 9, *abhi riñoti* a peut-être un sens analogue à celui de *à riñoti*, VIII, 24, 6; il signifierait « emplit » ou plutôt « couvre » le ciel d'une vapeur noire, cf. I, 164, 14: Savitar est le dieu de la nuit aussi bien que du jour. L'expression *riñór apáh* ne se rencontre que trois fois: dans une formule répétée deux fois, I, 174, 9, et VI, 20, 12, où il est question de l'heureuse traversée des eaux par Turvaça et Yadu, grâce au secours d'Indra, et la troisième fois, I, 174, 2, précisément dans l'un des deux hymnes où se rencontre cette formule. Ne serait-il pas plus naturel de la traduire « tu as fixé, c'est-à-dire arrêté les eaux » que « tu as fait couler les eaux »? Au vers V, 31, 8, une autre formule du même mythe porte: « tu as apaisé, *áramayas*, les eaux ». Ce n'est pas tout. Dans un autre passage où il est question de « traverser les inimitiés », I, 138, 2, nous retrouvons notre thème *riño* avec les « inimitiés » comme régime, et il est bien tentant, au lieu d'y introduire le sens de « blesser » les ennemis, d'entendre simplement que le dieu les « arrête ». Ajoutons aussi qu'au vers I, 61, 11, où Indra fait pareillement un gué pour l'un de ses protégés, Turviti, nous trouvons l'expression *ranta sindhavah*, que M. Roth a proposé (*Zeitschrift de Kuhn*, XX) de traduire « les rivières se sont apaisées », en cherchant dans *ranta* une syncope de *ramanta*; la forme pourrait, d'après les observations qui précédent, tirer le même sens de la racine *ar*, et rien n'empêcherait d'étendre ce sens aux formes *rante*,

ranta des vers VII, 36, 3; 39, 3, que M. Roth expliquait (*ibid.*) par la même syncope.

Quoi qu'il en soit, le sens d'« agencer » n'appartient pas au thème de présent *iyār* (non plus qu'à l'intensif *al-ār*), et, en dehors du présent et du causal, les formes de la racine *ar* paraissent n'avoir que le sens neutre. J'ai cru utile de constater ces faits, qui ont été négligés par M. Roth et par M. Grassmann.

aram-krit, áram-kriti.

Dans ces mots, comme dans les locutions composées des formes personnelles de la racine *kar* avec l'adverbe *áram*, je crois qu'à l'idée de « préparer » le sacrifice, ou de « servir » un dieu, s'ajoute, conformément au sens reconnu de *áram* dans ses autres emplois, l'idée d'accomplir ces actes « d'une façon suffisante » ou « comme il convient », en un mot, de façon à satisfaire le dieu. On comparera en particulier les vers VII, 29, 3, et X, 63, 6, avec I, 70, 6.

dranya.

Sans contester l'étymologie qui rattache ce mot à *dranya*, je lui donnerais déjà dans le Rig-Veda son sens ordinaire de « bois, forêt », qui me paraît nécessaire au vers I, 163, 11 : voir *Religion védique*, I, p. 272.

aratni.

Le sens de « coin » a été imaginé pour expliquer un seul passage, X, 160, 4, où se trouverait en outre

une combinaison unique de la racine *dhā* avec le préfixe *nis*. On peut juger par là du degré de vraisemblance de l'hypothèse. Pour le vers VIII, 69, 8, M. Grassmann admettait dans son lexique le sens connu de «coudée» : il y substitue dans sa traduction celui de «barrière». Rien n'est plus commode que ce système d'interprétation. Or, il s'agit bien, en effet, dans ce dernier passage, d'un obstacle à écarter pour atteindre un but; mais ce n'est pas une raison pour admettre qu'un mot signifiant «coudée» prenne ainsi tout à coup le sens de «barrière». Le mot de l'éénigme me paraît être donné par le vers XIX, 57, 6, de l'Atharva-Veda, sorte d'incantation par laquelle on éloigne le mal en l'excluant d'un espace limité à neuf coudées. Les coudées dont il est question au vers VIII, 69, 8, suggèrent pareillement l'idée de quelque cercle magique dans lequel s'enfermait l'ennemi, et qu'Indra a rompu. Dès lors il semble tout indiqué de chercher dans le même ordre d'idées l'explication du vers X, 160, 4, où Indra tire vengeance du riche qui lui refuse le sacrifice de Soma : *nir aratnā maghāvā tām dadhāti* devient clair si l'on réunit les deux premiers mots en un composé en supprimant l'un des deux accents; *nir-aratni* ou *nir-aratni* (Whitney, § 1310) sera l'espace situé «hors des coudées», hors du cercle où l'impie se croit invulnérable; Indra l'y place, c'est-à-dire en somme le tire hors de son abri pour le frapper.

Quant à la correction qui substitue *aratnā* à *ara-*

taū au vers V, 2, 1, elle ne me paraît donner rien de bon. J'ai donné une explication de ce passage sans aucune correction dans ma *Religion védique*, II, p. 87. L'objection tirée de la métrique paraîtra assez faible si l'on remarque que le deuxième pāda du vers 7 du même hymne présente la même irrégularité.

ā-radhra.

Je suis ici avec M. Grassmann contre M. Roth : *radhra* me paraît signifier, non pas « pieux » ou « obéissant », mais « abattu » (le vers II, 12, 6, en particulier, semble décisif); le sens de *ā-radhra* sera donc, non pas « désobéissant », qui lui conviendrait du reste très mal dans ses deux seuls emplois, VI, 18, 4, et 62, 3, mais « qui ne se relâche pas, infatigable ». Dans le second passage, cette épithète est donnée au voyage des Açvins; mais les chemins des dieux ne sont-ils pas, au vers VII, 76, 2, appelés infatigables (voir plus haut *āmardhat*)? L'épithète qui conviendrait aux voyageurs est, par hypallage, transportée au voyage ou au chemin.

1. *arā-mati.*

Selon M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, serait adjectif aux vers X, 92, 4 et 5 : cette hypothèse paraît d'autant plus étrange que le nom de la déesse Aramati est précisément accompagné, dans ce passage, de ses épithètes ordinaires, *maht*, V, 43, 6; VII, 36, 8, et *pānīyāśī*, X, 64, 15. Dans le

grand dictionnaire, le même emploi était attribué au vers VIII, 31, 12, sans grand profit, même pour la commodité de l'explication ; il y a là une énumération de personnages divins comme au vers X, 92, 4. Quant au sens étymologique du nom d'Aramati, il paraît être « prière convenable, parfaite » ; cf. par exemple, II, 5, 7.

2. *a-rāmati.*

« Qui ne se repose pas. » A supprimer. M. Roth cite sous ce chef dans le dictionnaire abrégé le vers VIII, 31, 12, dont il a été déjà question dans l'article précédent, et le vers II, 38, 4, pour lequel il y a accord entre lui et M. Grassmann. Mais rien n'oblige à y faire de *arāmati* une épithète de Savitar : j'ai déjà protesté contre ce dédoublement du mot *arāmati* dans la *Revue critique*, 18 décembre 1875, p. 387.

āram-īsh.

A supprimer. La correction *āramishe* pour *āramishe*, VIII, 46, 17, ne tient pas compte de l'accentuation du verbe suivant, *stāvāmahe*, et, de plus, elle crée un mot, non seulement inconnu, mais qui ne rappelle aucun emploi analogue des éléments dont on le compose. Dans ces conditions, je juge plus prudent de m'en tenir au texte. La racine *ish* a pu y être employée dans le même sens qu'au vers VIII, 44, 27, par exemple, pour exprimer l'élan du chantre

vers les dieux : *vas* serait un datif. On obtient ainsi une antithèse entre *áram ishe* et *aramgamaśya*, cf. VIII, 81, 26 et 27.

aráru.

L'étymologie que je préfère est celle qui rattache ce mot à la racine *rā* « donner » (*a-ráru*, cf. *yayu*, et pour l'accent, *a-mítra*, *a-vítra*) : il n'y a pas de désignation plus commune des ennemis, les démons compris, que celle qui en fait des « avares ». Cf. *á-ráriwas*.

a-ráti.

Il semble incontestable que ce mot, signifiant proprement « avarice, absence de libéralité », désigne quelquefois dans le Rig-Veda, par exemple au vers V, 2, 6, comme il désigne certainement dans l' Atharva-Veda, l'avarice personnifiée en un démon. Mais le nombre des passages où ce sens, ou plus généralement celui d'« ennemi », paraît s'imposer, est assez restreint. Au vers II, 23, 5, par exemple, *ára-tayas*, placé entre les abstraits *ámhas*, *daritám*, et le concret *dvayávinas*, peut s'interpréter comme les premiers aussi bien que comme le dernier. Quant au sens abstrait de « mal, souffrance », que M. Grassmann ajoute à celui de « malveillance », proprement « avarice », et qu'admet aussi M. Roth, je ne vois pas l'ombre d'une raison pour l'introduire aux vers II, 35, 6; V, 53, 14. Au vers IX, 79, 3, M. Grassmann, dans sa traduction, n'a pas remarqué que

arīr hi shāh, *vīrīko hi shāh*, sont des parenthèses, cf. VI, 51, 14; que la phrase présente une forte ellipse «garde-nous de», et que la formule a pour objet d'écartier à la fois la malveillance du dieu et celle des hommes, cf. II, 7, 2. Les citations des vers VIII, 48, 3, et X, 34, 14, ne s'expliquent que par des *lapsus* que M. Grassmann a réparés dans sa traduction (pour le premier, il se contredit dans le lexique même). Reste le vers IV, 4, 4 : *yō no drātim sami-dhāna cakré* : mais l'emploi du moyen n'indique-t-il pas précisément que l'*drāti* est chez l'ennemi, et non chez sa victime, que c'est la «malveillance» et non la «douleur»?

ari.

M. Grassmann rapporte à un seul et même mot les formes que M. Roth range sous deux mots supposés distincts, par l'étymologie comme par le sens; *ar-i* «fidèle» (adj. ou subst.), de la racine *ar*, et *a-ri* «ennemi» (adj. ou subst.), proprement «qui ne donne pas», de la racine *rā*. Il explique les deux sens opposés, ou plutôt les trois significations primitives, qu'il attribue au mot unique, par l'idée commune de tendance, d'effort : 1° vers les dieux, d'où «pieux»; 2° vers la richesse, d'où «avare»; 3° vers un ennemi, d'où «ennemi» : d'une racine exprimant une idée plus ou moins vague de mouvement, on peut faire tout ce qu'on veut.

Je n'admetts également qu'un seul mot *ari*; comme le fait remarquer M. Grassmann, l'identité de décli-

aison dans les deux sens les plus éloignés l'un de l'autre est un premier et puissant argument en faveur de cette solution. Mais les formes caractéristiques de cette déclinaison, comme *aryās* pour le génitif singulier, le nominatif et l'accusatif pluriel, suggèrent plutôt l'idée d'un *i* radical, comme dans *gāna-criyās*, que d'un thème en *i*. On sait que les racines en *ā* ont une forme faible en *ī*, ou *i*; d'autre part, et sans remonter à la racine, on peut remarquer que le mot *rai* « richesse » a une forme faible *ri* qui se trouve dans le composé *brihād-ri*, I, 57, 1. Est-il donc impossible d'expliquer les différents emplois du mot *ari* par un composé d'*a* privatif, soit avec la racine *rā* « donner », soit avec le mot *ri* « richesse » ?

Pour répondre à cette question, il faut passer en revue ces emplois et les préciser. Comme il existe en outre un mot *aryā* auquel M. Roth et M. Grassmann donnent le sens de « bienveillant » ou « pieux », et dont le nominatif masculin singulier, *aryās*, pourrait dans certains cas, selon la remarque de M. Grassmann lui-même, être confondu avec l'un des cas en *as* du mot *ari*, je comprendrai dans cette revue tous les emplois de la forme *aryās*, sans exception. Nous aurons affaire ainsi à près de cent passages. Or il n'y en a guère qu'un tiers où j'accepte l'interprétation de M. Grassmann¹, et ceux-là sont, à deux ou trois exceptions près, des exemples du sens d'« ennemi » ou « impie », c'est-à-dire que sur la question de la répar-

¹ D'après le lexique : ma tâche est longue; et je ne puis perdre mon temps à vérifier sans cesse la traduction.

tition ou même de l'existence des autres sens, je ne suis presque jamais d'accord avec lui.

Je vais mettre sous les yeux du lecteur les pièces du procès, et je le ferai d'une façon moins abrégée que d'ordinaire, de façon qu'on puisse juger, sans être obligé de recourir chaque fois aux textes, du degré de confiance que méritent les classements de M. Grassmann.

Commençons par la forme équivoque *aryāś*. Elle entre dans un certain nombre de formules toutes faites que M. Grassmann défait le plus souvent sans le moindre scrupule. Exemple :

« Un dieu donne à ses favoris les vaches, et plus généralement les richesses de l'ennemi ou de l'impie. »

I, 121, 15. *ā no bhaja maghavan góshv aryāḥ*.

I, 33, 3. *sám aryó gājati yásyā váshti*.

V, 2, 12. *açatrū aryāḥ sám ajāti vēdāḥ*.

I, 81, 6. *yó aryó martabhójanam parāddādāti dāçushe*.

Ibid., 9. *antár hi khyó jánānām aryó vēdo ádāçushām téshām no vēda ā bhara*.

VIII, 24, 22. *aryó gáyam māmhamānam vī dāçushe*.

IX, 23, 3. *ā pavamāna no bharāryó ádāçusho gáyam*.

IV, 4, 6. *dyumnañy aryó vī dūro abhí dyaut*.

X, 191, 1. *sám-sam id yuvase vrishann ágne viçvāny aryá¹ d... sā no vásuñy ā bhara*.

IX, 61, 11. *enā viçvāny aryá² ā dyumnañi mānushāñām — sishāsanto vanāmahe*.

VIII, 21, 16. *drilhā cid aryāḥ prā mriçābhya ā bhara*. (Cf. IV, 31, 2.)

¹ A l'ablatif.

² *Id.*

Le troisième passage, le sixième, le septième, le huitième et le onzième et dernier sont seuls classés exactement par M. Grassmann. Dans le dixième, il cherche un nominatif pluriel de *ari*, avec le sens de « pieux », et dans les cinq autres¹, un nominatif de *aryá*.

« Les richesses, la gloire, les forces du fidèle ou du dieu lui-même dépassent celles de l'impie ou de l'ennemi », proprement « dépassent l'impie », ou « le fidèle dépasse les richesses de l'impie, dépasse l'impie par ses richesses », etc.

VI, 20, 1. *dyaúr ná yá indrābhí bhúmáryás tashau rayih
çávasā pritsú jánān.*

VI, 36, 5. . . . *yó duvoyúr dyaúr ná bhúmábhí ráyo aryáh.*

X, 59, 3. *abhi shv áryáh paúmsyair bhavema dyaúr ná bhú-
mím giráyo nájrān.*

IV, 16, 19. *dyávo ná dyumnaír abhi sánto aryáh.*

X, 76, 2. *vidád dhy áryó abhíbhúti paúmsyám.*

II, 23, 15. *brihaspate áti yád aryó árhád . . . tát asmásu
cráviñam dhehi citrám.*

VI, 47, 9. *má nás tárñ maghavan ráyo aryáh.*

I, 169, 6. *ádha yád eshám prithubudhuása étás tirthé náryáh
paúmsyáni tashúh.*

M. Grassmann classe exactement le second, le troisième et le quatrième passage. Dans le premier, il donne *aryás*² (dans le même sens d'ennemi) comme régime à *rayis*, qui est au contraire la richesse du

¹ En reconnaissant que pour trois d'entre eux son interprétation est douteuse. En réalité il n'y a de doute possible que pour ceux qui traduisent chaque passage isolément sans tenir compte de l'analogie des formules.

² Ce mot est en réalité un accusatif pluriel construit parallèlement à *jánān*. (Cf. plus bas, p. 160).

fidèle : c'est un simple *lapsus*. Mais, ce qui est plus grave, il méconnaît complètement l'analogie des quatre derniers passages avec les premiers. Il est vrai que les deux derniers présentent des difficultés de construction. Mais ce n'est pas résoudre ces difficultés que de chercher dans le premier un nominatif de *aryá*, sauf à inventer ensuite¹ un sens d'«ennemi» pour expliquer ce mot auquel on n'attribuait que les sens de «bienveillant» et de «pieux», et de donner, pour expliquer le second, un sens nouveau à la fois à *ari* et à *paúmsya* «les troupes du guerrier».

Il me paraît évident qu'au vers VI, 47, 9, un verbe au singulier est construit avec un sujet au pluriel comme aux vers I, 91, 19; 162, 8; 9; 14. Dans ces derniers passages, il est vrai, le sujet pluriel est neutre : mais peu importe. Il ne s'agit pas d'attribuer à la langue védique une règle de construction particulière à certains cas, comme celle du verbe avec un pluriel neutre en grec, mais de constater simplement que l'anacoluthe du vers VI, 47, 9 (car c'en est une), n'est pas isolée. Le sens est donc : «Que les richesses de l'ennemi ne nous dépassent pas», c'est-à-dire «ne dépassent pas les nôtres».

Le vers I, 169, 6, où l'on retrouve la racine *tar*, comme dans le précédent, et le mot *paúmsya*, comme aux vers X, 59, 3 et 76, 2, paraît bien devoir s'expliquer dans le même ordre d'idées. Or il suffit pour

¹ Dans la traduction.

cela d'admettre que le substantif *tīrthā*, proprement « action de franchir », au lieu de prendre son régime au génitif, comme au vers I, 46, 8, par exemple, l'a pris à l'accusatif, ainsi qu'il arrive quelquefois pour les noms abstraits (Whitney, 271 h. et 272). Les montures des Maruts « dépassent la force de l'ennemi » ou « de l'impie ».

Au vers X, 76, 2, M. Grassmann ne voit pas que *aryás* est un accusatif pluriel dépendant de *abhibhūti* (cf. la même construction avec *abhibhū*), et il en fait un nominatif de *aryá*. Au vers II, 23, 15, il en fait (dans une correction !) un génitif singulier signifiant « pieux » : je renonce à comprendre.

On peut rapprocher des différentes formules étudiées jusqu'à présent « les prospérités de l'ennemi » ou « de l'impie », exprimées par les mots :

- *aryáḥ pushṭáni*, II, 12, 4.
- *aryáḥ pushṭis*, ibid., 5.
- *aryáḥ pushṭéshu*, X, 86, 1.
- *aryó vā pushṭimád vāsu*, ibid., 3.

Les deux premiers passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais dans les deux autres, il donne à *ari* le sens de « pieux ». (Voir *Religion védique*, II, p. 271, note 3.)

« Le combat de l'ennemi » ou « de l'impie ».

- I, 73, 5. *sanéma vājam samithéshv aryáḥ*.
- IV, 20, 3. *tváyā vayām aryá ājím jayema*.
- IV, 24, 8. *dīrghám yád ājím abhy ákhyad aryáḥ*.
- VII, 56, 22. *trātāro bhūta pritanāsv aryáḥ*.

Faute d'avoir remarqué cette formule, M. Grassmann s'est vu réduit à faire de la forme *aryás* un nominatif pluriel, épithète du sujet, avec le sens de « pieux » dans les deux premiers passages. Ce sens ne convenant pas au quatrième, où le sujet est « les Maruts », il l'a changé en celui d'« actifs », assez vague pour n'être plus embarrassant. Pour le troisième, il a eu recours à son nominatif de *aryá*, très commode toutes les fois que le sujet est un dieu.

« Les faits et gestes, *éva*, de l'ennemi » ou « de l'impie ».

IV, 2, 12. *paḍbhīḥ paçyer ádbhutān aryá évaiḥ.*

VI, 51, 2. *abhi cashtे súro aryá évān.*

Le soleil observe les actes de l'impie, et Agni observe les impies, mystérieux dans leurs actes. Il est difficile d'imaginer deux formules plus semblables. Cela n'empêche pas M. Grassmann de donner à *ari*, au vers VI, 51, 2, le sens purement imaginaire de « mobile », et d'introduire au vers IV, 2, 12, son éternel nominatif de *aryá*.

« Les malveillances de l'ennemi » ou « de l'impie ».

VI, 16, 27. *táranto aryó árātīr vanvánto aryó árātīḥ.*

VI, 48, 16. *aghá aryó árātayah.*

VI, 59, 8. *Id.*

VII, 83, 5. *agháñy aryó vanúshām árātayah.*

VIII, 39, 2. *ny árātī rárāvñām viçvā aryó árātīḥ.*

X, 133, 3. *vi shú viçvā árātayo 'ryó naçanta no dhiyāḥ.*

Dans tous ces passages, M. Grassmann reconnaît le génitif du mot *ari* dans le sens d'« ennemi » ou

d'« impie ». Mais il explique autrement les suivants :

IV, 50, 11. *jajastām aryō vanúshām árātīh.*

VII, 97, 9. *Id.*

IX, 79, 1. *vi ca náçan na išhó árātayo 'ryó naçanta sánish-
anta no dhiyah.*

Dans le dernier, *aryás* signifierait bien toujours « impie », mais serait un nominatif pluriel : or la construction *árātayo 'ryáh* y paraît plus facile encore que dans le passage correspondant de la première série, X, 133, 3. Dans les deux premiers, *aryás* serait un accusatif féminin pluriel se rapportant à *árātīh*. Je ne puis admettre une explication qui sépare des formules aussi analogues que celle-ci et celle du vers VII, 83, 5. Mais là, *aryás* pouvait porter sur *aghāni*, comme au vers VII, 21, 9, *abhitim aryō vanúshām çávāñsi*, il porte sur *abhitim*, et ici il n'y a que *árātīh*, qui a déjà son complément *vanúshām*? A cela je répondrai qu'il n'y a rien de plus fréquent dans la langue védique que les constructions appositives, même celles d'un singulier et d'un pluriel, comme on peut le voir par les exemples suivants empruntés à notre sujet même :

I, 81, 9. *antár hí khyó jánānām aryō védo ádāçushām.*

VIII, 1, 4. *vi tartāryante maghavan vípaçcító 'ryó vípo já-
nānām.*

X, 27, 19. *síshakty aryáh prá yugá jánānām¹.*

Car il ne semble pas que *jána* soit jamais construit

¹ Cf. VI, 20, 1, plus haut, p. 156, n. 2.

avec un génitif comme on peut admettre que l'est *jániman*, par exemple, dans le passage suivant :

X, 89, 3. *ví yáḥ priṣṭhēva jánimāny aryá īndraç cikāya.*
(Cf. IV, 2, 11.)

De plus, la construction de deux génitifs dépendant l'un de l'autre est assez rare dans le Rig-Veda, et j'ai peine à croire qu'une pareille construction ait pu devenir une formule consacrée. Il serait inouï surtout qu'on eût dit dans le troisième passage « les générations des races de l'ennemi ». Enfin, nous avons l'équivalent de la construction parallèle de deux génitifs, l'un singulier, l'autre pluriel, dans la formule suivante, où le premier est remplacé par un ablatif avec *ā*¹, et qui par conséquent ne laisse place à aucun doute.

IX, 61, 11. *enā vīçvāny aryā ā dyumnāni mānushānām — sishāsanto vanāmahe.*

Cet exemple fait mieux comprendre le caractère des constructions précédentes, dont le terme d'opposition ne donne qu'une imparfaite idée. La vérité est que la phrase védique a l'haleine courte et procède en quelque sorte par soubresauts successifs. Il faudrait des virgules pour en représenter la marche, et ces virgules occuperaient souvent une place assez inattendue, par exemple, au vers I, 81, 9, cité plus

¹ Si l'on faisait de *ā* un préfixe à construire avec *vanāmahe*, *aryās* pourrait être pris comme un génitif, mais personne sans doute ne songerait à le faire dépendre de *mānushānām*.

haut : *antār hi khyō jánānām, aryō vēdō, ádāçushām*. Après *jánānām*, il y a un arrêt, marqué d'ailleurs par la fin du *pāda*, et séparant le génitif du mot *vēdas* dont il doit dépendre; puis la phrase, qui n'a pu aller d'un bond jusqu'à ce mot, recule en quelque sorte pour reprendre son élan, c'est-à-dire répète le génitif sous une autre forme en le joignant cette fois à *vēdas*, *aryō vēdas*; mais elle n'a pas encore en deux étapes fourni sa course entière; elle s'y reprend une troisième fois, et atteint la fin du second *pāda* avec un troisième génitif, *ádāçushām*. Si l'on ne sait pas suivre cette allure saccadée, si fréquente dans les hymnes, on s'expose à faire bien souvent fausse route.

Relevons, à propos des passages cités accessoirement, deux nouvelles inconséquences de M. Grassmann : il fait de *aryás*, aux vers X, 27, 19, et 89, 3, un nominatif de *aryá*. Cette interprétation semble d'autant plus étrange pour le premier de ces passages, qu'il a reconnu le sens d'« ennemi »¹ dans un passage absolument analogue :

V, 33, 2. *prāryāḥ sakshi jánān*.

« Mépriser l'ennemi » (la racine *çardh* avec le génitif).

VII, 21, 5. *sá çardhad aryō vishuṇasya jantóḥ*.

VII, 34, 18. *prá rāyé yantu çárdhanto aryāḥ*.

M. Grassmann reconnaît bien la construction de *çardh* avec le génitif, mais il ne l'applique qu'à *vishu-*

¹ En faisant d'ailleurs de *aryás* un génitif. J'en fais un accusatif pluriel, conformément aux observations précédentes.

nasya jāntōh, et méconnaît de nouveau la construction des génitifs parallèles; il explique d'ailleurs *aryás* par le nominatif singulier de *aryá*, dans le premier passage, et par le nominatif pluriel de *ari* « pieux », dans le second.

« Les invocations, les sacrifices » ou même « les richesses (représentant les offrandes) de l'ennemi ». On invite les dieux à n'en pas tenir compte ou même à anéantir ces prières, considérées comme des incantations perfides :

IV, 29, 1. (ā *īndra yāhi*) *tirāç cid aryāh sāvanā purūni*.

VIII, 55, 12. *tirāç cid aryāh sāvanā vaso gahi*.

VII, 68, 2. *tirō aryō hávanāni crutām nah*.

VI, 14, 3. *nānā hy àgné 'vase spárdhante rāyo aryāh*¹.

Ces quatre passages sont classés exactement par M. Grassmann; mais il méconnaît l'analogie qu'ont avec eux les suivants :

VIII, 54, 9. *viçvāñ aryō vipaçcító 'ti khyas túyam ā gahi*.

X, 27, 8. *hávā id aryō abhītāh sám āyan kiyad āsu svápatiç chandayāte*.

VIII, 1, 4. *vi tartūryante maghavan vipaçcito 'ryó vipo já-nānām — úpa kramasva . . .*

IV, 48, 1. *vihi hótrā ávitā vipo ná rāyo aryāh*².

VIII, 52, 7. *ástrinād barhānā vipò 'ryāh*.

III, 43, 2. *ā yāhi pūrvīr áti carshañtr āñ aryā ácišha úpa no hāribhyām*.

VIII, 34, 10. *ā yāhy aryá ā pári*.

¹ Cf. ci-dessous, VIII, 1, 4 (et 3); X, 27, 8, d'une part, et IV, 48, 1, de l'autre.

² « Goûte les offrandes que tu n'as pas encore goûtées, et non les prières, les richesses (les offrandes) de l'ennemi. »

Dans le cinquième, M. Grassmann veut retrouver encore un nominatif de *aryá*. Il fait de *aryás* une épithète de *āçishas* dans le sixième, et le construit également comme un accusatif pluriel dans le septième, sans tenir compte de *ā pāri*. Dans les quatre premiers, *ari*, selon lui, signifierait « pieux », et j'avoue qu'on pourrait en effet expliquer isolément les trois premiers en appliquant ce mot aux prêtres rivaux; mais la même interprétation ne serait guère possible pour le quatrième, ni pour les trois premiers passages cités plus haut, qui sont décidément trop brefs pour suggérer l'idée d'autres prêtres, et je trouve peu scientifique, en présence de l'analogie incontestable des formules, d'admettre ici ce qui ne peut être admis là.

Je crois qu'il faut encore chercher dans le même ordre d'idées l'explication du passage suivant, où M. Grassmann voit un accusatif pluriel de *ari* dans le sens de « pieux » :

IV, 2, 18. *mártānām cid urváçīr akrip̄an vridhē cid aryá úparasyāyóh*¹.

D'un façon générale, « Triompher des attaques, de la puissance », etc., ou, ce qui revient au même d'après les passages qui viennent d'être étudiés en dernier lieu, « des prières de l'ennemi ». M. Grassmann classe exactement les passages suivants :

¹ Avec hyperbole, *úparasyāyóh* portant seul sur *vridhē*, tandis que *aryáh* déprendrait de *urváçīh* en même temps que *mártānām*. (Cf. p. 160.)

- VI, 15, 3. *aryāḥ párasyāntarasya tárushah.*
 X, 115, 5. *Id.*
 VI, 24, 5. *aryó vágasya paryetásti.*
 VII, 48, 3. *viçvāñ aryá uparátati vanvan.*
 Ibid. *aryāḥ* — *çátror mitathyá kriñavan vi nrímnám.*
 VII, 60, 11. *síkshanta manyúm magháváno aryáḥ.*
 VIII, 49, 12. *táranto aryá ádiçah.*
 X, 116, 6. *vy áryá indra tanuhi crávámsy ójah sthiréva dhánvano 'bhímátiḥ*¹.
 X, 42, 1. *vācā várás tarata vācam aryáḥ.*

Mais il fait de *aryás* un nominatif pluriel signifiant « pieux » dans ce passage, parfaitement analogue au dernier cité :

I, 70, 1. *vanéma pūrvír aryó manisháḥ.*

et, ce qui paraît tout à fait étrange, dans le suivant

VII, 21, 9. *vanvántu.... abhítim aryó vanúshām çávámsi.*

Il en fait un génitif singulier signifiant « pieux » dans le vers :

II, 23, 13. *viçvā id aryó ábhidipsvò mridho brihaspátir vi vavarhā.*

bien que *mridhas* puisse être pris au moins aussi légitimement dans le sens abstrait que dans le sens concret.

« N'être pas livré à l'ennemi, au mépris de l'enne-

¹ Dans sa traduction, M. Grassmann abandonne le sens d'« ennemi » pour celui de « pieux », sans s'inquiéter de *abhímátiḥ*, qu'il laisse purement et simplement de côté. Il me paraît évident que *vi tanuhi* signifie « détends », comme *áva tanuhi* au vers précédent du même hymne.

mi. » M. Grassmann reconnaît bien ce sens dans le passage suivant :

VIII, 48, 8. *mā no aryō anukāmām párā dāh.*

Mais il fait de *aryás* un accusatif pluriel signifiant « pieux » dans celui-ci :

VII, 31, 5. *mā no nidé ca váktave 'ryō randhīr árāvne.*

Il me semble que *aryás* dépend ici de *nidé*, comme il dépend de *mṛidhas* au vers II, 23, 13, ci-dessus.

Je substituerais encore le sens d'« ennemi » au sens de « pieux », dans la première moitié du vers X, 27, 8, ce sens m'ayant paru convenir à la seconde moitié (plus haut, p. 163). Selon toute vraisemblance, dans la phrase *aryō viçām gātūr eti*, X, 20, 4, il est question des « tribus de l'ennemi » ; M. Grassmann fait ici de son nominatif *aryás*, de *aryá*, une épithète de *gātū*, ce qui passe décidément les bornes.

Avant d'examiner des emplois tout différents du mot *ari*, je signalerai quelques exemples de formes autres que *aryás* où ce mot me paraît, contrairement à l'avis de M. Grassmann, désigner encore l'ennemi, savoir : I, 4, 6, et X, 39, 5 (c'est à l'ennemi, à l'impie que les dieux doivent prouver leur existence par les dons qu'ils font à leurs fidèles), X, 28, 1, et Vâl. 3, 9 : ces deux derniers donnent lieu à une observation particulière. M. Grassmann a, de très bonne foi, indiqué, tout en cherchant à le réfuter, l'argument qu'on peut tirer du rapprochement fréquent de *ari* et d'autres mots signifiant « avare », en

faveur d'une interprétation analogue du premier. Or des deux passages en question, l'un, Vâl. 3, 9, où il est parlé de l'*ari* « qui garde ses trésors », suggère une conclusion identique, et dans l'autre, X, 28, 1, notre mot paraît même ne pouvoir se traduire dans un autre sens que celui d'« avare ». Le suppliant d'Indra déclare qu'Indra vient à son sacrifice « comme un beau-père¹ », c'est-à-dire sans doute « en le mariant à ses faveurs », mais que tout autre que lui est venu en *ari* : apparemment, en « avare ».

Le même mot *ari*, quand il est pris en bonne part, est plusieurs fois opposé au mot *sûri*, désignant, soit le riche patron au profit duquel est célébré le sacrifice, soit le dieu libéral. Voici d'abord les passages où se rencontre la forme *aryâs* :

VI, 25, 7. *asmâkâso yé nrîtamâso aryâ îndra sûrâyo dâdhîré purô nah.*

VI, 45, 33. *tât sú no viçve aryâ á sâdâ grinanti kârâvah — bribûm sahasradâtamam sûrîm sahasrasâtamam.* (La première partie de cette formule est répétée au vers VIII, 83, 3.)

VII, 92, 4. *yé vâyâva indramâdanâsa ádevâso nitôçanâso aryâh — ghnânto vritrâñi sûribhîh shyâma.*

M. Grassmann fait de *aryâs*, dans le premier passage, un nominatif qu'il rapporte à *sûrâyas* : mais la comparaison des deux autres passages ne permet pas d'en faire autre chose qu'un accusatif : « nos *sûri* qui nous ont préposés au sacrifice, nous les *ari*. » Voici

¹ Il est décidément plus naturel d'attribuer cette qualification à Indra. Je n'avais présenté une autre interprétation que sous toutes réserves (*Religion védique*, II, p. 269, n. 1).

maintenant un autre exemple de la même opposition, fourni par le composé *ari-gūrtá* « loué par l'*ari* ».

I, 186, 3. *ásad yáthā no várūnah sukīrtír iṣhaç ca parshad arigūrtáḥ sūriḥ.*

Exemples d'une opposition analogue avec le mot *sudāś* « libéral ». Forme *aryás* :

I, 184, 1. *aryó . . . sudāstarāya.*

I, 185, 9. *bhári cid aryáḥ sudāstarāya.*

Le mot *aryás*, dans ces deux passages, serait, selon M. Grassmann, un nominatif pluriel se rapportant au sujet de la phrase : c'est en réalité un génitif d'attribution, dépendant de *sudāstarāya*¹.

Exemple de la forme *aris* :

VII, 64, 3. *brávad yáthā na ád ariḥ sudáse*².

L'opposition entre l'*ari* et le bienfaiteur résulte du contexte dans les quatre passages suivants, qui sont des *dānastuti*, et où M. Grassmann veut faire de *aryás* un nominatif de *aryá* :

V, 33, 6. *práryáḥ*³ *stushe tuvimaghásya dánam.*

Ibid. 9. *ānūkám aryó*⁴ *vápushe nárcat.*

¹ Cf. I, 27, 2, *mīdhvāñ asmākam.*

² Peu importe que le mot *sudāś* soit pris ou non comme nom propre : le rapprochement des passages précédents montre qu'en tout cas le poète doit avoir en vue son sens étymologique.

³ Nominatif pluriel, avec le verbe au singulier; anacoluthie fréquente quand c'est le prêtre qui parle. (Cf., avec la forme *stushe* elle-même, VIII, 5, 4; 7, 32; 63, 1.)

⁴ Génitif dépendant de *vápushe*.

V, 34, 9. *sahasrasām ḍagniveçim grīñishe çátrim agna upamām ketúm aryāh.*

VIII, 19, 36. *máñhishtho aryāh sátpatiḥ.*

Même observation pour cet exemple du composé *ari-dhāyas* «nourrissant l'*ari*», également tiré d'une *dānastuti* :

I, 126, 5. *pūrvām ánu práyatim ḍ dade vas trīn yuktāñ ashtāv aridhāyaso gāh.*

Dès lors l'idée vient assez naturellement que le mot *ari*, quand il est pris en bonne part, signifie «pauvre», et que, dans l'un comme dans l'autre de ses sens, il est formé, ainsi que je l'avais annoncé, de *a* privatif et de *ri* «richesse». Le mot *kripāñā*, en sanscrit classique, signifie pareillement «misérable» et «avare», et on peut d'ailleurs arriver directement à ce dernier sens par la valeur verbale de la racine, «donner» : or l'«avare» est, dans la langue des hymnes, une des désignations les plus fréquentes de l'impie, ou, plus généralement, de l'ennemi. M. Grassmann a lui-même signalé le rapprochement fréquent et intentionnel du mot *ari*, désignant l'ennemi, et d'autres mots signifiant proprement «qui ne donne pas». Du même coup se trouve suggérée une étymologie semblable pour *sū-ri*¹, dont le sens étymologique, «riche» ou «libéral», correspondrait ainsi

¹ A la vérité, *sūri* se décline exactement comme un thème en *i*; mais *ari* lui-même fait déjà, dans le Rig-Veda, *arim* à l'accusatif singulier, et suit plus tard exactement la déclinaison d'*agni*.

parfaitement à son sens réel, et en ferait deux fois le synonyme de *maghāvan*.

Mais revenons aux emplois de *ari* pris en bonne part. En voici un des plus caractéristiques. Après avoir fait observer au dieu que le chantre d'un riche, d'un *maghavan* tel que lui, doit devenir riche aussi, le poète ajoute :

VIII, 2, 14. *ukthām canā ḡasyāmānam ágor arīr ā ciketa — nā gāyatrām gīyāmānam.* (Cf. VIII, 9, 7.).

« Le pauvre n'a cure de réciter un hymne, de chanter un chant, pour celui qui n'a pas de vache », c'est-à-dire, en somme, pour un dieu qui ne l'en récompenserait pas par le salaire, par la *dakshinā*, dont la forme par excellence est la vache. Le rapprochement de *ari* et de *águ* n'est pas moins significatif que celui de *ari* et de *sūri*.

Le sens de « pauvre » paraît convenir aussi au passage où *ari* est l'épithète du loup mythique affamé, épuisé, que nourrissent les Acvins (peut-être avec un jeu sur le double sens de « pauvre » et d'« ennemi »).

VI, 13, 5. *kriṇóshi yáč chávasā bhári paçvó váyo vrikāyā-ráye jásuraye.*

M. Grassmann range ce passage sous la rubrique : *begierig, schatzgierig, kampfbegierig* (?).

Il faut remarquer particulièrement la locution « qui doit être loué par le pauvre », dans les trois passages où le génitif *aryás* est construit comme régime du participe futur passif (cf. *hávyaç carshāṇīnām*, VI, 22, 1); il est vraisemblable d'ailleurs que le mot *ari*

« pauvre », par opposition au riche, *sūri*, au « patron du sacrifice », en était arrivé à désigner le prêtre, comme dans le sens d'« avare » il désignait l'ennemi :

- I, 116, 6. *sádam id dhávyo aryáḥ*.
- I, 118, 9. *johútram aryó abhíbhūtim ugrám*.
- IV, 38, 2. *carkrityam aryó nripátim ná çúram*.

Dans les deux premiers passages, il s'agit du cheval donné à Pedu par les Açvins, dans le troisième de Dadhikrāvan, en un mot, dans tous les trois, du cheval mythique, solaire si l'on veut. Il est difficile de trouver trois formules plus analogues. Or M. Grassmann fait de *aryás* un nominatif de *aryá*, dans la première; un génitif de *ari*, dépendant de *abhíbhūtim*, avec le sens d'« ennemi », dans la seconde; un génitif de *ari*, dépendant de *nripátim*, avec le sens de « pieux », dans la troisième. La dernière combinaison me paraît un pur non-sens; il est ici tout à fait impossible de détacher *aryáḥ* de *carkrityam*. Dès lors il serait peu raisonnable d'interpréter autrement *hávyo aryáḥ* du premier passage. Enfin, bien que *johútra*, du second, soit une formation unique dans son genre, les deux autres emplois de ce mot, II, 10, 1; 20, 3, le premier surtout, *johútro agníḥ prathamáḥ*, ne permettent guère de le prendre dans un autre sens que « qui doit être invoqué » : dès lors il devient évident que *aryáḥ* doit être construit avec *johútram*, comme avec *carkrityam* et *hávyah*, en un mot, que les trois formules sont absolument équivalentes.

C'est encore des invocations du « pauvre », ou

plutôt du « prêtre », qu'il s'agira dans les vers suivants :

VII, 8, 1. *indhé rājā sám aryó námobhīh.*

I, 122, 14. *aryó gírah sadyá á jagmúshīh.*

X, 148, 3. *aryó vā gíro abhy àrca vidvān.*

Dans les deux derniers passages, M. Grassmann, sans aucune apparence de raison, fait de *aryás* un pluriel féminin qu'il rapporte à *gíras*.

Le troisième nous donne la clef d'un autre, où M. Grassmann voit un nominatif singulier de *aryá* :

VII, 100, 5. *aryáh çámsáni vayúnáni vidvān.*

Voici maintenant des exemples du nominatif *aris* :

I, 9, 10. *suté-sute nyòkase brihád brihatá éd arih — índrāya çúshám arcati.*

I, 150, 1. *puru tvā dāçvān voce 'rīr agne.*

Ajoutons le composé *ari-shṭutá* (cf. *arigūrtá*, plus haut, p. 168) :

VIII, 1, 22. *sá sunvaté ca stuvaté ca rāsate viçvágūrto arishṭutáh.*

Le « pauvre » ou le « prêtre » doit sa sagesse aux dieux ; il est d'ailleurs récompensé de ses invocations par leur faveur, il trait à son gré la vache céleste :

V, 48, 5. *cáru vásáno várūṇo yátann arím.* (Cf. V, 65, 6; VIII, 35, 12 et *passim.*)

VIII, 61, 16. *ádhukshat pipyúshīm ísham úrjam saptápadīm arih — súryasya saptá raçmíbhīh.*

Au point où nous en sommes, il ne nous reste

que trois passages où la forme *aryás* n'ait pas été expliquée par le mot *ari*, dans l'un ou l'autre de ses deux sens. Deux de ces passages présentent devant *aryás* le nominatif *devó* :

VII, 64, 3. *mitrás tán no várūṇo devó aryáḥ prá sádhish-thebhiḥ pathibhir nayantu.*

VII, 86, 7. *ácatayad acítō devó aryáḥ.*

Ici l'application de ma méthode même m'oblige à reconnaître, avec M. Grassmann, un nominatif de *aryá* : l'expression *devó aryáḥ* est une formule deux fois appliquée à un même dieu, Varuṇa, qui reçoit encore, en compagnie de Mitra, la même épithète au duel :

VII, 65, 2. *tá hí devánām ásurā tāv aryá.*

Le troisième passage est tiré de l'hymne du joueur :

X, 34, 13. *tán me ví cashte savítáyám aryáḥ.*

Le contexte permettrait fort bien de comprendre : « Ce Savitar voit cela de moi qui suis pauvre », c'est-à-dire « juge ainsi (cf. I, 24, 12) ma situation, à moi qui suis pauvre »; mais il est peut-être plus naturel, surtout à cause du démonstratif *ayám*, de faire de *aryás* une épithète, appliquée ici à Savitar comme elle l'est dans les exemples précédents à Varuṇa.

On pourra en faire aussi une épithète d'Agni et d'Apāṁ Napāt aux vers suivants :

IV, 1, 7. *çúciḥ çukrō aryó rórucānaḥ.*

II, 35, 2. *viçvāny aryó bhúvanā jajāna.*

Quoiqu'on pût être aussi tenté d'y voir un génitif

désignant le « pauvre » ou le « prêtre » *au profit duquel* le dieu paraît et accomplit ses œuvres. C'est en effet un génitif du même genre que nous avons dans les deux passages suivants, où M. Grassmann fait de *aryás*, tour à tour un pluriel féminin et un pluriel masculin, avec le sens peu compromettant de « mobile, actif » :

I, 71, 3. *ād id aryó didishvò vibhritrāḥ* — *ātrishyantīr apáso yanti...*

V, 54, 12. *tám nākam aryó ágrībhītaçocisham rúçat pippalām maruto vi dhūnutha.*

Au premier de ces deux exemples, on peut comparer la locution *aryāḥ sudāstarāya* (ci dessus, p. 168).

En résumé, M. Grassmann admettait six emplois différents du mot *ari*, qui se réduisent à cinq, si l'on remarque que le sens d'« impie » et celui d'« ennemi » se confondent dans la plupart des formules. De ces cinq emplois, trois sont à retrancher. Le mot n'est jamais, ni une épithète vague signifiant « mobile, actif », ni une épithète (féminine) des chants et des prières, ni enfin un adjectif signifiant « avide » ou « belliqueux ». Il signifie, tantôt « ennemi », tantôt « prêtre », et s'explique dans l'un et l'autre cas par la particule privative *a*, et la racine *rā* « donner » ou le mot *ri, rai* « richesse »; en un mot, il désigne tour à tour l'« avare » et le « pauvre ». Le nombre des cas où la forme *aryás* doit être rapportée à un mot *aryá* est extrêmement restreint. Les deux articles consacrés à ce dernier mot (voir plus bas) et au mot *ari* par

M. Grassmann sont des exemples frappants de l'incertitude avec laquelle les exemples sont classés dans son lexique.

arītra.

Ce mot, dont le seul sens est «rame», aurait désigné aussi, selon M. Grassmann¹, au vers I, 46, 8, et dans le composé *dāçārītra*, certaines parties du char, comparées à des rames. C'est exactement comme si, dans les formules concernant les chevaux ailés, on supposait que le mot «aile» désigne certaines parties réelles du corps du cheval, comparées à des ailes. Les chars en question sont des chars *sui generis*; celui du vers II, 18, 1, est le sacrifice même, et celui du vers I, 46, 8, est le char des Açvins «traversant les rivières», et remplacé à l'occasion (vers 7) par «le navire des prières humaines»: l'un et l'autre peuvent très bien être pourvus de rames.

Le mot *arītra* «rame» est masculin (*Çatapatha-Brāhmaṇa*, IV, 2, 5, 10), aussi bien que neutre; il est donc parfaitement inutile de supposer, avec M. Roth et M. Grassmann, un adjectif *arītra*, signifiant «qui pousse», pour l'explication du seul vers X, 46, 7. Les feux domestiques y sont appelés «les rames des maisons» parce que ce sont les rames qui «font traverser», cf. *arītra-páraṇa*, et que «faire traverser» est, dans la langue des hymnes, une forme ordinaire de l'idée de «sauver» (V. *par* au causal).

¹ Qui suivait en cela l'exemple de M. Roth, dans le grand dictionnaire; le dictionnaire abrégé ne reproduit pas cette interprétation.

ā-rishanya.

Ne régit pas, au vers II, 39, 4, le génitif *tanū-nām* : celui-ci porte sur *çvānau*. Les Açvins sont « les deux chiens des corps » de leurs suppliants, « qui les protègent de tout mal ».

ārishta-grāma.

Dans ce composé, qui est une épithète des Maruts, I, 166, 6, le mot *grāma* paraît désigner, non pas, comme l'entendent M. Roth et M. Grassmann, la troupe des Maruts eux-mêmes, mais, selon le sens ordinaire, la tribu qu'ils protègent de tout mal. (Cf. *ānashṭa-paçu*.)

ari-shtutā.

Voir *ari*, ci-dessus, p. 172. Je ne relève ici le mot que pour remarquer que M. Roth, dans le dictionnaire abrégé et corrigé, le traduit « eifrig gepriesen », tandis qu'il donne à *ari-gūrtā* le sens de « von Treuen gepriesen ». La raison de cette distinction m'échappe.

aruna-yūj.

Je ne suis pas sûr du sens de ce mot, employé une seule fois comme épithète des chevaux des Auroraes, VI, 65, 2 ; mais je parierais qu'il ne signifie pas, comme le veulent M. Roth et M. Grassmann, « revêtus de rayons rouges ». J'imagine plutôt que, comme *ūshṭrāñ caturyūjāḥ*, VIII, 6, 48, ne signifie en somme que « quatre buffles attelés », *arunayúgbhīr*

ācvaīh n'a pas non plus d'autre sens que « chevaux rouges attelés ».

āruta-hanu.

N'est pas, dans son seul emploi au vers X, 105, 7, une épithète du Ribhu, mais bien d'Indra. (Cf. IV, 18, 9.)

arushā.

Le féminin de ce mot est une épithète des vaches et des cavales, qui, par parenthèse, peut, quand elle est prise substantivement, désigner la vache aussi bien que la cavale. Dans la mythologie naturaliste, la vache ou la cavale rouge, ou plus simplement « la rouge », désignera principalement l'aurore; mais il ne faudrait pas prendre comme exemples d'un substantif « aurore » les vers I, 30, 21; IV, 52, 2, où *drushī* est une épithète de *ācvaī* « cavale », signifiant « rouge », par cette seule raison que c'est l'aurore qui est comparée à une cavale rouge.

a-renū.

De ce qu'un mot signifiant « sans poussière » pourra, à l'occasion, désigner à lui seul les dieux (peut-être les Maruts, cf. I, 168, 4) parce qu'ils ne sont jamais souillés de poussière comme ceux qui marchent dans les chemins terrestres, il ne suit pas que le même mot puisse s'appliquer au mot *çāvas* « force », dans le sens de « divine ». D'ailleurs le contexte du vers I, 56, 3, ne permet pas cette construc-

tion; *arenū* fait partie d'une première proposition dans laquelle il ne peut se construire qu'adverbialement: Indra remporte ses victoires « sans faire de poussière ».

arkā.

J'ai traité de ce mot dans ma *Religion védique*, I, p. 279, en note. Néanmoins, et comme j'ai parfaitement conscience des excès auxquels peut m'entraîner une réaction, d'ailleurs trop nécessaire, contre le système de multiplication des sens qu'ont suivi M. Roth et M. Grassmann, j'étais tout disposé, en l'étudiant de nouveau, à faire amende honorable. Je l'étais avec d'autant plus de raison que la racine du mot, comme je l'avais dit déjà dans ma première étude, a incontestablement les deux sens de « chanter » et de « briller », et que le mot *arkā*, en sanscrit classique, signifie « soleil ». Et cependant, après avoir de nouveau passé beaucoup de temps sur ce mot, je me vois forcé de m'en tenir à mes premières conclusions, et de dire encore une fois que tous ses emplois dans le Rig-Veda peuvent s'expliquer par son sens le plus ordinaire, celui d'« hymne »; j'ajouterais que les plus délicats s'expliquent même mieux dans ce sens que dans aucun autre.

J'avais déjà montré la possibilité de l'explication. Personne ne niera que le mot *arkā*, exprimant l'instrument des victoires d'Indra, ne désigne l'hymne, quand il est accompagné de l'épithète *stāvamāna* « chanté », I, 62, 7, ou construit parallèlement avec le mot *havyā*

« offrande », III, 31, 11¹. Dans l'hymne V, 16, où figure (au vers 8) le mythe de Saramâ et des Aṅgiras, ces chantres mythiques, compagnons des victoires d'Indra, il semble à peu près aussi évident qu'au vers 4, c'est « avec les hymnes » que la lumière est conquise. Qui se chargera maintenant de distinguer les passages où le sens d'« hymne » devra être remplacé par celui d'« éclair » ou de « rayon » ? Pourquoi, par exemple, au vers III, 34, 1, serait-ce « avec les éclairs » plutôt qu'« avec les hymnes » qu'Indra aurait vaincu le Dâsa ? Ce n'est pas en tout cas M. Grassmann ni M. Roth qui pourront nous servir de guides, eux qui choisissent les sens d'« éclair » ou de « soleil » dans des passages où le combattant est Bṛihaspati, c'est-à-dire précisément le dieu qui personnifie l'action toute puissante de la prière, VI, 73, 3 ; X, 68, 6 et 9 (cf. II, 24, 3). De même l'hymne est une découverte des dieux (*Religion védique*, I, p. 294), qui l'ont transmis aux hommes (cf. VII, 97, 5), et on ne peut pas entendre autrement le vers X, 114, 1, où le *sāman* est nommé avec l'*arkā* : pourquoi chercher autre chose au vers X, 67, 5, où justement celui qui découvre l'*arkā* est encore Bṛihaspati ?

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, dans les passages où ils écartent le sens d'« hymne », M. Roth et M. Grassmann sont obligés d'adopter tour à tour ceux de « soleil », d'« éclair », de « feu », de « rayon ». Cela revient à dire que le mot n'aurait eu, outre

¹ M. Grassmann, pour ce passage, a lui-même corrigé dans sa traduction l'erreur de son lexique.

le sens précis d'« hymne », que le sens vague de « lumière », car il est invraisemblable qu'un même mot ait été fixé à la fois dans le sens précis d'« éclair » et de « soleil », sans préjudice encore d'autres acceptations plus vagues. Ceci posé, je répète que, même dans les exemples les plus délicats, le sens ordinaire d'« hymne » convient mieux encore que ce sens de « lumière » ou de « rayon ». Un « Indra portant dans ses mains une lumière en aiguisant sa soudre », X, 153, 4, est d'une pauvreté d'expression à laquelle toute personne un peu familiarisée avec les images des Rishis, et *sans parti pris*, préférera sans hésitation un « Indra portant l'hymne dans les mains, et l'aiguisant comme une soudre ». C'est ainsi que Brihaspati, le maître de la prière, triomphe du démon avec des hymnes brûlants comme le feu, X, 68, 6. Que dire de l'aurore « éveillée par des lumières », III, 61, 6 ? N'est-il pas évident que ce sont les hymnes, terrestres ou célestes, qui l'éveillent ? (Cf. IV, 52, 4 ; VII, 80, 1.)

Pour les autres passages, je renvoie à mon premier travail. Il peut sembler étonnant qu'Agni se nomme lui-même « un hymne » au vers III, 26, 7 ; mais il s'y donne bien en même temps le nom d'« offrande » ! L'Aurore et la Nuit, puisqu'elles apportent le sacrifice à l'homme, V, 41, 7, peuvent bien le lui apporter « avec des hymnes », *ibid.*, et ce sera aussi « avec des hymnes » que le Ciel et la Terre dirigeront le sacrifice, IV, 56, 2, comme ils doivent eux-mêmes à ces hymnes leur éclat, *ibid.*, 1. Il ne faut pas oublier que, de l'aveu de tous les interprètes,

arkā désigne les hymnes célestes aussi bien que les hymnes terrestres, et que les premiers sont les modèles des seconds. Encore une fois, plus j'y songe et moins je vois la nécessité ou même l'utilité d'abandonner le sens d'«hymne» dans aucun passage du Rig-Veda.

Quant au sens concret de «chantre», M. Grassmann l'a lui-même écarté dans sa traduction pour le vers X, 15, 9, et il n'en a rien tiré de bon pour l'explication du passage obscur, VIII, 52, 6. Aux vers VII, 24, 5; VIII, 52, 5, le mot *arkā* «hymne» est construit comme *sushūtī* au vers VII, 91, 2. L'«offrande de l'hymne», VIII, 52, 4, rappelle l'assimilation fréquente des prières aux offrandes (*Religion védique*, I, p. 283). A l'expression *arkō havishmān*, I, 167, 6, on comparera *stómo havishmān*, IV, 41, 1; les deux pādas forment deux propositions distinctes. Enfin au vers VI, 69, 2, il peut être question des *stóma* chantés avec les *arkā* «hymnes», aussi bien que par les *arkā* «chantres». Reste l'expression *divó arkās*, au vers V, 57, 5, assez isolée pour qu'on y soupçonne une fausse leçon (*arkair?*). Je ne nie pas absolument le sens de «chantre»; mais je constate qu'il est au moins très douteux.

arka-çokā, arkā-sāti, arkin.

Voir le précédent et *Religion védique*, I, p. 279, en note. Le sens véritable de *arkā-sāti* «acquisition de l'hymne» est confirmé par l'existence de *medhā-sāti* «acquisition du sacrifice», et par le rapproche-

ment du vers V, 41, 7, cité dans l'article précédent, où la Nuit et l'Aurore apportent à l'homme à la fois le sacrifice et les hymnes. Ces mots rappelant l'origine du sacrifice ont pu d'ailleurs être employés pour exprimer simplement une célébration du sacrifice conforme à son prototype divin.

arc.

Voir, comme pour *arká*, une première étude des emplois de cette racine dans ma *Religion védique*, I, p. 277, note 1. J'ai aujourd'hui quelques additions à y faire, mais je n'ai rien à en retrancher. On est bien obligé par exemple de laisser à *arc* son sens de «chanter», même dans l'application qui en est faite à Indra, quand le texte y joint comme régime le mot de même racine, *arká* «hymne», X, 112, 9. Pourquoi faire autrement au vers 3 de l'hymne IV, 16, et aux vers 7 et 8 de l'hymne III, 31, c'est-à-dire dans des morceaux où figure précisément le mythe de Saramâ et des Aṅgiras, les chantres mythiques par excellence? Au vers I, 173, 2, Indra est pareillement en compagnie de sacrificateurs mythiques, et il en est de même, au vers I, 6, 8, de l'être désigné par le mot *makhá*. (Voir *Religion védique*, II, p. 381¹.)

¹ Au vers V, 25, 7, rien ne serait plus facile que d'admettre un «chant» d'Agni, le dieu chante par excellence, si le texte ne semblait corrompu. Le vocatif *vibhāvāso* paraît s'y être introduit indûment à la suite d'une formule adressée en réalité au prêtre: «chante à Agni l'hymne qui charrie le mieux», *vāhishtha*. (Cf. *Religion védique*, II, p. 287.)

L'explication que j'ai donnée des passages où l'on a cru trouver les sens de « lancer », de « faire sortir », et, avec *sám*, de « consolider », doit être étendue à d'autres où M. Grassmann garde bien le sens de « chanter », mais en se trompant, selon moi, sur la construction du régime. Étant admis qu'un verbe signifiant « chanter » peut, selon un usage dont les exemples abondent dans la langue védique, prendre le sens de « faire, procurer quelque chose en chantant », il sera conséquent de lui attribuer cette valeur dans des formules comme « chante la force à Agni », V, 16, 1; « chantez la force aux Maruts », V, 54, 1; on sait en effet que l'hymne de louange accroît les forces des dieux. De même, dire des Maruts qu'ils « chantent la force » à Indra, I, 165, 1, équivaut à dire qu'« ils accroissent sa force en chantant », III, 32, 3. Inversement, les eaux divinisées « chantent aux hommes un breuvage délicieux », X, 64, 9, c'est-à-dire lui apportent ce breuvage en chantant leur hymne céleste. (Cf. *Religion védique*, I, p. 280 et suiv.) « Chanter le sacrifice », V, 52, 5, ou « l'ouvrage », X, 12, 4, sera, non plus « vanter », mais « accomplir le sacrifice » ou « l'ouvrage », c'est-à-dire encore le culte, « en chantant ». Je retranche donc les sens 8 et 9 (et 6 avec *prá*) de M. Grassmann, comme j'avais déjà retranché les sens 1 et 2.

arcátri.

Je choisirais sans hésitation, pour cette épithète des Maruts, VI, 66, 10, le sens de « chantant ».

arcād-dhūma.

« Qui a une fumée brillante », selon M. Roth et M. Grassmann. Il ne me semble pas impossible que cette épithète des feux, figurant dans un passage unique et d'une rhétorique très hardie, où les feux sont aussi appelés les « rames des demeures » (voir *arītra*), X, 46, 7, et accentuée selon la règle des composés analogues dont le second membre est régi par le premier (Whitney, 1309), signifie proprement « qui chante sa fumée », c'est-à-dire qui élève sa fumée comme un chant, comme une prière. (Cf. sous *arc.*)

arcānānas.

Ge nom de ṛishi doit signifier étymologiquement, non pas « qui a un char bruyant », mais « qui a pour char son hymne, *arcānā*, qui fait de son hymne un char ». La comparaison de la prière à un char est banale.

arcīn.

« Chantant », comme le veut M. Roth, et non « brillant », comme l'entend M. Grassmann : c'est une épithète des Maruts, II, 34, 1. Il faut réservé le vers VIII, 41, 8, où *arcīnā* peut venir de *arcī* aussi bien que de *arcīn*.

árna.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, réduit, sauf pour le vers IV, 30, 18, où le mot *árna* est évidemment un nom propre, celui d'un ennemi d'Indra,

tous les sens proposés par M. Grassmann et par lui-même à un seul, celui de « flot, torrent », en admettant que ce substantif est tour à tour neutre et masculin. Ma conclusion sera la même. Les vers I, 174, 2 ; III, 32, 5, présentent une construction paratactique fréquente dans les hymnes, « les torrents, les eaux ». Le second infirme le témoignage du padapāṭha, qui restitue pour le premier une forme féminine *ārnāḥ*. Au vers V, 32, 8, on est tenté de restituer un préfixe *ā* devant *çāyānam*, pour retrouver une formule connue, II, 11, 9 ; V, 30, 6. (Sur le prétendu sens de « combat » dans la formule *ārnā sānilā*, V, 50, 4, voir ci-dessous *ārṇa-sāti*.)

arnavā.

Ce mot n'a pas d'autre sens que « flot » ou « mer ». Il n'est jamais adjetif. Plusieurs fois, à la vérité, il est rapproché d'un nom de rivière, III, 53, 9, ou d'un substantif signifiant « mer », I, 19, 7 ; X, 58, 5 ; 190, 1 et 2 ; A. V., XIII, 1, 36, ou désignant l'atmosphère, c'est-à-dire encore la mer céleste, A. V., XII, 1, 60, V. S., XVI, 55 : mais c'est par une construction paratactique pareille à celle qui a été signalée encore dans l'article précédent. Ce qui prouve que *samudrā arṇavāḥ*, en particulier, est « la mer, le flot » pour « le flot de la mer », c'est l'expression équivalente *ārnasāḥ samudrāt* (à l'ablatif), I, 117, 14, où personne n'a jamais songé à faire de *ārnas* un adjetif ; il est vrai que, selon M. Grassmann, ce serait *samudrā* qui prendrait ici cette fonc-

tion : passons. Au vers VI, 61, 8, rien de plus simple que de donner au verbe *cārati* deux sujets, *āmas* et *arṇavās*. La comparaison fréquente de l'épanchement de la lumière à celui d'un liquide explique le vers VII, 63, 2, où la clarté du soleil est en même temps appelée un « flot », et la même appellation convient tout particulièrement à l'éclat du feu au vers III, 22, 2, qui nous montre cet éclat répandu dans tout l'univers. Inutile d'expliquer pourquoi *Soma* est aussi appelé un « flot », IX, 86, 45. Au vers III, 51, 2, où le sens de « bouillonnant, couvert de vagues » ne peut même plus convenir, et pour l'explication duquel M. Roth imagine le sens moral d'« emporté », M. Grassmann a très bien vu qu'Indra est en réalité comparé à une mer où les chants affluent comme des rivières. (Cf. I, 55, 2.) Quant au prétendu démon *Arṇava*, je ne puis le reconnaître, ni au vers X, 66, 11, dans une énumération où *arṇavā* joue évidemment le même rôle que *samudrā* qui l'y précède, ni au vers X, 111, 4, que j'ai expliqué dans ma *Religion védique*, III, p. 249, ni enfin au vers X, 67, 12, où un pāda tout fait de l'exemple précédent est répété, puis laissé en dehors de la construction, par une de ces anacoluthes dont il y a bien d'autres exemples dans les hymnes.

ārṇa-sāti.

M. Roth a sagelement adopté dans le dictionnaire abrégé le sens de « conquête des torrents », seul donné par l'étymologie, et satisfaisant dans tous les

cas, la conquête des torrents pouvant faire allusion, soit aux combats d'Indra conquérant les eaux célestes, soit aux combats des Āryas, conquérant les fleuves de l'Inde. Le sens de «mêlée», d'abord proposé par M. Roth, et accepté par M. Grassmann, est un exemple entre mille de la fantaisie qui a régné presque en souveraine maîtresse dans la période héroïque de l'interprétation védique : *ārṇa* signifiant «flot» et *sāti* «acquisition», le composé prenait le sens d'«acquisition au milieu des flots», d'où «mêlée du combat». Quant à rapprocher *ārnasāti* de *svārshāti*, de *gōshāti* et *tutti quanti*, il faut croire qu'on n'y pensait pas en ce temps-là.

arthay.

Le second sens de M. Grassmann, «se laisser toucher par des prières», est purement imaginaire. On demande à Indra, au vers I, 82, 1, d'«avoir pour but» le bien de ses suppliants. De même, le vrai sens du verbe avec le préfixe *sám* est «envoyer à un but quelqu'un», V, 44, 11, ou «quelque chose», II, 13, 13.

ardhā.

L'expression *ardhām kar*, avec un accusatif de personne et un locatif exprimant une acquisition, II, 30, 5; VI, 44, 18, signifie simplement «faire participer à»; le sens littéral est «rendre quelqu'un moitié, faire qu'il soit l'un des copartageants».

ardha.

Ne signifie «lieu» que par allusion à un tout dont

ce lieu fait partie; « côté » serait plus exact; il exprime par exemple l'une des grandes divisions de l'univers, I, 164, 17; il peut désigner aussi l'une des grandes divisions de la durée, la nuit par opposition au jour, VI, 47, 21.

ardha-garbhā.

Ne peut pas signifier « qui se trouve à l'intérieur, au milieu de la matrice », pour plusieurs raisons dont l'une est que *ārdha* n'est pas synonyme de *mādhya*. Ce sens, que M. Grassmann avait emprunté à M. Roth, a d'ailleurs été abandonné depuis par M. Roth lui-même, qui y a substitué celui de « demi-rejeton, *Halbsprössling* », qui n'est pas très clair. Les personnages en question sont les sept rishis divins, I, 164, 36, cf. 15 et X, 82, 2; ils sont appelés « demi-fœtus », ou « fœtus par la moitié », peut-être parce qu'ils sont tour à tour, ou même à la fois par dédoublement, cachés dans le ciel invisible et manifestés dans l'espace visible: c'est ainsi que les Maruts quittent et reprennent la « qualité de fœtus », I, 6, 4. (Cf. *Religion védique*, I, p. 108; II, p. 400.)

aryā.

Aurait trois emplois, selon M. Roth et M. Grassmann: « bienveillant » (d'un dieu), « pieux » (d'un homme), « pieux » (d'un chant). Tous les passages cités pour les deux derniers ont été rapportés plus haut à *ari*. Dans le même article, j'ai réduit à trois, ou à cinq tout au plus, les exemples d'un nominatif

aryás comme épithète d'un dieu. Ces exemples, confirmés par le nominatif dual *aryā*, appliqué à Mitra et Varuṇa, VII, 65, 2, et par le composé *aryā-patnī*, ne permettent pas de douter de l'existence d'un mot *aryā* dans le Rig-Veda. Les autres formes du même mot paraissent bien en revanche n'être que de fausses leçons. La remarque a déjà été faite par M. Roth pour l'Instrumental féminin *aryayā* (d'accentuation fautive) du vers V, 75, 7, et par M. Grassmann pour le locatif *aryé* du vers Vâl. 3, 9. Le vocatif *arya* ne me paraît pas moins suspect aux vers IV, 16, 17, et VIII, 1, 34, où *aryāḥ sāmṛitiḥ* et *aryo bhōjanam* rappelleraient des formules connues. (Voir p. 158). Au vers Vâl. 6, 7, il suffit de rejeter l'indication du *padapāṭha*, pour faire de *aryā ḥaṭshāḥ* «les prières du pauvre» ou «du prêtre». (Cf. p. 172.) Au vers VIII, 33, 14, il est impossible de méconnaître une formule analogue à celles qui ont été citées p. 163, et le texte peut même s'expliquer sans correction par la construction paratactique, *aryām sāvanāni* pour *aryāḥ sāvanāni*. Enfin au vers V, 16, 3, il paraît évident qu'il faut lire *samaryé* en un mot.

Maintenant quel est le sens de *aryā*? Probablement le même que celui de *ārya* et de *ārya*. De même que le nom de *dāsā* est donné à la fois à l'ennemi de race étrangère et au démon, celui d'*arya* ou *ārya* est donné à la fois à l'homme de race aryenne et au dieu : justement, au vers V, 34, 6, Indra reçoit le nom d'*Ārya* par opposition au *Dāsa*. (Cf. ci-dessous

aryā-patnī.) Quant à *sādhvaryā*, il me paraît dérivé d'un composé de *sa* et *adhvarā*.

aryā.

Ce mot se rencontrerait, au féminin, dans un seul passage, I, 123, 1, qui est peut-être corrompu. (Voir *Religion védique*, III, p. 287.)

aryā-patnī.

Non pas « épouse d'un époux fidèle », mais épouse de l'Arya » (= Arya, voir ci-dessus). Cette épithète des aurores et des eaux délivrées, VII, 6, 5, et X, 43, 8, rappelle qu'elles étaient d'abord les épouses du Dâsa, *dāsāpatnī*. (Voir ce mot.)

aryamān.

Ce mot, avant d'être le nom d'un dieu, a dû avoir une signification appellative, et en effet, il se retrouve en zend sous une forme qu'on prend tour à tour comme un adjectif signifiant « obéissant », comme un substantif abstrait signifiant « obéissance », et comme le nom propre d'un génie personnifiant la prière. En sanscrit, on suppose qu'il signifiait « ami ». Je n'y vois pas d'inconvénient, et j'y verrais même un avantage : la possibilité d'expliquer par une allusion à ce sens l'emploi répété du mot *priyā* dans des formules consacrées au dieu Aryaman, VII, 60, 1; X, 40, 12, et le rapprochement de *sākhāyam* « ami » au vers X, 117, 6¹. Mais je conteste qu'il

¹ Si l'on veut, aussi le passage du Çatapatha Brâhmaṇa cité par M. Roth, V, 3, 5, 9.

soit employé comme nom commun, soit dans le Rig, soit dans l'Atharva-Veda.

M. Grassmann fait remarquer lui-même, après M. Roth, que les passages du Rig-Veda où il est censé signifier « ami du fiancé, paronymphe », font « souvent » allusion au dieu Aryaman. Il aurait pu dire « toujours » et je ne vois pas en quoi les vers X, 68, 2 et 85, 23 diffèrent à cet égard de ceux qu'il a signalés par un astérisque. Le mot *aryamán* y est en effet rapproché des noms de Bhaga et de Mitra. Je ne vois pas d'ailleurs pourquoi il n'y désignerait pas directement le dieu Aryaman, et j'en dirai autant des passages analogues de l'Atharva-Veda.

Le sens plus général d'« ami, camarade » n'est pas mieux justifié. M. Ludwig s'en est passé pour le vers I, 139, 7, du Rig-Veda, où je renonce, pour mon compte, à trouver des raisons qui l'ont fait introduire par M. Roth et par M. Grassmann¹. Il l'a admis au vers I, 174, 6, en compagnie d'autres hypothèses dont l'une surtout est fort étrange² : mais si la locution *sácayós* doit, comme l'admettent M. Roth et M. Grassmann lui-même dans ses autres emplois, se décomposer en *sáca* *ayós*, n'est-il pas vraisemblable que « ces deux » sont Mitra et Varuṇa, accompagnant le véritable Aryaman, cf. I, 136, 5; VII, 60, 9, et *passim*? La comparaison des vers 11 et 12 de l'hymne X, 40, montre que l'*aryamán* nommé dans le second ne

¹ M. Grassmann l'a d'ailleurs abandonné dans sa traduction.

² *āpatyam* « descendance » pris pour un adverbe signifiant à l'écart; l'autre est la construction de *sáca* avec un génitif.

diffère pas du « taureau amoureux des vaches » dont il est question dans le premier ; c'est donc bien un personnage mythique. Au vers I, 11, 1, de l'Atharva-Veda, je ne m'étonne nullement de voir qu'Aryaman, rapproché de Pūshān comme aux vers III, 14, 2 ; V, 28, 12, R. V. IV, 30, 24, joue le rôle de sacrificeur, ainsi que tant d'autres dieux : n'est-il pas dit, au vers VII, 36, 4 du Rig-Veda, d'Aryaman lui-même, qu'il attelle « avec le chant » les deux chevaux d'Indra¹ ?

Aryaman, si souvent rapproché de Bhaga, paraît avoir représenté quelquefois, comme Bhaga lui-même, la richesse personnifiée, conf. VI, 48, 14 ; 50, 1. De là l'expression « jouir, avoir sa part d'Aryaman », II, 1, 4, A. V. III, 5, 5. Cette expression nous donne la clef du vers X, 117, 6 du Rig-Veda. L'accent du verbe, dans la phrase *nāryamāṇam pūshyati nō sākhāyam*, montre qu'il commence une proposition : il faut sous-entendre un verbe avec *nāryamāṇam*. Or nous avons précisément dans la première partie de la strophe le verbe *vindate*. Le sens est donc : « Il n'obtient pas Aryaman, il ne nourrit pas son ami. » Celui qui ne nourrit pas son ami en est puni : il n'a pas sa part d'Aryaman, de la fortune personnifiée.

Reste le passage, en apparence, le plus décisif en faveur du nom commun : le pluriel *aryamāṇas* au

¹ Cf. encore V, 29, 1, et X, 64, 5 où Aryaman *sapháhotā* peut être « le premier des sept sacrificeurs », cf. Sarasvati *saptásvasā*, VI, 61, 10.

vers V, 54, 8, où les Maruts sont comparés aux *aryamán* quand ils épanchent la tonne céleste. Mais l'usage védique qui permet de désigner Mitra et Varuṇa par le duel du nom de Mitra, I, 14, 3; 36, 17, permet aussi de désigner Mitra, Varuṇa et Aryaman par le pluriel du nom d'Aryaman, aussi bien que par celui du nom de Mitra, VII, 38, 4, et justement c'est à cette triade que l'épanchement des eaux célestes est attribué aux vers I, 79, 3 et VII, 40, 4.

aryamyā.

Le rapprochement de *mitryā* et de *várūṇa*, V, 85, 7, montre bien que cet adjectif est dérivé du nom propre *aryamán*, et non d'un *aryamán* signifiant «ami». Avant de s'accuser de fautes commises envers les hommes, amis, parents ou étrangers, le suppliant s'accuse de fautes commises envers les dieux, cf. I, 185, 8; IV, 54, 3.

árvat, árvan.

Deux formes équivalentes qui auraient, selon M. Grassmann, une demi-douzaine d'acceptions. En réalité, elles n'ont que le sens de «cheval».

Passons rapidement sur le prétendu sens de «char» (!) que n'a pas accepté M. Roth : il s'agit aux vers IV, 31, 4 et X, 61, 16, de la roue «du cheval» qui tourne ou de la roue qui tourne «pour le cheval», en tout cas de la roue que le cheval fait tourner. L'idée bizarre, et pourtant adoptée par M. Roth, que *árvat* désigne «une partie du sacri-

fice » au vers VIII, 60, 12, et même au vers II, 33, 1, n'a pas séduit M. Ludwig, plus disposé pourtant que personne à expliquer les hymnes par telle ou telle particularité du rituel.

Le vers V, 54, 14, s'explique très bien, sans l'hypothèse d'un *árvat* adjectif, par une construction appositive ordinaire, et la construction parallèle de notre mot et de *áçva*, au vers IV, 9, 2 de l'Atharva-Veda, est une redondance dont il y a bien d'autres exemples, particulièrement pour les mots signifiant « cheval » (Voir p. 31).

Le mot *árvat* ou *árvan*, appliqué à des êtres divins, peut très bien garder le sens de « cheval ». L'invocation des vers VII, 40, 6 aux *árvantas*, rappelle celle des vers VII, 38, 7, et X, 66, 10, aux *vájinas*, et les deux mots sont réunis dans l'invocation du vers X, 64, 6. Au premier rang des chevaux divins, il faut placer Agni (Voir *Religion védique*, I, p. 143), ce qui explique l'emploi de *árvat* et de *árvan* aux vers IV, 7, 11; VI, 12, 6. Agni, à sa naissance, n'avait pas de chevaux; il était lui-même un cheval sans rênes, I, 152, 5. Si c'est réellement Indra qui est désigné par le mot *árvat*, *árvan*, aux vers VI, 36, 2; X, 99, 4, il y est donc représenté lui-même sous la figure, d'ailleurs plutôt métaphorique que réellement mythique, d'un cheval; le sens du mot lui-même est en tout cas confirmé par l'opposition de *góshu* dans le second passage (cf. encore X, 132, 5 et opposer X, 5, 2) et dans le premier par l'épithète *dúdhi*, appliquée à un taureau.

dans son seul autre emploi, X, 102, 6 : l'épithète *syāmagribh*, si elle se rapporte au cheval, signifiera « qui prend le mors aux dents ». Quant au vers X, 27, 14, c'est une énigme, dont j'ai expliqué ailleurs la dernière partie (Voir *Religion védique*, II, p. 72) ; quant à la première, on ne l'a pas résolue en changeant le sens de *árvan*.

Je ne vois pas davantage la nécessité d'admettre que *árvat* désigne à l'occasion le cavalier ou le conducteur du char. Le vers X, 40, 5, présente une énumération où je ne m'étonne pas de voir le cheval à côté du cavalier, et les « chevaux » du vers X, 74, 1, sont les mêmes que ceux des vers VII, 40, 6 et X, 66, 10, c'est-à-dire des dieux, ou plus précisément des *prêtres* divins (cf. *Religion védique*, I, p. 147).

Tant d'acceptations supposées n'ont pas suffi encore à M. Grassmann pour expliquer tous les emplois de *árvat* ; il ne sait que faire de ce mot aux vers I, 151, 3 et V, 86, 5. Pour le second, voir plus haut (p. 2). Dans le premier, l'opposition de *árvat* et de *ritá* exprime celle de *árvat* et de *bráhman*, II, 2, 10, de *árvat* et de *dhi*, IV, 37, 6, et exprime les deux moyens principaux d'acquérir des biens avec l'aide des dieux : le sacrifice et le combat.

árvaca et *arvaçá*.

Ces mots, formés comme *élaça*, me paraissent avoir le même sens que leur primitif *árvan*, c'est-à-dire désigner le cheval, non pas peut-être le cheval en général, mais des chevaux mythiques invoqués

comme ceux dont il a été question dans l'article précédent. Je traduirais donc au vers X, 92, 6 : « Indra avec les dieux, Arvaça avec les Arvaças ».

arvāc.

Le sens de « zugewandt » est à supprimer : au vers VIII, 50, 1, *arvāk* est évidemment adverbe.

arh.

Construit avec un infinitif, paraît avoir déjà, au moins au vers V, 79, 10, son sens classique d'impératif de politesse. Il a, avec *āti*, une valeur transitive, au vers II, 23, 15 (régime *aryás*, voir p. 156). Avec *prā*, au contraire, et au moyen, il est intransitif au vers X, 92, 11. L'emploi du nominatif du participe présent *ārhant* équivaut souvent à peu près à celui de l'instrumental du substantif *arhānā* « comme il convient ».

arharishvāni.

Simple conjecture. Le mot ne serait-il pas composé de *arha*, terme classique employé en bonne et mauvaise part, et de *rishvāni*, et ne signifierait-il pas « qui fait du mal à ceux qui le méritent » ? Autre conjecture. En adoptant la décomposition du padapāṭha, *arhari-shivāni*, ne pourrait-on faire de *arhari* une onomatopée ?

av.

M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, a complètement remanié l'article qu'il avait consacré à cette racine, en le calquant, sauf quelques changements sans importance dans l'ordre des significations¹, sur celui de M Grassmann. J'avoue que je suis plus difficile à convaincre.

Non que j'aie l'intention de reprendre pour mon compte le premier article de M. Roth! Je serais arrêté dès le premier exemple cité, I, 131, 5, par un contre-sens évident : l'*exploit* d'Indra qu'exaltent les chantres n'a certainement pas consisté à « prendre plaisir aux libations de l'Uçij », mais à « aider les Uçij, dans l'ivresse que lui avaient donnée leurs libations ». Mais M. Grassmann ne me paraît pas avoir été, dans l'ensemble de ses interprétations, plus heureux que M. Roth.

La racine *av* a, en sanscrit classique, un sens bien constaté, celui de « secourir, protéger »; je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'en admettre d'autres dans le Rig-Veda.

D'abord il faut écarter sans hésitation les sens d'« aimer » et d'« accueillir favorablement ». Selon M. Grassmann, la racine *av* servirait indifféremment, dans les mêmes formes, à exprimer l'idée que les prières « réjouissent, satisfont » les dieux, III, 30,

¹ Et l'addition du sens de « régner » (pour la langue classique) : ce sens ne sera en tout cas qu'un développement de celui de « protéger ».

10, et que les dieux «accueillent favorablement les prières», VIII, 5, 13, ou «le sacrifice», IV, 33, 3. En réalité, il est dit dans ces derniers passages, ainsi que dans les passages analogues, I, 34, 5; 166, 13; 182, 4; VI, 52, 16; VII, 61, 2; X, 70, 10; 77, 8; 139, 5; Vâl., 6, 4, cf. III, 50, 2 (*Religion védique*, II, p. 256); X, 100, 1, que les dieux «secourent, protègent» la prière. Ainsi s'explique l'emploi dans les formules de ce genre de préfixes tels que *úd*, VII, 41, 3, et *prâ*, I, 117, 23; VIII, 21, 12; 74, 9¹.

Le secours que les dieux prêtent à la prière peut s'entendre de différentes manières. La plus simple, et celle qui convient au plus grand nombre de passages, consiste à admettre, ce qui ne paraîtra sans doute bien difficile à personne, que les rishis disaient «protéger la prière» ou «le sacrifice» dans le même sens que «protéger celui qui prie», V, 54, 14; VII, 69, 4; X, 80, 7; cf. I, 79, 7. M. Grassmann est lui-même obligé d'admettre ce sens au vers VII, 36, 7, où les Maruts sont priés à la fois de protéger «la prière» et «la descendance», et au vers X, 35, 11 qui demande aux Ādityas d'«aider le sacrifice au succès». Pourquoi ne l'admet-il pas dans les autres? Ne sont-ce pas les formules plus précises qui nous donnent la clef de celles qui le sont moins?

¹ Dans ce dernier passage, il n'y a pas à chercher le rapport du refrain *mádhvah sómasya pítaye* avec notre formule. Ce n'est pas la seule fois dans le Rig-Veda qu'un refrain se construit mal avec le commencement de vers, auquel il s'ajoute souvent pour l'oreille beaucoup plus que pour l'esprit.

Aussi bien est-il lui-même revenu assez souvent dans sa traduction au sens de «secourir, protéger», ou à des sens analogues, par exemple au vers II, 23, 19, cf. I, 179, 3, et aux vers I, 112, 2, et VIII, 37, 1, où l'erreur du lexique était criante, le sens du verbe étant précisé par le substantif régime *ūti*. Pourquoi pas partout? Mais nous n'en sommes plus à compter ses contradictions. Signalons seulement encore les vers II, 40, 5; III, 62, 8, où le secours imploré pour la prière doit lui servir à gagner la victoire.

Dans le second de ces passages, la prière est formellement appelée *vājayānti* «avide de butin», et il est possible que, dans d'autres encore, elle soit plus ou moins personnifiée. Il ne faut pas oublier que la prière a une efficacité propre, en quelque sorte magique, si bien que les dieux sont obligés d'exercer une action particulière pour détruire l'incantation perfide, VII, 104, 12, en même temps qu'ils «protègent» la parole loyale, *ibid.* Pour ce passage encore, M. Grassmann proposait dans le lexique le sens d'«aimer»: il y a heureusement renoncé dans sa traduction. En revanche, il traduit, au vers X, 97, 14, «obéissez à ma parole», une invocation du médecin aux simples qui signifie en réalité: «Venez au secours de ma parole, joignez votre efficacité à celle de mes formules.»

Enfin les dieux peuvent encore «secourir la prière» ou «le sacrifice», en ce sens qu'ils contribuent à leur perfection; comme ce sont eux qui les

ont communiqués aux hommes, ils peuvent aussi aider les hommes à s'en servir. Ce sens, possible dans différents passages, III, 8, 8; IV, 50, 11; VII, 64, 5 et 97, 9, cf. 67, 5, paraît s'imposer au vers II, 24, 1, adressé à Brihaspati, le « maître de la prière » : « Accepte cette offrande (de notre prière), toi qui es le maître (de la prière). »

J'ai laissé de côté les passages où figure, au lieu des prières, ou du sacrifice en général, le Soma. Ici, le sens est autre. Vishnu « aidant » le mâle « enivrant », c'est-à-dire le Soma, après quoi les Maruts viennent s'asseoir sur le gazon sacré, I, 85, 7, c'est le prêtre divin faisant couler pour les dieux le breuvage d'immortalité (cf. *Religion védique*, II, p. 418). La racine *av* prend ici un sens analogue à celui qu'elle a par exemple dans les formules où son régime est le « char » ou le « cheval », et qui serait, selon M. Grassmann, son sens physique primitif : « faire avancer ». Justement elle est employée aux vers VII, 47, 2; VIII, 20, 24, cf. VIII, 61, 12, pour exprimer également l'épanchement d'un liquide. Indra lui-même « aide » ou plutôt fait couler le Soma, VIII, 85, 13, quand il le conquiert au début de son héroïque carrière. C'est depuis qu'il l'a conquis dans le ciel, qu'on l'offre aussi dans le sacrifice, soit céleste, soit terrestre. Aussi dit-on qu'il a ainsi « aidé » à offrir le Soma pressé, III, 48, 1. Le vers IV, 27, 5, le constate expressément : ce Soma qu'offrent les adhvaryus, c'est Indra qui l'a « présenté à boire ¹ ». Il est clair d'ailleurs

¹ Ces rapprochements me paraissent fournir la solution d'une

qu'on a pu dire aussi au propre, de Soma personnifié, si c'est de lui qu'il s'agit au vers VI, 20, 3, qu'Indra l'a « aidé », comme ailleurs c'est Soma qui aide Indra.

Cette dernière remarque nous conduit aux formules où M. Grassmann croit comprendre que les prières ou le sacrifice « satisfont » les dieux. Elles ont certainement dans plusieurs passages, et elles peuvent avoir dans tous, un sens à la fois beaucoup plus conforme au précédent et beaucoup plus védique. Il n'est pas dit au vers III, 32, 12 que le sacrifice a satisfait, réjoui, que sais-je? la foudre d'Indra. M. Grassmann a lui-même corrigé dans sa traduction ce non-sens de son lexique : le sacrifice, qui « fortifie » Indra, a aidé la foudre d'Indra à tuer Ahi, comme, en retour, Indra aide le sacrifice, *ibid.* Est-il moins évident qu'au vers II, 11, 11, le Soma qui « fortifie » Indra aide par cela même Indra? Qu'au vers III, 30, 10, les voix (des chantres célestes) aident Indra à conquérir les vaches? Ce passage devient chez M. Grassmann : « Le bruit des vents lui a été agréable. » Passons. Le sens qui s'impose dans les citations précédentes convient également à toutes les formules analogues, VI, 69, 2; VII, 18, 19; VIII, 1, 16¹. Les hymnes ne sont-ils pas appelés au

difficulté que j'avais signalée sans la résoudre, *Religion védique*, III, p. 332.

² Le sens et la construction indiqués par le lexique pour le vers VII, 84, 5, ne peuvent s'expliquer que par un *lapsus* : l'article en contient beaucoup d'autres, qu'il est inutile de relever. Un des plus

vers VIII, 13, 25, par une expression autrement hardie, des « secours chantés par les *rishis* » ? Au vers VII, 46, 2, nous trouvons encore formellement exprimée la réciprocité des « secours » que se prêtent les hommes et les dieux. Cette idée est précisément la clef des différents emplois de la racine *av*. Ceci soit dit sans exclure les secours que les dieux se prêtent entre eux, ou que les sacrificateurs prêtent à ceux qui les emploient, VII, 33, 1.

M. Grassmann a admis encore le sens d'« envoyer » (*sic*) pour le seul passage IV, 44, 6. C'est un hymne qui serait ainsi envoyé aux *Açvins*. Le sens du texte est en réalité « aider à l'hymne de louange en l'honneur des *Açvins* », c'est-à-dire y travailler. Il est mis hors de doute par la comparaison du vers X, 130, 4, où l'on dit que le mètre *Brihatī* « aide la parole » de *Bṛihaspati*, c'est-à-dire apparemment lui donne sa forme. Des emplois analogues de la racine *av* avec un nom de chose pour régime se rencontrent aux vers VI, 58, 1; X, 124, 4; Vâl. 6, 1.

Il me paraît incroyable que la racine *av* prenne avec le suffixe *sām*, dans le seul vers V, 34, 8, le sens de « mettre aux prises ». Je comprends : « À supposer qu'Indra ait deux armées à secourir à la fois, il n'en prend qu'une pour alliée. »

Le sens de « caresser », imaginé pour divers emplois de *av* avec le préfixe *úpa*, n'a pas plus de réalité. Les simples qu'emploient les *rebouteux* védiques

forts est celui qui porte sur le vers IV, 52, 6, où la préposition *ánu* de la formule *ánu svadhām* est prise pour un préfixe.

s'entr'aident mutuellement¹, X, 97, 14, et du *fils* mythique, qui rajeunit ses parents, quand il ne les engendre pas lui-même, on a bien pu dire qu'il leur rend quelques services, X, 140, 2, tout comme il peut en recevoir d'eux, cf. I, 161, 10.

Quant au prétendu causal *āvaya*, qui signifierait « dévorer », VIII, 45, 38; X, 113, 8, je ne vois pas d'où il tirerait ce sens, et j'aime mieux, contre mon habitude, supposer une seconde racine *av*, seule parente du latin *aveo*, et signifiant « être avide de ». Nous la retrouverons plus loin sous l'article *avishy*, *avishyā*. Bref, le sens de « secourir » ou « protéger » avec des nuances diverses, par exemple aux vers I, 152, 6; V, 83, 4; VIII, 62, 7; IX, 97, 39, me paraît suffisant pour expliquer tous les emplois de *av*. Ce qui prouve que ces nuances résultent seulement du contexte, c'est que dans un des passages où l'on serait le plus tenté de traduire « rassasier », I, 112, 18, le sens de « secourir » est confirmé par le régime indirect *ūtibhis* « par des secours ».

a-vamçā.

Aux vers II, 15, 2 et IV, 56, 3, on serait bien tenté de prendre *avamçé* pour le locatif absolu d'un substantif abstrait et de comprendre que le ciel est soutenu, que les deux mondes tiennent ensemble « sans charpente ». Au vers VII, 58, 1, même, on pourrait entendre que les Maruts, quand ils attei-

¹ Je ne vois pas non plus ce qui empêche que les oiseaux dont il est question au vers X, 146, 2, s'entr'aident dans leurs concerts.

gnent le ciel qu'ils font trembler, viennent de la *nir-riti*, de l'*avamçá*, c'est-à-dire qu'ils sont envoyés en quelque sorte par la désagrégation et l'écroulement. Mais le rapprochement de *abudhná*, adjectif au vers VIII, 66, 5, et pris substantivement au locatif au vers I, 24, 7, me fait écarter cette interprétation. *avamçá* « sans charpente (pour porter un toit) » s'oppose exactement à *abudhná* « sans fond ». Ils sont également propres à désigner le monde invisible conçu au-delà du ciel et de la terre, limite du monde visible. C'est dans cet espace indéfini, et non dans l'atmosphère (*Luftraum*, disent MM. Roth et Grassmann), que les dieux ont édifié le ciel et la terre, et c'est de là aussi que viennent les Maruts quand ils font leur apparition dans l'atmosphère (*Religion védique*, II, p. 400 et note 2).

avakrakshin.

Mot obscur, VIII, 1, 2, comme la racine, VIII, 65, 11, cf. IX, 108, 7, dont il est formé, à moins que *kraksh* ne soit un développement de l'une des deux racines connues, *karç* ou *karsh*. Je ne vois rien à faire de la première; mais il ne serait peut-être pas impossible de tirer parti de la seconde, dans son sens bien védique de « labourer ». J'ai depuis longtemps signalé (*Religion védique*, III, p. 9, note 1), l'influence attribuée au Soma sur la prospérité de l'agriculture, et les figures étranges qui servent quelquefois à l'exprimer, par exemple « labourer avec le loup », c'est-à-dire avec la pierre du pressoir: l'épi-

thète *vana-krakshá*, IX, 108, 7 « qui laboure dans la cuve » ou « avec la cuve » en serait une autre. Indra, conquérant le Soma sur le démon pour le communiquer aux hommes, aurait pu être aussi représenté labourant, VIII, 65, 11, comme un bœuf de labour, VIII, 1, 2, cf. I, 176, 2.

avakhādā.

— Ce mot a donné beaucoup de tracas à M. Roth. Le sens de « qui dévore », que M. Grassmann propose, sauf à l'atténuer en celui de « qui anéantit », convient très bien à son unique emploi, I, 41, 4, si le mot *anriksharā*, du même vers, signifie, comme je l'ai supposé précédemment, « sans ours ».

avatarām.

Non pas « plus loin », I, 129, 6, mais « plus bas », cf. VII, 104, 11; 16 et 17.

avadyā.

L'emploi de ce mot comme adjectif ne s'impose, ni au vers VI, 15, 12, ni même au vers IV, 18, 5.

Comme substantif, il exprime le mal d'une manière très générale, à ce qu'il semble, et peut par conséquent, au sens mythique, désigner la nuit : voir le suivant.

avadya-gohana.

Selon la remarque qui précède, je crois que cette épithète des Açvins, I, 34, 3, fait allusion à la nuit

que ces dieux « cachent » en faisant paraître le jour, cf. II, 24, 3; IV, 51, 9; VII, 80, 2. Cette interprétation sera applicable à *guhád-avadya*, épithète du mot « richesse » au vers II, 19, 5. Il faut bien se garder de chercher là une observation morale sur la richesse « qui cache les défauts » : ce n'est pas là matière védique. La richesse dont il s'agit, le contexte en fait foi, n'est autre que le soleil, qui cache, c'est-à-dire fait disparaître la nuit (*Religion védique*, II, p. 332).

a-vadhá et *a-vadhrá*.

Voir *Religion védique*, III, p. 293.

aváni.

Le sens de « rivière » suffit; celui de « lit de rivière » est inutile. La chose va de soi pour le vers I, 62, 10. Au vers V, 54, 2, les eaux « dans la rivière » n'ont rien non plus de choquant. Restent les vers I, 140, 5; VII, 87, 1, où selon une image, d'ailleurs très védique, le « lit de rivière » deviendrait le chemin du feu ou de la lumière. Mais dans le premier il s'agit en réalité de la conquête, *prábhí mármricat*, de la « grande rivière », de la rivière céleste, par Agni. Dans le second, Varuna est représenté épanchant les eaux en même temps que la lumière, et *mahīr avániḥ* me paraît synonyme de *árnāṃsi samudrīyā nadīnām* : quant à *áhabhyah*, je le traduirais « pour les jours (qui se succèdent) », ou même j'en ferais un synonyme de *divé-dive* « de jour en jour »;

car cette forme est bien, quoi qu'on en dise, un double datif, et s'explique parfaitement comme telle dans le sens primitif de «pour chaque jour». Cf. d'ailleurs l'emploi du datif *aparibhyah*, I, 32, 13.

avapāna.

N'est ni l'action de boire, ni le breuvage, mais l'endroit où les animaux, VII, 98, 1; VIII, 4, 10; X, 106, 2, et, par figure, les dieux, *ibid.*, et I, 136, 4; X, 43, 2, descendent, *āva*, pour boire, l'abreuvoir. Cf. *suprapānd*.

avamā.

Si ce mot, dont le seul sens propre est «le plus bas», prend quelquefois dans le Rig-Veda le sens de «le plus récent», VI, 21, 5; VII, 71, 3¹, ce n'est pas par l'intermédiaire d'un troisième sens «le plus voisin», mais par une figure analogue à celle qu'impliquent nos expressions «descendre» et «remonter le cours des temps». Partout où on a cru devoir admettre ce troisième sens, il s'agit des dieux, I, 185, 11, qui, pour se rapprocher des hommes, doivent en effet «descendre», et particulièrement d'Agni, II, 35, 12; IV, 1, 5, ou bien des ennemis mythiques, III, 30, 16, qui peuvent également venir de différents mondes : il est possible d'ailleurs que, dans ce dernier cas, le mot ait un sens figuré : «le plus vil».

¹ Et peut-être I, 105, 4, mais non VI, 25, 1, cf. VII, 32, 16; IX, 36, 5 et *passim*.

avayāj.

Si la forme *avayās* doit en effet être rapportée à ce thème, elle doit signifier « sacrifice expiatoire », et rien n'empêche de lui donner ce sens dans ses deux seuls emplois, I, 173, 12 et A. V. II, 35, 1.

a-vayunā.

L'obscurité « sombre » est une tautologie qu'on impute gratuitement à l'auteur du vers VI, 21, 3 : *avayunā* signifie « contraire à la loi », cf. V, 40, 6, comme *vayuñavat* signifie « conforme à la loi ».

āvara.

Signifie « inférieur ». Le sens figuré d'« inférieur en mérite », possible en soi, ne convient pas au vers VI, 9, 2, où le « père inférieur » est Agni, cf. 3 et 4 (*Religion védique*, II, p. 104).

J'admetts comme pour *avamā*, et par la même figure, le sens de « plus récent », VI, 21, 6, cf. 5 ; mais je ne puis le reconnaître dans la plupart des passages cités par M. Grassmann. J'en ai interprété le plus grand nombre dans ma *Religion védique*, X, 15, 1 (I, p. 83)¹; X, 56, 6 et 7 (I, p. 98 et n. 2²);

¹ C'est dans la première moitié du vers suivant qu'est exprimé, et avec d'autres termes, l'opposition des pitris plus et moins anciens.

² Mon explication est loin d'être sûre, mais celle de M. Grassmann ne l'est certainement pas davantage ; il se voit obligé lui-même dans sa traduction de revenir au sens d'« inférieur » pour le vers 7, et ne s'inquiète pas de concilier cette interprétation avec celle qu'il donne du vers 6.

X, 88, 19, (cf. 17, I, p. 233 et note 3); X, 55, 4 (I, p. 314); I, 141, 5 (II, p. 64¹); X, 81, 1 (II, p. 104); I, 155, 3 (II, p. 416), et le sens d'«inférieur» convient aussi très bien aux vers VIII, 64, 15, et 85, 6 : dans le dernier, *vīṣvā jātāny āvaraṇy asmāt* formera une proposition indépendante² : «Tous les êtres inférieurs viennent de lui». En revanche le sens de «nouveau» conviendrait bien aux vers II, 12, 8; IV, 25, 8, cf. VI, 21, 5.

Le sens de «placé après (dans l'espace)» ne me paraît justifié, ni par ces passages, ni par aucun des autres que cite M. Grassmann. Pour les vers X, 87, 3 et I, 163, 9, voir *Religion védique*, I, p. 29³ et 271. Au vers X, 120, 7, il s'agit de la richesse supérieure et de la richesse inférieure, comme l'a reconnu M. Grassmann lui-même dans sa traduction, c'est-à-dire des dons du ciel et des biens de la terre.

Quant aux passages sur lesquels M. Grassmann fonde le sens de «plus voisin», ils font en réalité allusion à la descente des dieux, II, 34, 14; IX, 97, 17, ou à l'opposition du ciel et de la terre, I, 168,

¹ Ici j'avais admis, mais sans nécessité, le sens de «jeunes» : celui d'«inférieures» est tout à fait conforme à l'ensemble de mon interprétation et suggéré déjà par le verbe «descendre».

² A moins qu'on ne préfère entendre : «Il a engendré de lui-même, etc...». On sait que le thème pronominal *a* s'emploie très bien dans le Rig-Veda avec le sens d'un pronom réfléchi.

³ Si l'on n'admettait pas mon interprétation, il resterait toujours la ressource de prendre au sens vulgaire la dent «supérieure» et la dent «inférieure».

6 ; pour X, 88, 17 et VII, 6, 7, en particulier, voir *Religion védique*, I, p. 233 et 254¹.

Donc, pour *ávara* comme pour *avamá*, deux sens : inférieur dans l'espace, et inférieur dans le temps, c'est-à-dire plus nouveau.

avaródhana.

Dans la phrase : *yátrávaródhanam diváh*, IX, 113, 8, il s'agit de l'arrivée au monde de l'immortalité. Tous les interprètes entendent : « Là où est le lieu le plus retiré, le sanctuaire du ciel ». Le vrai sens est pourtant donné avec la dernière certitude par de nombreux emplois de la racine *rudh* avec *áva*, particulièrement dans l'Atharva-Veda, aux vers IX, 5, 22 ; XIII, 2, 15 ; XV, 11, 3, qui expriment la même idée. Nous dirons donc : « Là où on atteint le ciel ».

a-vartrá.

M. Roth a corrigé heureusement, dans le dernier supplément au grand dictionnaire et dans le dictionnaire abrégé, sa première interprétation, « ne se retournant pas », que reproduit le lexique de M. Grassmann. La comparaison de *vártra* ne laisse en effet aucun doute sur le vrai sens : « que rien n'arrête ». La racine est, non pas *vart*, mais *var*. C'est du reste ce qu'avait déjà reconnu Sáyana.

¹ Les passages de l'Atharva-Veda où M. Roth cherche le même sens ne me paraissent pas plus concluants.

ávas.

Ce mot n'a, selon moi, que des emplois correspondants à ceux que j'ai admis pour la racine *av*.

D'abord, le sens de « désir » ou « plaisir » est purement imaginaire. Il m'est impossible de comprendre pourquoi l'instrumental *ávasā*, *ávobhis*, ne désignerait pas aux vers I, 89, 7; V, 74, 6; X, 89, 16, comme en tant d'autres passages, par exemple I, 117, 19; 167, 2, etc., le secours « avec lequel » les dieux répondent à l'appel du suppliant. Les expressions telles que *yābhiḥ sindhum ávatha* *ātibhiḥ*, VIII, 20, 24, rendent parfaitement compte de *apām ávah*, VIII, 16, 2 : les eaux qui se réunissent dans la mer sont un « secours » pour elle, comme les hymnes qui affluent dans cette mer qu'on appelle Indra.

Cette comparaison nous rappelle que les hommes « secourent » les dieux avec leurs sacrifices, comme les dieux les secourent de leurs bienfaits, et rien n'empêche d'interpréter ainsi le mot *ávas* aux vers I, 86, 6; 152, 7; III, 32, 13; VII, 36, 9. On rapprochera en particulier du vers III, 32, 13, le vers cité sous *av*, III, 32, 12. Il se pourrait aussi que dans tel de ces passages, et surtout dans d'autres, I, 102, 5; 177, 5; 185, 6; VI, 25, 9; 59, 3; X, 89, 17, l'instrumental *ávasā*, par une construction elliptique, ajoutât à l'« invocation » l'idée que le dieu doit y répondre « avec son secours ». Il serait alors à peu près équivalent au locatif *ávase*. Il est difficile

en tout cas de saisir les raisons qui ont pu déterminer M. Grassmann à chercher une autre interprétation de ce locatif lui-même aux vers I, 135, 4; III, 57, 5; VI, 23, 8; VII, 85, 4; Vâl. 6, 2.

avasā.

Par exception, c'est M. Roth, suivi par M. Grassmann, qui admet ici une figure hardie, « la nourriture qui a des pieds », pour « le bétail », et c'est moi qui la repousse; non pas certes qu'elle me fasse peur, mais parce que le passage dont il s'agit, X, 169, 1, me paraît comporter une interprétation beaucoup plus simple. Le mot *padrāt* y est substantif, comme aux vers I, 48, 5 et 140, 9; les deux datifs sont indépendants l'un de l'autre, et le sens est : « secours le troupeau pour la nourriture », c'est-à-dire « donne la nourriture au troupeau ».

āva-sā.

A supprimer. Voyez *an-avasā*.

ava-sthā.

L'hypothèse de cette forme me semble inutile. Je m'en tiendrais à *ava-sthā*, qui paraît désigner le *penis* dans l'Atharva-Veda, mais qui a pu très bien, comme *upāstha*, désigner à la fois les parties sexuelles de l'homme et celles de la femme. Car je crois avec M. Roth et M. Grassmann, et contre l'avis de M. Ludwig, que c'est ce dernier sens qu'il faut admettre au vers V, 19, 1. J'interprète d'ailleurs tout autrement

L'ensemble du passage, *jāyante* ne pouvant avoir le sens actif. Voir *Religion védique*, II, p. 86¹.

avasyū.

Ne signifie pas à la fois « qui cherche le secours » et « qui l'accorde », comme le prétend M. Grassmann : le second sens est à supprimer. Aux vers IV, 16, 11 et V, 31, 10, où l'épithète est donnée à Indra, il s'agit de l'aide que ce dieu cherche et qu'il trouve dans son compagnon d'armes Kutsa. Au vers V, 46, 1, le « joug » qui reçoit la même qualification est le joug de la prière ou plus généralement du sacrifice : or M. Grassmann a pris lui-même le soin de relever l'application de notre mot à la prière.

a-vātā.

Je ne crois pas à un *avātā* venant de *vā* « se fatiguer, s'épuiser » et signifiant « qui ne s'épuise pas ». M. Roth a depuis longtemps indiqué la possibilité d'une confusion avec *āvāta* « invaincu » au vers I, 52, 4. M. Ludwig admet la même confusion aux vers I, 62, 10 et VIII, 68, 7, et je suis bien tenté de faire comme lui². Reste le vers I, 38, 7, où *avātā* signifie probablement « sans vent »; opposez X, 31, 9 et *passim*. A ce propos, remarquons que

¹ J'ai seulement à modifier ma traduction du dernier pādā de la manière suivante : « Il voit dans le sein de sa mère ». C'est un paradoxe analogue à celui du vers IV, 27, 1.

² Le vers I, 62, 10, pourrait s'expliquer aussi peut-être par *avātā* « sans vent »; opposez IV, 19, 4; V, 78, 7; IX, 84, 4; X, 68, 5.

ānīd avātām, X, 129, 2, est un paradoxe signifiant : « il respirait sans souffle ».

āvi.

Je doute fort de l'existence d'un mot *āvi* « propice » dans l'Atharva-Veda ; la citation de X, 8, 31, chez M. Roth, n'est nullement décisive, et la leçon *āvīm vridhāma* de V, 1, 9, est probablement une faute pour *āvīvridhāma*. En tout cas l'ambition que montre M. Grassmann d'expliquer par la racine *av* le mot *āvi* « brebis » appartient à l'âge héroïque des études étymologiques ; cet âge est passé. Sur *avasā*, voir ci-dessus.

ā-vikrīta.

Bien qu'on puisse arriver à la traduction « qui n'a pas vendu », IV, 24, 9, en partant d'un substantif *vikrīta* « vente », je me demande si ce mot ne signifie pas tout simplement « qui n'a pas été vendu », nous dirions « acheté ». Il s'agit du prêtre auquel on n'a pas offert un salaire suffisant. Le vers suivant parle bien de la vente du dieu lui-même par le prêtre qui dispose de ses faveurs !

a-viprā.

Je n'admetts pas que *viprā* soit jamais adjectif ; je traduis donc « qui n'est pas un prêtre » ou un « chantre ».

a-viçastri.

Paraît signifier « autre que l'égorgeur », I, 162, 20 : l'égorgeur du cheval doit être unique, *ibid.*, 19.

ā-viçvaminva.

C'est naturellement le contraire de *viçvam-invá*. Or ce mot ne signifie pas « qui pénètre partout », comme le croit M. Grassmann, par la raison que le thème verbal *invá* ne signifie pas « qui pénètre », mais est au contraire toujours actif : l'unique exemple du sens prétendu neutre, I, 176, 1, s'explique très bien par l'ellipse du régime, si même il ne faut pas lire *righāyámāñam*, cf. I, 61, 13, et surtout I, 10, 8. M. Grassmann n'é s'inquiète pas du reste de mettre d'accord, dans son lexique, son interprétation de *viçvaminvá* au vers X, 110, 5, par exemple, avec celle de *invanto viçvam*, dans les vers correspondant d'un autre hymne *āpri*, III, 4, 5, et il ne le fait dans sa traduction qu'en abandonnant le sens du lexique, tout en le conservant ailleurs avec cette inconséquence qu'on se fatigue à relever sans cesse. M. Roth admet deux sens, « qui met tout en mouvement », et « qui embrasse tout ». Le premier, seul justifié par les emplois du thème *invá*, suffit pour tous les emplois : le ciel et la terre par exemple mettent tous les êtres en mouvement en ce sens qu'ils leur donnent la vie. Maintenant qu'est-ce que la parole, I, 164, 10, et le char, II, 40, 3, *āviçvaminva*, par opposition à l'hymné, qui est en même

temps un char, I, 61, 4, *viçvaminvā?* Les deux passages sont pleins de spéculations des plus abstruses. Le char du second est un sacrifice mystique, rappelant la parole sacrée du premier, et celle-ci est apparemment la parole *cachée*, et par conséquent ne vivifiant pas encore le monde.

avishtha.

«Qui reçoit très volontiers», selon M. Roth et M. Grassmann. En réalité «celui qui secourt de mieux». Peu importe que le secours du dieu soit donné directement à l'homme, ou qu'il soit donné à sa «prière», VII, 28, 5. Cf. sous *av.*

avishy et *avishyū*.

Le sens d'«aider» ou «aidant volontiers» est à supprimer chez M. Grassmann. Le seul sens justifié est celui d'«avide» ou «être avide», même lorsqu'il s'agit des dieux. Pas de difficulté pour Agni, au vers X, 115, 6, cf. I, 58, 2; VII, 3, 2. Quant au vers VIII, 56, 9, il suffit de le rapprocher de A. V., III, 26, 2. Cf. *avasā*, et le thème verbal *āvaya*, sous *av.*

a-vīra.

Comme épithète de *krātu* «intelligence», X, 95, 3, signifie bien «faible», sans doute par dérivation du sens de «qui n'a pas d'hommes comme protecteurs». Mais au vers VII, 61, 4, les mois des impies qui s'écoulent *avīrās*, sont des mois qui passent sans

leur donner « des hommes », c'est-à-dire des enfants mâles.

a-vriká.

Je crois avec M. Grassmann que cette épithète, appliquée aux personnes ou aux choses, signifie « qui protège de l'ennemi », proprement « du loup ». Mais pour comprendre la raison qui l'oblige à modifier cette acceptation aux vers VI, 2, 2 ; 48, 18 ; X, 144, 5, il faut apparemment un sens qui me manque. Le mot n'est pas substantif au vers I, 31, 13, où il se rapporte à *dhāyase*, ni au vers VII, 88, 5, où il est pris adverbialement à l'accusatif. Si on aime mieux en faire un substantif qu'un adverbe au vers VI, 4, 4, il y signifie, non pas « sûreté », mais « dieu sûr ».

á-vrita.

La richesse *á-vrita*, VI, 14, 5, n'est pas la richesse « illimitée », mais la richesse « non enveloppée, dont l'ennemi ne s'empare pas ».

á-venat.

Il s'agit d'un fœtus dans le sein de sa mère, X, 27, 16, comme l'entendent MM. Roth et Grassmann : M. Ludwig, en parlant d'un enfant à la mamelle, fait une double violence au lexique. Mais il serait trop naïf de croire que ce fœtus est un fœtus ordinaire, « sans désirs » ou « sans conscience ». Si ce n'est celui-là même qui, dans le sein de sa mère, savait déjà comment tous les dieux sont nés, IV, 27, 1.

c'est tout au moins son frère ou son cousin. N'est-il pas dit de sa mère qu'elle cherche à le « contenter », *tushāyantī*? Le fœtus pourtant n'est « pas content », *āvenat*. Pourquoi? Parce que sa mère le retient, et qu'il veut sa liberté. Je renvoie les incrédules au début de l'hymne sur la naissance d'Indra, IV, 18.

ā-vyat.

La leçon *āvyātyai*, qui est peu intelligible, ne serait-elle pas tout simplement une faute pour *avyāthyai*, X, 95, 5? Purūravas contente Urvaçī pour qu'elle ne le quitte pas : le mot *avyāthī* aurait pu très bien exprimer cette idée par allusion à la vache mythique qui s'écarte, X, 31, 10, cf. VI, 28, 3 et A. V., XIV, 1, 48. On retrouverait ainsi l'abstrait que M. Roth avait tout d'abord cherché dans ce passage, mais que la leçon du texte ne pouvait donner.

a-vyāthī.

M. Grassmann a cru pouvoir relever dans le Rig-Veda, à côté de *vyāthīs*, un thème simple *vyāthī*, dont M. Roth s'est passé, et dont je me passerai aussi. Mais l'existence du thème composé *a-vyāthī* n'en est pas moins prouvée par les formes *avyāthī*, *avyāthīs*, *avyāthībhīs*, *avyāthīshū*. Je crois seulement qu'on peut ajouter à ce thème un thème *a-vyāthīs*, suffisamment justifié par l'existence du simple *vyāthīs*.

On évitera ainsi de séparer la formule *avyāthīr jagānvān*, I, 117, 15, de *vyāthīr yātī*, V, 59, 2, et

de *vyáthir jaganvánsas*, VIII, 45, 19. Dans la dernière, *vyáthis* ne peut être qu'un accusatif neutre, et la seconde, rapprochée de II, 12, 2; III, 54, 8, est évidemment équivalente à *vyáthamānā* « chancelante ».

On voit par là que *vyáthis* n'est pas, comme le croit M. Roth, un adverbe signifiant « en secret »¹, mais un substantif dont le sens est d'ailleurs, non pas « chemin », comme l'entend M. Grassmann, mais « marche chancelante » et « faux pas ». Il désigne peut-être au figuré les fautes commises dans le sacrifice, soit que les dieux les punissent, X, 86, 2, soit qu'ils les pardonnent, VI, 62, 3; VIII, 45, 19. On l'applique aux vaches qui s'égarent, ou tout au moins qui s'écartent, VI, 28, 3, et la vache mythique, qui se garde elle-même, sait faire du *vyáthis*, des *avyathi*, X, 31, 10. Le *vyáthis* d'Agni², IV, 4, 3, son *vyáthis* « noir », II, 4, 7, doit être sa marche errante, qui laisse une trace noire.

Quant au mot *avyathi* lui-même, nous venons de le voir, au vers X, 31, 10, substantif féminin signifiant le contraire de « marche chancelante » ou d'« écart ». MM. Roth et Grassmann le prennent encore ainsi dans divers autres passages. Au vers I, 117, 15, j'ai montré que le thème était *avyathis*. Il est peu naturel de séparer I, 112, 6, de VII, 69,

¹ M. Roth le traduit « en chancelant », seulement au vers V, 59, 2.

² Il est même question au vers VI, 33, 2 de l'Atharva-Véda, du *vyathis* (ainsi accentué) d'Indra qui est à l'abri des coups de l'ennemi, comme celui d'Agni, IV, 4, 3, et celui des vaches, VI, 28, 3.

7 : au lieu donc de faire de notre mot un adjectif, construit avec *ūtibhis* dans le premier passage, et avec *patatribhis* dans le second, je lui garderai sa valeur de substantif, et son sens de « marche en droite ligne ». Dès lors, il suffira d'admettre, au vers IX, 48, 3, un emploi adverbial du thème *avaythis*, pour éviter de donner deux sens au thème *avyathi*¹.

1. *ac.*

Comment une racine signifiant « atteindre », et par suite « obtenir », aurait-elle bien pu prendre, sans aucune espèce de formation causative, le sens d'« offrir » dont la gratifie M. Grassmann, et dont M. Roth, moins prodigue dans le grand dictionnaire, lui confirme la possession dans le dictionnaire abrégé ? Voici encore un exemple d'erreur sans grande importance pour l'interprétation sommaire des textes, mais très propre à caractériser la méthode philologique que je combats.

Le sens en question a été imaginé surtout pour expliquer des formules telles que celle du vers V, 81, 5, où *stōmam ānaçē* signifierait « a offert un hymne de louange ». Mais la comparaison des passages où le régime est incontestablement un nom d'action, comme *niçiti* « l'action d'aiguiser » c'est-à-dire « d'attiser le feu », VI, 13, 4 ; 15, 11 ; et beau-

¹ L'emploi de l'un et de l'autre mot dans les derniers passages cités est une ressemblance de plus entre les formules du mythe de Bhujyu et de la descente du Soma. (*Religion védique*, III, p. 12 et 330.)

coup d'autres, VI, 1, 9; 16, 26; VII, 90, 2; VIII, 4, 6 (au vers X, 122, 3, le régime est sous-entendu), montre bien que la racine *ac* y garde son sens d'« atteindre, parvenir à» : «atteindre l'hymne» ou «la louange»¹, c'est réussir à louer dignement la divinité, comme «atteindre l'action d'attiser», c'est réussir à attiser le feu. Ces constructions sont analogues en somme à celles de la même racine avec un infinitif (dans un sens équivalent à «pouvoir»), que M. Grassmann n'a pas toutes relevées : il a mal classé par exemple celle du vers I, 24, 5. On peut comparer encore X, 19, 5 et 29, 8. Restent les vers VII, 7, 7, et VIII, 12, 21. Dans le second, *vy anaçuh* est un refrain sans liaison avec les mots qui précèdent. Dans le premier, il n'est pas bien difficile d'admettre qu'Agni «a conquis» des trésors «pour» ses suppliants.

Autre sens, inventé celui-là pour un passage unique, I, 73, 9 : *vi sūrāyah çatāhimā no acyuh*. La racine *ac* signifierait là «durer». Le rapprochement du vers II, 33, 2, *çatām himā acīya* suggère et impose en quelque sorte une correction des plus simples qui permet de conserver le seul sens établi, celui d'«atteindre». L'erreur s'explique par la coexistence de formules telles que celle du vers VI, 4, 8 : *mādema çatāhimāh suvīrāh*.

¹ La formule «atteindre l'hymne» prend un tout autre sens quand elle est appliquée aux dieux : elle signifie alors «mériter la louange» ou, tout simplement, «l'obtenir», VI, 49, 8; VII, 28, 2, cf. VIII, 24, 17.

Le sens de «se rendre maître de» pourrait convenir tout au plus aux emplois de *ac* avec *abhi*, I, 179, 3; VI, 49, 15, que d'ailleurs on interprétera peut-être plus exactement dans le sens de «dépasser»¹.

Celui de «recevoir» est encore moins justifié. Aux vers I, 54, 9; VIII, 45, 22; 71, 6, comme le montre l'emploi des termes *trimpā*, *tarpáyā*, *triptim*, l'idée est toujours celle d'«atteindre», d'aller jusqu'au bout de sa soif, de son désir. Quant au vers VIII, 40, 3 (cf. VIII, 3, 16), on le comparera à VIII, 8, 10.

Enfin, la racine *ac*, précédée ou non du suffixe *sám*, régissant toujours à l'accusatif l'objet atteint, je crois qu'au vers IV, 23, 2, elle est construite absolument, et que *sumatibhiḥ* est un instrumental «de l'instrument».

2. *ac*.

Une seule observation sur le vers X, 176, 1, où cette racine, qui signifie «manger» (et même «boire» dans le Rig-Veda), prendrait le sens de «teter», parce que le régime est «la vache», ou plutôt la terre comparée à une vache mère. Mais Agni, d'une part, dévore bien son père et sa mère, X, 79, 4, c'est-à-dire les deux aranis, et de l'autre tond, I, 65, 8, ou rase, X, 142, 4, la terre qui est aussi appelée sa mère. On comprendrait donc très bien qu'Agni

¹ Au vers I, 70, 1, rien n'empêche de garder le sens d'«obtenir». Le vers X, 29, 8, a été cité ci-dessus.

dévorât la terre considérée comme une vache, et comme une vache qui serait sa mère. Or une correction très simple au texte du vers X, 176, 1 (*rishūnām* pour *ribhūnām*) lui donnerait pour sujet «les fils des flammes», c'est-à-dire les feux mêmes, cf. V, 25, 1. Si l'on remarque encore que l'épithète de ce sujet, *viçvādhāyasas*, est précisément une épithète d'Agni, V, 8, 1; VII, 4, 5, on trouvera peut-être que la question vaut au moins d'être examinée.

a-çatrū.

M. Roth et M. Grassmann se donnent beaucoup de peine pour expliquer ce mot au vers V, 2, 12, et ils ne le font qu'en s'écartant considérablement de son sens ordinaire. Tout devient très simple si, au lieu de faire de l'accusatif neutre *açatrū* une épithète de *vēdas* « richesse », on en fait un adverbe : « qu'Agni apporte ici la richesse de l'ennemi, sans rencontrer d'ennemis capables de l'en empêcher ! » C'est ainsi qu'on dit d'Indra, d'une part, qu'il n'a pas d'ennemis à sa taille, I, 102, 8, et de l'autre, que nul ne peut l'empêcher de faire des dons à ses adorateurs, IV, 31, 9.

āçan.

Ne signifie « pierre de jet » qu'au vers II, 30, 4. Au vers IV, 28, 5, il a évidemment le même sens qu'au vers X, 68, 8.

açāni.

Signifie, du consentement général, étymologique-

ment, « pierre de jet », et dans l'usage, « foudre ». M. Roth et M. Grassmann abandonnent ce sens pour un seul passage, X, 87, 4, dont la traduction littérale en latin serait : *voce sagittas fulminibus ungens*. Il s'agit d'Agni, triomphant des démons au moyen des sacrifices et de la parole sacrée. M. Roth et M. Grassmann donnent, pour ce passage unique, au mot *açáni* le sens de « pierre servant de pointe à la flèche »; puis ils prennent la racine *dih* « oindre » dans le sens de « cimenter », et aboutissent, j'imagine¹, à ce sens : « unissant la pierre à la flèche au moyen de la parole sacrée ». On avouera qu'il n'était pas besoin de la parole sacrée pour un miracle de cette force. Le passage est d'ailleurs parfaitement clair. La racine *dih* exprime dans l'Atharva-Veda l'opération qui consiste à empoisonner la flèche, IV, 6, 7; V, 18, 15. Agni, lui, au moyen de la parole sacrée, l'*enfulmine*, la rend terrible comme la foudre.

áçasta-vāra.

Employé une seule fois, X, 99, 5. L'interprétation de M. Roth et de M. Grassmann « possédant des trésors *inexprimables* » est bien faible, et difficilement conciliable avec le seul emploi connu de *áçasta*, A. V., VI, 45, 1. Ce dernier, pris substantivement au neutre, paraît avoir le même sens que *ácasti*, c'est-à-dire « malédiction », ou plus exactement, je crois, « incantation ». Ne serait-il pas possible

¹ M. Grassmann donne un autre sens dans sa traduction; mais on ne voit plus ce qu'il fait de l'Instrumental, *açánibhis*.

que *āçastavāra* signifiât « possédant les trésors enchantés », c'est-à-dire « maître des trésors célestes précédemment retenus par les démons »?

a-çāsyā.

En donnant à ce mot le sens de « non blâmable », M. Grassmann et M. Roth me paraissent se méprendre complètement sur la signification du passage unique où il figure, VIII, 33, 17. Je ne sais pas si les vers 16-19 sont ou non une addition plus ou moins tardive à l'hymne VIII, 33, mais je conteste en tout cas que ces quatre vers soient, comme M. Grassmann l'admet trop facilement, sans rapport entre eux et avec ce qui précède. J'y vois une sorte d'incantation destinée à paralyser l'effet de quelque sacrifice simultané d'un prêtre rival, et se rattachant très bien aux vers 14 et 15 qui engagent Indra à négliger les libations de l'ennemi. « Le héros qui nous conduit (Indra), n'obéit aux ordres, ni de toi, ni de moi, ni d'aucun autre. » Et le prêtre poursuit en adressant à son rival des insultes qui consistent à le traiter de « femme », en insistant sur l'infériorité de la femme, et plus généralement de la femelle. Au vers 18, il constate que lorsqu'un étalon et une jument traînent le même char, c'est le joug de l'étalon qui est le plus haut (ou qui vaut le mieux?). Au vers 19, interpellant directement son ennemi, il lui dit : « Baisse les yeux, ne les lève pas ! Joins l'un contre l'autre tes petits pieds, pour qu'on ne voie pas tes parties sexuelles : car tu n'es qu'un

prêtre fémelle ! » Je traduirai donc ainsi le vers 17 : « Indra a dit que l'esprit de la femme est *impossible à instruire, açāsyām*, et que son intelligence est médiocre ».

ā-çiva.

N'est nullement, aux vers I, 116, 24, et X, 23, 5, un substantif neutre signifiant « malheur ». Dans le second, où il est question des ennemis abattus par Indra, il est clair que l'accusatif pluriel neutre *āçivā* est construit comme épithète avec *purū sahásrā* « de nombreux milliers malveillants » pour « de nombreux milliers d'êtres malveillants ». Au vers I, 116, 24, l'instrumental *āçivena* désigne « le malveillant », c'est-à-dire « le méchant père », par qui Rebha avait été plongé dans les eaux. Voir *Religion védique*, III, p. 18. M. Grassmann est d'ailleurs revenu à ce sens dans sa traduction.

ā-çeva.

M. Grassmann a renoncé lui-même dans sa traduction à l'explication qu'il avait proposée dans son lexique pour le vers VII, 34, 13.

āçna (1 et 2).

Il n'y a qu'un seul mot *āçna*. Pour ses emplois, voir *Religion védique*, III, p. 8, note 2.

āçma-cakra.

« Dont la roue est la pierre du pressoir » est excel-

lent. M. Roth aurait, selon moi, mieux fait d'emprunter cette interprétation à M. Grassmann, que de reproduire dans le dictionnaire abrégé la sienne propre «pourvu d'un disque de pierre», qui a peu de sens dans le contexte, X, 101, 7.

āçman.

Supprimer les sens 4 et 5 de M. Grassmann «pierre précieuse» à laquelle serait comparé le soleil, et «ciel». Pour les vers V, 30, 8, et 56, 4, je me contenterai d'opposer M. Roth à M. Grassmann. Quant aux vers V, 47, 3, et VII, 88, 2, ils s'expliquent l'un par l'autre. Dans le second, *āçman* ne signifie pas «ciel», mais est construit en opposition au mot «ciel», *svār*, ce qui est tout différent : le ciel est la pierre sous laquelle apparaît cette forme particulière de Soma, *āndhas*, qui n'est autre que le soleil (cf. *Religion védique*, I, p. 161). Dans le premier, l'être qualifié à la fois de «taureau», d'«oiseau» et de «mer» ne peut être aussi que Soma, et *Priçni*, la femelle céleste, mère de Soma aussi bien que d'Agni (cf. *ibid.*, II, p. 399 et 397), y figure sous la forme d'une pierre, représentant d'ailleurs le nuage : la pierre *Priçni* (et non «le joyau aux couleurs variées»), n'est pas le soleil, mais le lieu d'origine du Soma-soleil.

āçmanvat.

Paraît être synonyme de *acmanmāya* «fait de pierre», et désigner au féminin pris substantivé-

ment, X, 53, 8, soit le réservoir des eaux célestes, (cf. d'une part IV, 30, 20, et de l'autre IV, 16, 6 et *passim*), soit l'appareil que composent les pierres du pressoir. Le verbe *rīyate* se dit, non seulement du liquide qui coule, mais du réservoir qui le laisse couler, V, 58, 6. Comparez l'ensemble du passage, X, 53, 7-10, à l'hymne X, 101.

ācma-vraja.

«Enfermé dans le rocher», dit M. Roth. M. Grassmann ajoute la même traduction à la traduction étymologique «qui a le rocher pour étable». Je m'en tiens à cette traduction étymologique. Elle convient aux rivières célestes, X, 139, 6, et aux aurores, IV, 1, 13, par la raison que les unes et les autres sont, dans le langage courant des hymnes, représentées comme des vaches. Je ne me lasserai pas de protester contre l'effacement systématique des figures védiques.

ācmāsya.

Cette épithète du puits céleste que «perce» Brahmanaspati, II, 24, 4, me paraît signifier, non pas «qui a une bouche de pierre», mais «qui a une pierre à la bouche, dont l'ouverture est fermée par une pierre» : de là la nécessité de le percer.

ā-çrita.

Épithète du feu contenu dans le bois, IV, 7, 6, signifiant sans doute qu'il n'y est pas fixé, attendu qu'il

tend toujours à changer de demeure, *kūcidarthīn*, *ibid.* C'est ainsi du reste que paraît l'entendre M. Roth. L'interprétation de M. Grassmann est : «non déployé».

āçva-prishṭha.

La pierre *āçvapriṣṭha*, VIII, 26, 24, n'est pas la pierre «portée sur le dos d'un cheval» (pur non-sens), mais la pierre «qui porte sur son dos le cheval» (paradoxe désignant la pierre inférieure du pressoir qui porte le Soma représenté comme un cheval, cf. *sōmapriṣṭha*). M. Grassmann a lui-même abandonné la première interprétation dans sa traduction, ce qui n'a pas empêché M. Roth de la reproduire dans le dictionnaire abrégé.

āçva-budhna.

Voir *Religion védique*, II, p. 69 et n. 1, 75.

āçva-būdhyā.

Épithète de la richesse, signifiant «remarquable par des chevaux», c'est-à-dire en somme «consistant en chevaux». M. Roth, dans le dictionnaire abrégé, remplace ce sens par celui de «reposant sur des chevaux»; je renonce à comprendre.

āçvam-ishi.

Signifie «désir de chevaux», comme *gāv-ishi* (voir ce mot) signifie «désir de vaches», VIII, 50, 7, (où les deux mots sont construits parallèlement à

vásutti), et désigne le combat dont les chevaux doivent former le butin. Au vers II, 6, 2, *áçvamishté* est sans doute une fausse leçon pour *áçvamishtau* (cf. *gávishtau*), à moins qu'il ne faille admettre un mot synonyme *áçvamishtha* : le simple *ishtá* est souvent substantif.

áçva-rādhas.

Non pas « qui équipe des chevaux (pour Agni), mais « qui donne des chevaux (comme salaire, au prêtre) ». La chose est évidente au vers 4 de l'hymne V, 10 (cf. 3), et le vers X, 21, 2, est à peu près la reproduction de la même formule.

áçva-sūnrita.

Selon M. Roth, dans le grand dictionnaire, « accompagné de la joie des chevaux », dans le dictionnaire abrégé « aimant les chevaux ». Le vrai sens me paraît donné par M. Grassmann : « riche en chevaux », mais proprement « qui a pour trésors des chevaux », (voir *Religion védique*, III, p. 295-297).

áçvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 460 et 495.

ashṭa-karṇā.

Le sens généralement adopté « qui porte à l'oreille l'empreinte du chiffre 8 », est appuyé sur des arguments assez solides. Mais je pense en tout cas que cette épithète n'a pu être appliquée aux vaches don-

nées par les Āngiras, c'est-à-dire par des prêtres mythiques, compagnons des exploits d'Indra, aux prêtres nouveaux, X, 62, 7, qu'à la faveur d'un jeu de mots : ces vaches venant des anciens prêtres ne peuvent être que leurs prières « qui atteignent l'oreille », nous dirions « qui ont l'oreille des dieux ».

ashṭā-pad.

Je poursuis le cours de mes protestations contre un système de traduction qui tend à supprimer toutes les figures védiques. La parole *ashṭāpadī*, VIII, 65, 12, éveille sans doute l'idée d'une division octuple du mètre, mais elle rappelle en même temps la figure paradoxale de la vache à huit pieds, II, 7, 5, cf. I, 164, 41, représentant justement la parole sacrée. Il faut donc dire « la parole à huit pieds ».

āśhṭrā.

N'a pas le sens de « poignard » dans *sv-āśhṭra*.
Voir *Religion védique*, II, p. 421, n. 1.

ashṭrāvin.

Voir *Religion védique*, II, p. 281 et n. 5.

1. *as.*

J'ai pris la peine de vérifier tous les emplois de la racine *as* « être », et de constater les inconséquences et les *lapsus* que M. Grassmann n'a pas su éviter en les classant. La liste en serait longue : j'en fais grâce

au lecteur, et je me borne au nécessaire, c'est-à-dire à la suppression des nuances de sens ou des particularités de construction qui ne me paraissent pas justifiées.

Telle est d'abord celle qui est cataloguée, pour le verbe simple, sous le n° 2. Notre racine ne signifie pas par elle-même « être présent, être à portée ». Aux vers VIII, 89, 4; X, 61, 19 et 83, 6, ce sont les pronoms *ayám*, *iyám* « *hic*, *hæc* », accompagnant le verbe « être » qui expriment la présence. Par exemple, *ayám asmi* signifie « me voici, c'est moi ». De même, au vers VIII, 21, 6, *smó vayáṃ sánti no dhiyah* signifie exactement, non pas « nous sommes présents, etc. », mais « c'est nous, ce sont nos prières ». Il n'y a sans doute pas un abîme entre les deux interprétations : j'insiste pourtant. Le suppliant ne dit pas simplement au dieu « je suis là », mais « c'est moi qui suis là, moi, ton ami et non le premier venu ». En un mot, c'est sur le pronom que porte l'affirmation, et le verbe garde purement et simplement son sens d'*« être »*. Le cas est autre au vers I, 55, 7 : *dānāya mānah... astu te*. Ici, *mānah*... *astu te* est une périphrase pour dire « pense »; le verbe *être* y joue un rôle comparable à celui qu'il prend quand il est construit comme auxiliaire avec les participes (et d'autres mots encore). C'est à peu près de la même manière que *āstu ḡraūshat*, I, 139, 1, littéralement « que le cri *ḡraūshat* soit ! » signifie « criez *ḡraūshat* ». — La citation du vers IV, 41, 6, est un simple *lapsus* puisque l'adverbe *ātra* y est *exprimé*. Au

vers X, 27, 4, le locatif exprimé avec *āsam* dans la proposition subordonnée se sous-entend très facilement avec *satās* qui répète l'idée de la proposition subordonnée dans la proposition principale. M. Grassmann a lui-même abandonné dans sa traduction le sens d'« être présent » pour le vers X, 53, 10.

A retrancher aussi le n° 7 : dans l'unique exemple cité de *as* avec un instrumental, V, 70, 1, cet instrumental est pris adverbialement.

Passons aux emplois de *as* avec divers préfixes.

Pour *as* avec *ānu*, je conteste le sens d'« atteindre ». Au vers IX, 70, 3, *ānu* est préposition, ou plutôt postposition. Dans l'autre passage allégué, I, 185, 4, le sens paraît être « plaire à », cf. I, 182, 8, venant de l'idée de conformité à la volonté, I, 57, 2, ou au désir, I, 167, 10, cf. X, 27, 17, qui serait le sens propre.

Avec *āpi*, si tant est que cette particule doive être réellement considérée comme un préfixe dans les formules où elle figure à côté de *as*, notre racine ne prend aucun sens nouveau. Celui d'« être proche », supposé pour le vers VII, 38, 3, est parfaitement inutile : *as* y est tout simplement construit comme auxiliaire avec un participe.

Sous la rubrique *abhi*, il faut retrancher au moins les sens 3 et 6. Au vers II, 4, 2, la racine *as* avec *abhi* signifie « être au-dessus de », comme au vers II, 28, 1, par exemple, et il en est de même au vers VIII, 24, 21. M. Ludwig a montré dans son commentaire que M. Grassmann s'était complé-

tement mépris sur le vers V, 33, 3. Je joins aussi *abhī asmād*, mais dans un autre sens que M. Ludwig. Dans une locution de ce genre (et c'est une addition à faire à l'article *abhī*), *abhī* est une préposition construite avec l'ablatif, à peu près dans le même sens que *purā* (cf. *asmād abhī* à *asmāt purā*, I, 139, 8, et *abhī vadhat*, X, 25, 3, à *purā hāthāt*, VIII, 56, 5), et insistant simplement sur l'idée d'éloignement marquée déjà par l'ablatif. La formule du vers V, 33, 3, signifie : « Puisque tes chevaux ne sont pas retenus loin de nous, faute de prières pour les atteler; monte sur notre char, etc. ».

On ne voit pas comment *ni* pourrait donner à *as* le sens de « avoir part à ». M. Grassmann, d'ailleurs, se contredit lui-même en donnant plus loin *nēdīsh-thatama*, comme régissant les génitifs *ishās* et *sum-nāsyā*, IX, 98, 5, dans le sens de « le plus voisin de ». Je n'irai pas si loin, et je me contenterai de traduire : « Puisons-nous être les plus voisins pour le bien-fait », c'est-à-dire être les premiers qui recevions les dons du dieu.

Avec *pāri*, on supprimera le sens 4, « passer (le temps) ». Au vers VII, 103, 7, *āhāh* est un accusatif de temps, et le régime de *pāri shṭha* est *sārah*.

L'unique emploi de *sām* avec *as*, II, 1, 15, est une hardiesse qui s'explique par l'opposition de *sām* et de *prāti*, « tu es l'égal de tous et de chacun » : il n'est pas permis d'en conclure que *sām* donne à *as* le sens d'« égaler, atteindre ».

ā-sakra.

Évidemment synonyme de *asaccāt*. Pour le sens, voir ce mot.

asaca-dvish.

« Qui hait celui qui n'est pas pieux », selon M. Grassmann; « qui ne hait pas ceux qui sont pieux », selon M. Roth dans le dictionnaire abrégé; « qui ne poursuit aucun ennemi », selon M. Ludwig. Je n'essaierai pas de trouver un quatrième sens, et je pencherai même du côté du second : j'aime assez qu'une épithète des Maruts, VIII, 20, 24, rappelle, même sous forme d'apologie, que ces dieux ne sont pas toujours bienveillants. (Voir *Religion védique*, II, p. 401.)

ā-sam̄dina.

« Non lié », comme *āsam̄dita*, selon MM. Roth et Grassmann. Mais c'est *dā* « couper », et non *dā* « lier », qui a un participe *dinā*; et cette racine s'emploie tout particulièrement pour exprimer le fauchage de l'herbe sacrée. Maintenant, qu'est-ce que ce *barhīś* « qui n'a pas été fauché », VIII, 91, 14? On verra plus tard; en attendant, l'épithète *tridhātu*, « triple », éveille déjà l'idée d'un *barhīś* mythique. Aussi bien le vers entier est-il assez obscur; mais c'est mal se préparer à l'expliquer que de commencer par imposer à l'un des mots qu'on y trouve un sens de fantaisie. Quant à l'interprétation de M. Ludwig, « qui

n'est pas du même jour », elle impliquerait un emploi peu ordinaire de la particule *sám*.

á-sama.

« Sans pareil ». Par exception, j'ajouterais un autre sens, « inégal », au moins pour le vers X, 71, 7 : c'est d'ailleurs ce que fait M. Grassmann lui-même dans sa traduction.

ásamasta-kāvya.

« Dont on ne peut atteindre la sagesse », selon tous les interprètes. Ne serait-ce pas plutôt « dont la sagesse n'est pas acquise, est innée » ? Ce sens paraît plus conforme aux emplois de la racine *aç* avec *sam*, par exemple au vers III, 60, 2 : « C'est par là, ô Ribus, que vous avez acquis la dignité divine, que vous êtes devenus dieux. »

a-saçcát, á-saçcat, á-saçcivas.

L'explication de M. Grassmann, « qui n'a pas son pareil », me semble insoutenable. Je ne connais guère d'exemple d'un participe tiré d'un thème de temps comme second terme d'un composé possessif. D'ailleurs, on ne peut écarter le rapprochement dû à M. Roth, de *asaçcát*, servant d'épithète à la vache mythique, II, 32, 3, et du vers Vâl. 3, 7, où on dit d'Indra, implicitement comparé à une vache (« tu n'es jamais stérile ») : *néndra saçcasi dāçushe*. Reste à savoir quel est là le sens de *saçcasi*. M. Roth suppose, pour ce passage unique et pour les adjectifs

en question¹, une racine *sac* signifiant « cesser de couler ». Rien n'est plus commode, mais rien aussi n'est moins vraisemblable que ce dédoublement de formes aussi caractéristiques. Il faudrait admettre, non seulement deux racines homonymes *sac*, mais deux racines homonymes formant un présent de la même manière, et d'une manière aussi peu ordinaire que le redoublement avec un suffixe *a* : car la prétendue racine *sac* ne peut être qu'un redoublement de *sac*, puisque *a-sac-cát* (formé sans suffixe *a*) n'a pas de forme forte, et que *á-sac-civas* est un participe parfait. Tout vaut mieux qu'une pareille hypothèse, et faute d'autre explication, je me résignerai à traduire le passage cité « tu ne te mets pas à la suite du sacrificateur », dans le sens de « tu n'attends pas qu'il demande ». Les adjectifs en question, appliqués comme épithètes à la vache mythique, par exemple, exprimeraient l'idée de la spontanéité avec laquelle les dons célestes préviennent les désirs de l'homme; ils auraient en somme à peu près le sens du latin *libens*.

asu-tríp, -asu-nīti.

Voir *Religion védique*, III, p. 72-73.

ásura.

Sur la valeur de ce mot et de ses dérivés, voir *Religion védique*, III, p. 70-74.

¹ Ainsi que pour le simple *sac-cát*, dans trois passages, I, 42, 7; III, 9, 4; VII, 97, 4, où il désigne l'ennemi, et peut, par conséquent s'expliquer très bien par la racine *sac* « poursuivre ».

asuryà et *asuryá*.

La seconde forme est une hypothèse de M. Grassmann, fondée sur une prétendue distinction d'un concret *asuria*, d'où *asuryà*, et d'un abstrait *asuryá*. Son principal argument pour modifier l'accentuation de l'abstrait, telle qu'elle est donnée par le texte, *asuryà*, est que, sauf dans un seul passage, VI, 20, 2, ce mot devrait être lu en trois syllabes et non en quatre, *asuria*. Or il faudrait d'abord joindre au passage soi-disant unique le vers VII, 96, 1, si l'on n'y fait pas de correction. Mais M. Grassmann a rangé sous son *asuria* concret quatre passages, II, 35, 2; III, 38, 7; VII, 21, 7; X, 50, 3, qui semblent présenter en réalité l'abstrait (pour VII, 21, 7, en particulier, cf. V, 66, 2), et, dans le second et le troisième au moins, le mot ne peut être lu qu'en trois syllabes. D'autre part, le concret lui-même n'a que trois syllabes au vers VIII, 90, 12, et il faut ajouter à ce passage le vers IX, 71, 2 (M. Grassmann en convient à peu près lui-même), et le vers I, 134, 5, où *asuryāt* est une épithète de *bhūvanāt* « protège-nous contre tout être démoniaque (*asuryà*, comme *ásura*, peut s'appliquer aux démons de même qu'aux dieux). On voit que la distinction est illusoire. De plus, deux sens à retrancher : celui de « Dieu suprême » pour le vers II, 35, 2, qui s'explique très bien et même beaucoup mieux par l'abstrait, et celui de « monde des dieux » : j'ai déjà expliqué le mot au vers I, 134, 5; pour le vers II, 33, 9, M. Grassmann a

lui-même abandonné ce sens dans sa traduction ; enfin, au vers II, 27, 4, les Ādityas « gardent » leur propre qualité d'Asuras, comme au vers X, 157, 4, les Devas « gardent » leur propre divinité.

a-senyā.

Il paraît bien difficile d'expliquer ce mot autrement que *anishavyā*, « à l'épreuve de la flèche », qui se rencontre dans le même passage, X, 108, 6 : « Quand vos paroles, ô Panis, n'auraient rien à craindre des traits... » A ceux que cette figure étonnerait, je rappellerai que les incantations des impies et des démons sont des armes, comme les formules sacrées. Les Panis viennent justement de se vanter de leurs armes : mais Brihaspati leur opposera l'arme de la prière, meilleure que tous les traits pour triompher des incantations.

a-skambhanā.

« Absence d'appui », selon M. Roth ; « l'espace où il n'y a pas d'appui », selon M. Grassmann, X, 149, 1. Même question que pour *avamçā* (voyez ce mot) : j'adopterai provisoirement la même solution, soit ici le sens de M. Grassmann.

āstrita-yajvan.

« Qui rend ses adorateurs invincibles », épithète d'Agni, VIII, 43, 1. C'est le sens pour lequel penche M. Ludwig.

asthā.

Ce prétendu adverbe est à rayer. La forme du vers X, 48, 10, est un accusatif pluriel de *asthān* «os». Voir *Religion védique*, II, p. 459 et n. 3.

a-snātri.

Non pas simplement « qui ne se baigne pas », avec M. Grassmann, mais « qui n'est pas nageur, qui n'aime pas l'eau », avec M. Roth.

ā-sprita.

Épithète appliquée uniquement au Soma céleste traversant les espaces, et dans une formule consacrée, VIII, 71, 9; IX, 3, 8. M. Grassmann la traduit « invincible », donnant pour cette seule fois à la racine *spar* le sens de « vaincre ». Si elle n'est pas simplement une fausse leçon pour *āstrīta* que donne le Sāma-Veda, elle ne peut guère signifier que « non enlevé », comme l'entend M. Roth dans le dictionnaire abrégé, « non conquis », cf. *dhanasprīt*, ou « non sauvé » selon le sens le plus ordinaire de la racine *spar*. Elle exprimerait alors, selon moi, l'idée que le Soma céleste n'a pas été enlevé, conquis, délivré, mais qu'il est sorti volontairement, et par sa seule puissance, du lieu mystérieux où il était enfermé. Ce trait semblerait contradictoire avec le mythe du Soma porté par l'aigle, dont il est rapproché au vers VIII, 71, 9. Mais j'ai cru pouvoir

relever déjà un autre exemple de la même contradiction (*Religion védique*, III, p. 324-325).

asmatrā.

Signifie au vers VIII, 18, 14, non « parmi nous », mais « envers nous ».

asmadryāc.

M. Grassmann, qui note d'ordinaire les moindres nuances, aurait pu relever l'emploi de l'adverbe dans le sens de « pour nous, dans notre intérêt », aux vers VI, 19, 1, et X, 116, 6, et celui de l'adjectif au vers VII, 19, 10, où *asmadryāñco dādāto maghāñi* signifie « qui nous donnent, qui nous valent des présents ».

asmayū.

Le neutre de ce mot, en dépit des difficultés de construction au vers X, 93, 14, ne peut guère être qu'un adverbe.

ā-smritadhru.

« Fidèle au souvenir » plutôt que « ne trompant pas le désir ». Les chantres védiques font souvent appel à l'amitié ancienne de leurs dieux.

ā-smēra.

Je crois avec M. Ludwig que ce mot ne peut avoir d'autre sens que « ne souriant pas ».

aham-sana.

On ne voit pas trop comment ce mot aurait pu signifier «gagnant pour soi». Comme *aham-pūrvā*, «je suis le premier», ce composé a dû être d'abord une petite phrase signifiant «je suis l'ancien, *sána*». Ce rapprochement donne en même temps le vrai sens de *aham-pūrvā*, qui doit s'entendre du temps, et non de l'espace. Il est remarquable que ce dernier mot soit appliqué dans son unique emploi au char des Açvins, I, 181, 3, et que *aham-sana*, dans l'un de ses deux seuls emplois, au vers V, 75, 2 (si on admet la correction à peu près certaine qui réunit en un seul les deux mots *ahám sánā*), soit appliqué aux Açvins eux-mêmes.

áhan.

Les mots en *an* faisant le nominatif-accusatif pluriel neutre en *āni*, *ā*, ou *a*, rien n'empêche que *áhan* ait, outre les formes *áhāni* et *áhā*, la forme *áha*. En fait, M. Grassmann traduit, contre les indications de son lexique, la formule *viçvéd áha* du vers I, 92, 3, par «tous les jours». Dans quelques autres passages encore, par exemple VIII, 28, 1 et X, 89, 13, *áha* pourrait bien être, non la particule affirmative, mais le pluriel neutre de *áhan*.

ahandá.

Voir *Religion védique*, III, p. 292-293.

ahanyà.

« Diurne », comme l'admet M. Roth dans le dictionnaire abrégé (Voir *Religion védique*, II, 331).

aham-pūrvā.

Voir *aham-sana*.

ahar-driç.

A peu près synonyme de *svardriç*; signifiant « qui a l'apparence du jour », c'est-à-dire « brillant comme le jour », et désignant les dieux. Indra est au-dessus de tous les dieux, aussi bien que des démons appelés *pani* et des *bekanāta* (?), VIII, 55, 10.

ahar-vid.

A rapprocher de *svarvid*; ne signifie, ni « connu depuis de longs jours (!) », ni « qui connaît les jours », mais « qui conquiert » ou « obtient la lumière du jour ».

áhi.

Selon M. Grassmann, le « serpent » représenterait directement l'éclair au vers X, 96, 4. Simple *lapsus* sans doute.

á-hita.

Le sens de « mauvais, impropre au service » serait excellent au vers VIII, 51, 3. Mais il n'y a pas d'exemple bien convaincant du sens de « bon » pour *hitá* dans le Rig-Veda. On peut penser à « non poussé, non lancé » (de *hi*) : Indra, pour vaincre, n'a pas

même besoin d'exciter son cheval ou plutôt celui de son suppliant.

ahi-bhānu, áhi-manyu.

Cf. le suivant.

áhi-māya.

M. Roth a modifié avec raison dans le dictionnaire abrégé sa première interprétation de ce mot, qu'avait suivie M. Grassmann. Les dieux mêmes ont parfois le caractère démoniaque impliqué par les *māyā* du serpent ou d'Ahi. Voir mon étude du mot *māyā* dans ma *Religion védique*, III, p. 80-83.

ahiçushma (dans *ahiçushma-sátvan*).

A interpréter dans le même ordre d'idées que le précédent.

ahy-árshu.

Épithète des chevaux du soleil, II, 38, 3, signifiant, non pas « qui s'élancent comme des serpents », mais « qui s'élancent sur le serpent » (pour le détruire). Voir *Religion védique*, II, p. 452.

á-hraya.

Quelle que soit l'étymologie de ce mot, deux faits sont certains, et le troisième extrêmement probable : il s'applique exclusivement aux présents, III, 2, 4; V, 79, 5 et 6; VIII, 8, 13; X, 147, 3; Vâl. 6, 8; 8, 1, cf. VII, 67, 6, et à ceux qui les sont, VIII, 49, 16; 59, 13; X, 93, 9, cf. I, 74, 8; et, selon

toute vraisemblance, il renferme un *a* privatif. On peut donc croire qu'il signifie «non chiche». En tout cas le sens de «hardi» paraît être purement imaginaire.

á-hrayāṇa.

D'après le précédent, «non chiche», comme épithète d'une divinité.

á-hri.

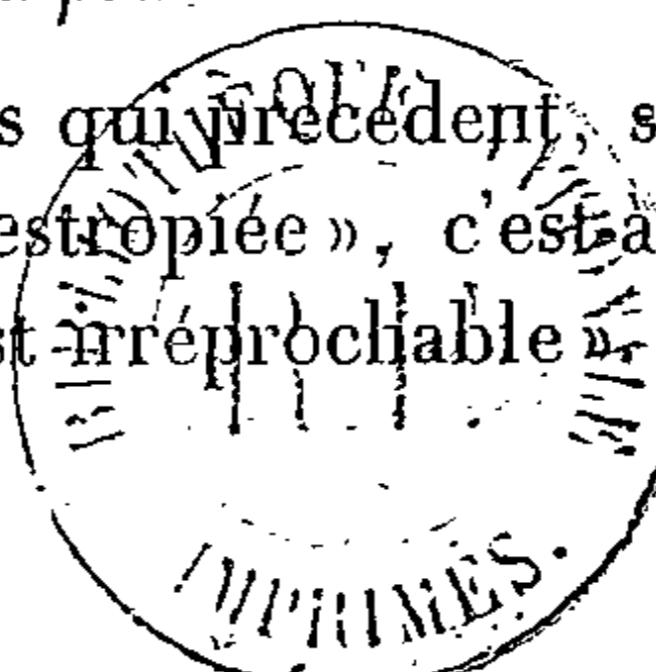
Aura le même sens, si, au vers IX, 54, 1, il ne faut pas lire *áhrayam* de *á-hraya*.

á-hrula.

Proprement «non courbé», se dit des membres, V. S., VIII, 29; A. V., VI, 120, 3, et signifie par conséquent «non estropié». Pour le vers X, 56, 2, M. Grassmann est revenu lui-même dans sa traduction au sens de «non endommagé». Au vers VI, 61, 8, où notre mot sert d'épithète au torrent de la Sarasvatî, «non courbé» peut signifier «droit»; mais les chants *áhrutās*, IX, 34, 6, ne peuvent être que les chants «intacts, irréprochables», à moins que ce ne soient les chants «non tortueux, sincères».

áhruta-psu.

D'après les observations qui précédent, signifiera «dont la forme est non estropiée», c'est-à-dire en somme «dont la beauté est irréprochable».



Im Verlage von **Gebr. Henninger** in Heilbronn erscheinen:

Literaturblatt für germanische und romanische Philologie.

Herausgegeben von

Dr. Otto Behaghel, und **Dr. Fritz Neumann**,

o. ö. Professor der german. Philologie o. ö. Professor der roman. Philologie
an der Universität Basel. an der Universität Freiburg.

Abonnementspreis pro Semester von 6 monatlichen Nummern von
wenigstens 32 Spalten 4^o M. 5.—.

Zum gleichen Preise können die vollständig erschienenen Semester und
ganze Jahrgänge bezogen werden.

Einzelne Nummern werden nicht abgegeben.

Englische Studien.

Organ für englische Philologie unter Mitberücksichtigung des
englischen Unterrichts auf höheren Schulen

herausgegeben von

Dr. Eugen Kölbing,

o. ö. Professor der engl. Philologie an der Universität Breslau.

Zehn Bände vollständig erschienen.

Abonnementspreis pro Band von ca. 30 Bogen in 2 bis 3 Heften M. 15.—.

Zum gleichen Preise werden die vollständig erschienenen Bände geliefert.

Einzelne Hefte sind zu erhöhtem Preise käuflich.

Französische Studien

herausgegeben von

G. Körting und **E. Koschwitz**.

Abonnementspreis pro Band von ca. 30 Bogen M. 15.—.

Einzelne Hefte sind zu erhöhtem Preise käuflich.

Inhalt des V. Bandes:

1. Heft: **Zur Syntax Robert Garniers** von A. Haase. Einzelpreis M. 3.40.
2. Heft: **Beiträge zur Geschichte der französischen Sprache in England**. I. Zur Lautlehre der französ. Lehnwörter im Mittelenglischen. Von Dr. D. Behrens. Einzelpreis M. 7.60.
3. Heft: **Die nordwestlichen Dialekte der langue d'oïl** (Bretagne, Anjou, Maine, Touraine). Von Ewald Görlich. Einzelpreis M. 3.60.
4. (Schluss-) Heft: **Die ostfranzösischen Grenzdialekte zwischen Metz und Belfort**. Mit einer Karte. Von Dr. Adolf Horning. Einzelpreis M. 4.40.

Diese 4 Hefte sind zusammengenommen zum Abonnementspreis von M. 15.—, pr. Band käuflich.

Das 1. Heft des VI. Bandes enthält:

Die germanischen Elemente in der altfranzösischen und altprovenzalischen Sprache. Von Dr. E. Mackel. Einzelpreis M. 6.80.

— — — — —