

BR
20.5
UL
1994
S132

Marcelle Saindon

Le Pitṛkalpa du Harivaṃśa
traduction, analyse, interprétation

THÈSE
PRÉSENTÉE
À LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
POUR L'OBTENTION
DU GRADE DE PHILOSOPHIAE DOCTOR (PH. D.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

MAI 1994

© Marcelle Saindon, 1994





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-92103-X

Canada

Nom SAINDON, MARCELLE

Dissertation Abstracts International est organisé en catégories de sujets. Veuillez s.v.p. choisir le sujet qui décrit le mieux votre thèse et inscrivez le code numérique approprié dans l'espace réservé ci-dessous.

HISTOIRE DES RELIGIONS (RELIGIONS ORIENTALES)

0320

U·M·I

SUJET

CODE DE SUJET

Catégories par sujets

HUMANITÉS ET SCIENCES SOCIALES

COMMUNICATIONS ET LES ARTS

Architecture	0729
Beaux-arts	0357
Bibliothéconomie	0399
Cinéma	0900
Communication verbale	0459
Communications	0708
Danse	0378
Histoire de l'art	0377
Journalisme	0391
Musique	0413
Sciences de l'information	0723
Théâtre	0465

ÉDUCATION

Généralités	0515
Administration	0514
Art	0273
Collèges communautaires	0275
Commerce	0688
Économie domestique	0278
Éducation permanente	0516
Éducation préscolaire	0518
Éducation sanitaire	0680
Enseignement agricole	0517
Enseignement bilingue et multiculturel	0282
Enseignement industriel	0521
Enseignement primaire	0524
Enseignement professionnel	0747
Enseignement religieux	0527
Enseignement secondaire	0533
Enseignement spécial	0529
Enseignement supérieur	0745
Evaluation	0288
Finances	0277
Formation des enseignants	0530
Histoire de l'éducation	0520
Langues et littérature	0279

Lecture	0535
Mathématiques	0280
Musique	0522
Orientation et consultation	0519
Philosophie de l'éducation	0998
Physique	0523
Programmes d'études et enseignement	0727
Psychologie	0525
Sciences	0714
Sciences sociales	0534
Sociologie de l'éducation	0340
Technologie	0710

LANGUE, LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE

Langues	
Généralités	0679
Anciennes	0289
Linguistique	0290
Modernes	0291
Littérature	
Généralités	0401
Anciennes	0294
Comparée	0295
Médiévale	0297
Moderne	0298
Africaine	0316
Américaine	0591
Anglaise	0593
Asiatique	0305
Canadienne (Anglaise)	0352
Canadienne (Française)	0355
Germanique	0311
Latino-américaine	0312
Moyen-orientale	0315
Romane	0313
Slave et est-européenne	0314

PHILOSOPHIE, RELIGION ET THEOLOGIE

Philosophie	0422
Religion	
Généralités	0318
Clergé	0319
Études bibliques	0321
Histoire des religions	0320
Philosophie de la religion	0322
Theologie	0469

SCIENCES SOCIALES

Anthropologie	
Archéologie	0324
Culturelle	0326
Physique	0327
Droit	0398
Économie	
Généralités	0501
Commerce-Affaires	0505
Économie agricole	0503
Économie du travail	0510
Finances	0508
Histoire	0509
Théorie	0511
Études américaines	0323
Études canadiennes	0385
Études féministes	0453
Folklore	0358
Géographie	0366
Gérontologie	0351
Gestion des affaires	
Généralités	0310
Administration	0454
Banques	0770
Comptabilité	0272
Marketing	0338
Histoire	
Histoire générale	0578

Ancienne	0579
Médiévale	0581
Moderne	0582
Histoire des noirs	0328
Africaine	0331
Canadienne	0334
États-Unis	0337
Européenne	0335
Moyen-orientale	0333
Latino-américaine	0336
Asie, Australie et Océanie	0332
Histoire des sciences	0585
Loisirs	0814
Planification urbaine et régionale	0999
Science politique	
Généralités	0615
Administration publique	0617
Droit et relations internationales	0616
Sociologie	
Généralités	0626
Aide et bien-être social	0630
Criminologie et établissements pénitentiaires	0627
Démographie	0938
Études de l'individu et de la famille	0628
Études des relations interethniques et des relations raciales	0631
Structure et développement social	0700
Théorie et méthodes	0344
Travail et relations industrielles	0629
Transports	0709
Travail social	0452

SCIENCES ET INGÉNIERIE

SCIENCES BIOLOGIQUES

Agriculture	
Généralités	0473
Agronomie	0285
Alimentation et technologie alimentaire	0359
Culture	0479
Élevage et alimentation	0475
Exploitation des péturages	0777
Pathologie animale	0476
Pathologie végétale	0480
Physiologie végétale	0817
Sylviculture et faune	0478
Technologie du bois	0746
Biologie	
Généralités	0306
Anatomie	0287
Biologie (Statistiques)	0308
Biologie moléculaire	0307
Botanique	0309
Cellule	0379
Écologie	0329
Entomologie	0353
Génétique	0369
Limnologie	0793
Microbiologie	0410
Neurologie	0317
Océanographie	0416
Physiologie	0433
Radiation	0821
Science vétérinaire	0778
Zoologie	0472
Biophysique	
Généralités	0786
Médicale	0760

Géologie	0372
Géophysique	0373
Hydrologie	0388
Minéralogie	0411
Océanographie physique	0415
Paléobotanique	0345
Paléocécologie	0426
Paléontologie	0418
Paléozoologie	0985
Polynologie	0427

SCIENCES DE LA SANTÉ ET DE L'ENVIRONNEMENT

Économie domestique	0386
Sciences de l'environnement	0768
Sciences de la santé	
Généralités	0566
Administration des hôpitaux	0769
Alimentation et nutrition	0570
Audiologie	0300
Chimiothérapie	0992
Dentisterie	0567
Développement humain	0758
Enseignement	0350
Immunologie	0982
Loisirs	0575
Médecine du travail et thérapie	0354
Médecine et chirurgie	0564
Obstétrique et gynécologie	0380
Ophtalmologie	0381
Orthophonie	0460
Pathologie	0571
Pharmacie	0572
Pharmacologie	0419
Physiothérapie	0382
Radiologie	0574
Santé mentale	0347
Santé publique	0573
Soins infirmiers	0569
Toxicologie	0383

SCIENCES PHYSIQUES

Sciences Pures	
Chimie	
Généralités	0485
Biochimie	487
Chimie agricole	0749
Chimie analytique	0486
Chimie minérale	0488
Chimie nucléaire	0738
Chimie organique	0490
Chimie pharmaceutique	0491
Physique	0494
Polymères	0495
Radiation	0754
Mathématiques	0405
Physique	
Généralités	0605
Acoustique	0986
Astronomie et astrophysique	0606
Électronique et électricité	0607
Fluides et plasma	0759
Météorologie	0608
Optique	0752
Particules (Physique nucléaire)	0798
Physique atomique	0748
Physique de l'état solide	0611
Physique moléculaire	0609
Physique nucléaire	0610
Radiation	0756
Statistiques	0463

Sciences Appliqués Et Technologie

Informatique	0984
Ingénierie	
Généralités	0537
Agriculture	0539
Automobile	0540

Biomédicale	0541
Chaleur et thermodynamique	0348
Conditionnement (Emballage)	0549
Génie aérospatial	0538
Génie chimique	0542
Génie civil	0543
Génie électronique et électrique	0544
Génie industriel	0546
Génie mécanique	0548
Génie nucléaire	0552
Ingénierie des systèmes	0790
Mécanique navale	0547
Métallurgie	0743
Science des matériaux	0794
Technique du pétrole	0765
Technique minière	0551
Techniques sanitaires et municipales	0554
Technologie hydraulique	0545
Mécanique appliquée	0346
Géotechnologie	0428
Matières plastiques (Technologie)	0795
Recherche opérationnelle	0796
Textiles et tissus (Technologie)	0794

PSYCHOLOGIE

Généralités	0621
Personnalité	0625
Psychobiologie	0349
Psychologie clinique	0622
Psychologie du comportement	0384
Psychologie du développement	0620
Psychologie expérimentale	0623
Psychologie industrielle	0624
Psychologie physiologique	0989
Psychologie sociale	0451
Psychométrie	0632



Name _____

Dissertation Abstracts International is arranged by broad, general subject categories. Please select the one subject which most nearly describes the content of your dissertation. Enter the corresponding four-digit code in the spaces provided.

--	--	--	--

U·M·I

SUBJECT TERM

SUBJECT CODE

Subject Categories

THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

COMMUNICATIONS AND THE ARTS

Architecture	0729
Art History	0377
Cinema	0900
Dance	0378
Fine Arts	0357
Information Science	0723
Journalism	0391
Library Science	0399
Mass Communications	0708
Music	0413
Speech Communication	0459
Theater	0465

EDUCATION

General	0515
Administration	0514
Adult and Continuing	0516
Agricultural	0517
Art	0273
Bilingual and Multicultural	0282
Business	0688
Community College	0275
Curriculum and Instruction	0727
Early Childhood	0518
Elementary	0524
Finance	0277
Guidance and Counseling	0519
Health	0680
Higher	0745
History of	0520
Home Economics	0278
Industrial	0521
Language and Literature	0279
Mathematics	0280
Music	0522
Philosophy of	0998
Physical	0523

Psychology	0525
Reading	0535
Religious	0527
Sciences	0714
Secondary	0533
Social Sciences	0534
Sociology of	0340
Special	0529
Teacher Training	0530
Technology	0710
Tests and Measurements	0288
Vocational	0747

LANGUAGE, LITERATURE AND LINGUISTICS

Language	
General	0679
Ancient	0289
Linguistics	0290
Modern	0291
Literature	
General	0401
Classical	0294
Comparative	0295
Medieval	0297
Modern	0298
African	0316
American	0591
Asian	0305
Canadian (English)	0352
Canadian (French)	0355
English	0593
Germanic	0311
Latin American	0312
Middle Eastern	0315
Romance	0313
Slavic and East European	0314

PHILOSOPHY, RELIGION AND THEOLOGY

Philosophy	0422
Religion	
General	0318
Biblical Studies	0321
Clergy	0319
History of	0320
Philosophy of	0322
Theology	0469

SOCIAL SCIENCES

American Studies	0323
Anthropology	
Archaeology	0324
Cultural	0326
Physical	0327
Business Administration	
General	0310
Accounting	0272
Banking	0770
Management	0454
Marketing	0338
Canadian Studies	0385
Economics	
General	0501
Agricultural	0503
Commerce-Business	0505
Finance	0508
History	0509
Labor	0510
Theory	0511
Folklore	0358
Geography	0366
Gerontology	0351
History	
General	0578

Ancient	0579
Medieval	0581
Modern	0582
Black	0328
African	0331
Asia, Australia and Oceania	0332
Canadian	0334
European	0335
Latin American	0336
Middle Eastern	0333
United States	0337
History of Science	0585
Law	0398
Political Science	
General	0615
International Law and Relations	0616
Public Administration	0617
Recreation	0814
Social Work	0452
Sociology	
General	0626
Criminology and Penology	0627
Demography	0938
Ethnic and Racial Studies	0631
Individual and Family Studies	0628
Industrial and Labor Relations	0629
Public and Social Welfare	0630
Social Structure and Development	0700
Theory and Methods	0344
Transportation	0709
Urban and Regional Planning	0999
Women's Studies	0453

THE SCIENCES AND ENGINEERING

BIOLOGICAL SCIENCES

Agriculture	
General	0473
Agronomy	0285
Animal Culture and Nutrition	0475
Animal Pathology	0476
Food Science and Technology	0359
Forestry and Wildlife	0478
Plant Culture	0479
Plant Pathology	0480
Plant Physiology	0817
Range Management	0777
Wood Technology	0746
Biology	
General	0306
Anatomy	0287
Biostatistics	0308
Botany	0309
Cell	0379
Ecology	0329
Entomology	0353
Genetics	0369
Limnology	0793
Microbiology	0410
Molecular	0307
Neuroscience	0317
Oceanography	0416
Physiology	0433
Radiation	0821
Veterinary Science	0778
Zoology	0472
Biophysics	
General	0786
Medical	0760

EARTH SCIENCES

Biogeochemistry	0425
Geochemistry	0996

Geodesy	0370
Geology	0372
Geophysics	0373
Hydrology	0388
Mineralogy	0411
Paleobotany	0345
Paleoecology	0426
Paleontology	0418
Paleozoology	0985
Palynology	0427
Physical Geography	0368
Physical Oceanography	0415

HEALTH AND ENVIRONMENTAL SCIENCES

Environmental Sciences	0768
Health Sciences	
General	0566
Audiology	0300
Chemotherapy	0992
Dentistry	0567
Education	0350
Hospital Management	0769
Human Development	0758
Immunology	0982
Medicine and Surgery	0564
Mental Health	0347
Nursing	0569
Nutrition	0570
Obstetrics and Gynecology	0380
Occupational Health and Therapy	0354
Ophthalmology	0381
Pathology	0571
Pharmacology	0419
Pharmacy	0572
Physical Therapy	0382
Public Health	0573
Radiology	0574
Recreation	0575

Speech Pathology	0460
Toxicology	0383
Home Economics	0386

PHYSICAL SCIENCES

Pure Sciences	
Chemistry	
General	0485
Agricultural	0749
Analytical	0486
Biochemistry	0487
Inorganic	0488
Nuclear	0738
Organic	0490
Pharmaceutical	0491
Physical	0494
Polymer	0495
Radiation	0754
Mathematics	0405
Physics	
General	0605
Acoustics	0986
Astronomy and Astrophysics	0606
Atmospheric Science	0608
Atomic	0748
Electronics and Electricity	0607
Elementary Particles and High Energy	0798
Fluid and Plasma	0759
Molecular	0609
Nuclear	0610
Optics	0752
Radiation	0756
Solid State	0611
Statistics	0463
Applied Sciences	
Applied Mechanics	0346
Computer Science	0984

Engineering	
General	0537
Aerospace	0538
Agricultural	0539
Automotive	0540
Biomedical	0541
Chemical	0542
Civil	0543
Electronics and Electrical	0544
Heat and Thermodynamics	0348
Hydraulic	0545
Industrial	0546
Marine	0547
Materials Science	0794
Mechanical	0548
Metallurgy	0743
Mining	0551
Nuclear	0552
Packaging	0549
Petroleum	0765
Sanitary and Municipal	0554
System Science	0790
Geotechnology	0428
Operations Research	0796
Plastics Technology	0795
Textile Technology	0994

PSYCHOLOGY

General	0621
Behavioral	0384
Clinical	0622
Developmental	0620
Experimental	0623
Industrial	0624
Personality	0625
Physiological	0989
Psychobiology	0349
Psychometrics	0632
Social	0451



RÉSUMÉ BREF

Le *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa* traduction, analyse, interprétation

par

Marcelle Saindon

L'objectif de cette thèse était de donner une traduction du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*, un texte sanskrit du II^e ou III^e siècle, en tenant compte du commentaire de Nīlakaṇṭha (*circa* 1650-1690), et d'en faire une analyse et un commentaire qui fassent ressortir sa signification. L'étude s'est fondée sur l'hypothèse que le texte constitue un tout cohérent et signifiant que l'analyse systématique du texte permettrait de mettre à jour. La démarche a consisté à examiner les contextes narratif et mythique (le *Mahābhārata*), puis rituel (les *śrāddha*), pour ensuite analyser l'articulation du texte dans ses dimensions narrative et discursive. L'originalité doctrinale du texte tient dans l'analyse du rôle des Pitṛ (i. e. les trépassés pour qui les rites post-funéraires ont été accomplis) comme lieu de paradoxe ; ils sont le canal par où passent tous les courants : la tradition ancienne des *śrāddha* (rites post-funéraires), la doctrine du *karman* et des renaissances et même l'affirmation d'une voie nouvelle de salut par le yoga auquel peut faire accéder la tradition des Pitṛ. La démonstration vise à justifier dans le *dharma* éternel le jeu complexe d'assistance réciproque entre fils et pères (Pitṛ). Ce texte se situe à la croisée de tensions qui ont construit l'hindouisme et il fournit un témoignage sur les stratégies qui ont permis à la société hindoue de se transformer tout en donnant une impression d'immuabilité.

RÉSUMÉ

Le Pitṛkalpa du *Harivaṃśa* traduction, analyse, interprétation

par

Marcelle Saindon

Le titre *Pitṛkalpa* désigne le fragment du *Harivaṃśa* formé par les chapitres 11-19 (éd. cr.) et qui s'attache au culte des Pitṛ, ces trépassés pour qui les rites post-funéraires (*śrāddha*) ont été accomplis et qui ont pu ainsi accéder au statut de Pitṛ (Pères). L'objectif de cette thèse est de donner une traduction du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*, un texte sanskrit du II^e ou III^e siècle, en tenant compte du commentaire de Nīlakaṇṭha (circa 1650-1690), et d'en faire une analyse et un commentaire qui fassent ressortir sa signification.

La méthode de recherche retenue est celle d'une approche globale du texte comme unité autonome ; elle se fonde sur l'hypothèse que ce fragment constitue un tout cohérent et signifiant que l'analyse systématique du texte permettrait de mettre à jour. La démarche consiste à examiner le contexte narratif et mythologique du *Pitṛkalpa* (le *Mahābhārata*), puis son contexte rituel (les *śrāddha*), pour ensuite analyser l'articulation du texte dans ses dimensions narrative et discursive. L'étude tient compte, en plus du texte établi par l'édition critique, des passages rejetés en notes qui ont semblé les plus significatifs pour la compréhension du texte, ainsi que des trois longs passages relégués en appendice.

L'analyse de l'articulation du *Pitṛkalpa* a mis à jour une construction symétrique avec, au plan narratif, deux volets de narration (récit-cadre et récit interne) à deux niveaux chacun et reliés par un récit-charnière, laquelle se répercute, au plan discursif, dans une construction en diptyque où les deux volets (exposé didactique et illustration) sont également reliés par une charnière. Cette architecture supporte un entrecroisement d'appels et de réponses, de clins d'œil d'un volet à l'autre. L'exposé se construit sur le paradoxe et sur la manière hindoue de le résoudre en tirant parti de l'épanouissement des courants antinomiques. Certains motifs conducteurs de la trame s'imposent : la transgression qui

draine l'imprécation, la bonne grâce (*prasāda*) des Pitṛ et l'expiation (*prāyaścitta*) ; l'action propice (*śubhakarman*) qui délivre du malheur ; les innombrables fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*) comme réponse à l'action propice envers les Pitṛ.

L'originalité doctrinale tient dans l'analyse du rôle des Pitṛ comme lieu de paradoxe. Les Pitṛ de la tradition la plus lointaine deviennent le canal par où passent tous les courants : la tradition par la réaffirmation du bien-fondé des *śrāddha*, l'énoncé de la doctrine du *karman* et même l'affirmation d'une voie de salut par le yoga auquel peut faire accéder la tradition des Pitṛ. La magnanimité des Pitṛ est médiatisée dans l'histoire du salut de Brahmadata qui, dans sa septième existence, se trouve rattaché à la fois dans la descendance des trois classes supérieures de Pitṛ, dans une lignée de *yoginī* et de *yogin* ainsi que dans une lignée de rois hantés par le yoga. Toute la démonstration vise à justifier en *sanātana dharma* le jeu complexe d'assistance réciproque entre fils et pères (Pitṛ). Le texte comporte deux pôles d'attraction : d'une part, tous les motifs du discours convergent vers les Pitṛ dont on veut exalter la puissance ; d'autre part, tous les motifs de la narration sont orientés vers l'histoire du salut de Brahmadata. Un long dédale qui sert à démontrer que Brahmadata doit sa délivrance par le yoga au fait qu'il ait été un bon fils (*satputra*) pour les Pitṛ, c'est-à-dire un *śrāddhin*.

Le *Pitṛkalpa* veut à la fois garantir la continuité de la tradition et lui apporter un complément. Il fournit un témoignage sur les stratégies qui ont permis à la société hindoue de se transformer progressivement tout en donnant une impression d'immuabilité. Le texte, qui se situe à la croisée d'une série de tensions qui ont contribué à construire l'hindouisme, montre bien la réaction indienne qui a transformé les oppositions ou les contradictions en tensions créatrices où les concepts sont intégrés à de nouvelles séries de représentations auxquelles on donne une nouvelle cohérence.

AVANT-PROPOS

Mon intérêt pour l'indianisme a commencé à germer au début de 1984 lorsque je me suis inscrite au programme de Maîtrise en sciences humaines des religions de l'Université de Sherbrooke ainsi qu'au voyage d'étude en Inde et au Népal organisé par M. Fernand Ouellet de la Faculté de théologie. Ce voyage d'étude, qui eut lieu en décembre 1984 et janvier 1985, fut dirigé par M. Ouellet, qui apportait sa connaissance du hindi et son intérêt pour tous les aspects de la vie des villages, ainsi que par M. André Couture de l'Université Laval qui faisait bénéficier le groupe de ses connaissances du sanskrit et de l'hindouisme.

Mon mémoire de maîtrise, dirigé par M. Ouellet et co-dirigé par M. Couture, m'a bien convaincue de la nécessité de me mettre sérieusement à l'étude de la langue sanskrite si j'envisageais de poursuivre des études dans cette voie.

J'ai une lourde dette de reconnaissance envers M. André Couture, professeur à la Faculté de théologie de l'Université Laval, qui a assumé la tâche très lourde et très particulière d'avoir été mon seul maître dans mon apprentissage du sanskrit et pendant toutes mes études de doctorat. Il a été, pendant toutes ces années, un guide compétent, patient et toujours disponible pour superviser et diriger mon travail. Je veux lui en exprimer toute ma gratitude.

Je suis reconnaissante au Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche du Québec (FCAR) qui m'a soutenue en m'accordant une bourse de doctorat. Je remercie également le Groupe de recherche sur les textes de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi (BCNH) (de la Faculté de théologie de l'Université Laval) de m'avoir fourni l'occasion de m'initier à la préparation de manuscrits pour l'édition.

Marcelle Saindon
mai 1994

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉS	2
AVANT-PROPOS	5
TABLE DES MATIÈRES	6 (abc)
TABLE DES ABRÉVIATIONS	7

PREMIÈRE PARTIE

Introduction au *Pitṛkalpa*

Introduction	9
Chapitre I Le <i>Pitṛkalpa</i> du <i>Harivaṃśa</i> : état de la recherche	12
A. Un texte méconnu	12
1. Le <i>Harivaṃśa</i> dans le <i>Mahābhārata</i>	12
2. Les traductions du <i>Harivaṃśa</i>	13
3. Les deux éditions les plus accessibles du <i>Harivaṃśa</i>	14
4. La date de composition du <i>Harivaṃśa</i>	16
5. Le <i>Pitṛkalpa</i> à l'intérieur du <i>Harivaṃśa</i>	17
B. De la notion de <i>śrāddhakalpa</i> à celle de <i>pitṛkalpa</i>	20
1. Travaux centrés sur les descriptions générales des <i>śrāddha</i>	20
2. Le <i>Pitṛkalpa</i> par bribes et hors contexte	21
3. L'étude comparative de J. D. L. de Vries	22
4. L'étude de Sureshcandra concernant les <i>Pitṛ</i>	24
5. De la notion de savoir-faire rituel à la notion de savoir	25
6. La notion de <i>pitṛkalpa</i> inscrite dans le résumé de Kṣemendra	26
C. Originalité de cette thèse	27
Chapitre II Contextes narratif et rituel du <i>Pitṛkalpa</i> du <i>Harivaṃśa</i>	29
A. Le <i>Mahābhārata</i> : contexte narratif et mythologique du <i>Pitṛkalpa</i>	29
1. La technique du récit-cadre et des emboîtements de récits	30
2. Le grand récit-cadre du <i>Mahābhārata</i>	32
3. Le début du <i>Mahābhārata</i> reflété dans le <i>Pitṛkalpa</i>	34

4.	Le <i>Harivaṃśa</i> : supplément au <i>Mahābhārata</i> et <i>purāṇa</i>	41
5.	Un auteur ou une lente élaboration d'un texte primitif ?	42
6.	Solution adoptée pour la traduction du <i>Pitṛkalpa</i>	46
7.	Résumé du <i>Pitṛkalpa</i> du <i>Harivaṃśa</i>	47
B.	Le <i>śrāddha</i> , le culte des Pitṛ : contexte rituel du <i>Pitṛkalpa</i>	50
1.	Vie réglée par les rites garants du <i>dharma</i>	50
2.	La crémation : un sacrifice et un <i>saṃskāra</i>	52
3.	Le culte dû aux Pitṛ, le <i>śrāddha</i>	56
4.	Prolifération des <i>śrāddha</i>	61
5.	<i>Śrāddha</i> et lignée	64
	a) Le <i>pārvaṇa-śrāddha</i>	65
	b) L' <i>ekoddiṣṭa-śrāddha</i>	66
	c) Le <i>sapiṇḍikaraṇa-śrāddha</i>	68
6.	Le <i>Pretakalpa</i> du <i>Garuḍa-Purāṇa</i>	70
7.	<i>Śrāddha</i> et renaissance : incompatibilité ?	72
Chapitre III Structure et logique interne du <i>Pitṛkalpa</i> du <i>Harivaṃśa</i>		77
A.	Le plan narratif : quatre niveaux de narration	79
1.	Un récit-cadre à deux niveaux	79
	a) Le niveau 1 du récit-cadre	80
	b) Le niveau 2 du récit-cadre	81
2.	Un récit-charnière	82
3.	Un récit interne à deux niveaux	83
4.	Une transmission de maître à disciple	86
B.	Le plan discursif : un diptyque relié par une charnière	88
1.	Le premier volet du diptyque ou l'exposé didactique	89
2.	La charnière ou le point tournant	91
3.	Le second volet du diptyque ou l'illustration	92
4.	Les transmetteurs de la doctrine renouvelée	94
	a) Śaṃtanu et la réaffirmation de l'enseignement traditionnel	94
	b) Sanatkumāra et la révélation de la doctrine renouvelée	95
	c) Mārkaṇḍeya et la révélation du sublime fruit du <i>śrāddha</i>	96
	d) Bhīṣma, le principal maillon de transmission	96
C.	L'articulation globale du <i>Pitṛkalpa</i>	97
1.	Un art impressionnant des constructions symétriques	97
2.	En dépit de quelques discontinuations dans la marche du récit	103
3.	Clins d'œil de connivence d'un volet du diptyque à l'autre	107
D.	Le <i>Pitṛkalpa</i> : un tout cohérent et signifiant	109
1.	Originalité et cohérence du texte	109
2.	Comment traduire le texte sans en affadir les ressources inventives ? .	111

Chapitre IV	L'originalité doctrinale du <i>Pitṛkalpa</i> du <i>Harivaṃśa</i>	115
A.	Les motifs conducteurs de la trame	116
1.	La transgression : thème et procédé narratif	117
2.	<i>Śubhakarman</i> , l'action propice et méritoire	122
3.	Les incomparables fruits du <i>śrāddha</i> (<i>śrāddhaphala</i>)	127
B.	La doctrine renouvelée du rôle des Pitṛ	130
1.	Les classes de Pitṛ et leur descendance	131
2.	La voie des Pitṛ (le <i>pitṛyāna</i>) pour fonder la relation père-fils	140
3.	Le rôle des Pitṛ comme lieu de paradoxe	147
4.	La tradition des Pitṛ pour accéder au <i>dharma</i> de la libération	151
C.	Quelques jalons pour une interprétation globale	156
1.	La dyade père-fils : continuité et réciprocité	157
2.	Le <i>Pitṛkalpa</i> : continuité et complémentarité	158
3.	Le <i>Pitṛkalpa</i> à la croisée de tensions qui ont construit l'hindouisme ..	162
4.	Pistes pour la poursuite de cette recherche	163

DEUXIÈME PARTIE

Traduction du *Pitṛkalpa*

Chap. 11	Comblés par les <i>śrāddha</i> , les Pitṛ accordent en retour leurs faveurs	168
Chap. 12	Dieux et Pitṛ sont des Pitṛ les uns pour les autres	181
Chap. 13	Les sept classes de Pitṛ	191
App. 3	Les Pitṛ accordent le yoga qui mène à la libération	209
App. 4	Les rituels des <i>śrāddha</i> et leurs fruits	211
Chap. 14	Le yoga, voie de l'ultime accomplissement	224
Chap. 15	La lignée, garante de la tradition	228
App. 5	L'oiseau Pūjanīyā chez Brahmadatta	241
Chap. 16	Les existences successives des sept brahmanes	249
Chap. 17	Le désir, cause de déchéance du yoga	258
Chap. 18	La libération par le yoga	261
Chap. 19	L'ultime accomplissement par le yoga	268
BIBLIOGRAPHIE		275
INDEX-GLOSSAIRE		287

TABLE DES ABRÉVIATIONS

ĀśvGS	<i>Āśvalāyana-Gṛhyasūtra</i>
BhG	<i>Bhagavad-Gītā</i>
BṛĀ Up.	<i>Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad</i>
Brah. P.	<i>Brahmāṇḍa-Purāṇa</i>
Chānd. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Gar. P.	<i>Garuḍa-Purāṇa</i>
HV	<i>Harivaṃśa</i> (éd. cr. de Poona)
Kātha Up.	<i>Kātha-Upaniṣad</i>
Manu	<i>Manusmṛti</i> (ou Lois de Manu)
MBh	<i>Mahābhārata</i> (éd. cr. de Poona)
PK	<i>Pitṛkalpa</i>
RV	<i>Ṛg-Veda-Saṃhitā</i>
ŚB	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
N.	Nilakaṇṭha, commentateur du MBh et du HV (édition Chitrashala Press)
v.	verset (<i>śloka</i>)

PREMIÈRE PARTIE

Introduction au

Pitrkalpa du *Harivaṃśa*

C'est de toi que dépendent désormais les oblations funéraires que ses descendants offriront à Śāntanu, le glorieux prince des Kuru toujours dévoué au *dharma*, ainsi que sa renommée et la continuité de sa lignée. Aussi sûrement que l'on gagne le paradis par des actes vertueux, aussi sûrement que l'on a une longue vie quand on obéit à la vérité, je sais que le *dharma* est en toi. Car tu connais les lois, ô connaisseur du *dharma*, en général comme dans les cas d'espèce.

Le Mahābhārata I, 103 (*Ādi-parvan*)¹

Après la mort de son fils, le jeune roi Vicitravīrya qui laisse deux épouses mais aucun descendant, c'est en ces mots pressants que Satyavati s'adresse à Bhīṣma, l'autre fils de Śāntanu, né celui-là de la rivière Gaṅgā, et qui avait renoncé à la royauté, au mariage et à la descendance pour permettre à son père d'épouser la jeune Satyavati. Satyavati est affligée et désespérée : il faut un fils pour continuer à rendre à Śāntanu les rites dûs aux défunts ; Bhīṣma se trouve donc momentanément réintégré dans son rôle d'héritier, mais il ne rompt pas la promesse faite à son père. Et plus encore : il faut un fils à Vicitravīrya pour perpétuer la lignée et assurer la célébration des rites aux Pitṛ (les Pères), les *śrāddha*. Situation de déséquilibre où l'on peut invoquer l'*āpaddharma*, le *dharma* « du temps de détresse ».

Dans ce vibrant plaidoyer d'une mère se cache tout le poids d'une longue tradition dont le temps n'a fait qu'accentuer l'intransigeance ou légitimer l'existence. Le *dharma* et les *śrāddha* en sont ici les facettes saillantes. Bhīṣma est *dharmajña*, « connaisseur du *dharma* », connaisseur de « l'ordre socio-cosmique », comme le traduit Madeleine Biardeau. Cette notion complexe et typiquement indienne désigne la loi universelle qui régit

1. Traduction de Jean-Michel Péterfalvi, *Le Mahābhārata*, GF Flammarion, vol. 1, 1985 : 67.

le triple monde (ciel, terre et enfer) ; c'est l'ordre (on devrait plutôt écrire l'Ordre) de tout ce qui compose et maintient l'univers en équilibre, ordre qui est soutenu par des activités rituelles aux prescriptions rigoureuses et qui doit être préservé de l'*adharmā*, le désordre. Chacun, selon sa nature et sa catégorie sociale, a un rôle à jouer dans cet ordre, chacun a son *svadharma*, son *dharma* propre. Bhīṣma est un connaisseur du *dharma* « en général comme dans les cas d'espèce », quelqu'un sur qui on peut prendre appui pour régler sa conduite. Il ne connaît que trop l'importance de la continuité de la lignée, l'impérieuse nécessité du fils pour assurer au père et aux ancêtres les rites post-funéraires des *śrāddha* garants de leur bien-être dans l'au-delà et en retour si bénéfiques pour les vivants. Il sait que l'œuvre du salut engage vivants et défunts dans leur rang respectif à l'intérieur de la lignée. Ce sont précisément ces facettes de la tradition qui forment la trame du *Pitṛkalpa* dans le *Harivaṃśa* et ce sont ces histoires de lignée du début du *Mahābhārata* (*Ādi-parvan*) qui sont explicitement évoquées dans les trois premiers chapitres du texte.

Dans cette thèse, je désigne par *Pitṛkalpa* (ci-après : PK) cette section du *Harivaṃśa* (ci-après : HV) comprenant les chapitres 11 à 19 intercalés de façon inattendue entre une généalogie solaire et une généalogie lunaire qui ont peuplé la terre indienne. Ces neuf chapitres comportent des considérations sur le culte des Pitṛ qui, au premier abord, semblent faire l'apologie des *śrāddha*. Mais en y regardant d'un peu plus près, on se rend vite compte qu'elles s'attachent beaucoup moins aux questions rituelles — dont tant d'autres textes se sont préoccupés — qu'au rôle des Pitṛ canalisé à travers ces rituels de *śrāddha*. Il ne s'agit donc pas d'un *śrāddhakalpa* comme on l'a cru, mais bien d'un *pitṛkalpa*, d'un « rituel en l'honneur des Pitṛ ». Le mot *pitṛ* qui signifie « père » a, dans le contexte rituel du *śrāddha*, un sens particulier : il désigne les trépassés pour qui les rites post-funéraires, bien différenciés des rites funéraires, ont dûment et correctement été accomplis et qui ont pu ainsi accéder au statut d'ancêtres. Cet emploi du terme a été traduit par « pères », « ancêtres », « mânes », ou « Pères ». Sans doute par souci de ne pas en affaiblir la portée, on a parfois préféré conserver le mot sous sa forme du nominatif pluriel « *pitaraḥ* » ; puis la tendance se généralisant de retenir la forme thématique, on a utilisé « *pitṛ* ». J'emploierai toujours le mot Pitṛ, la majuscule signalant le sens spécifique du terme. Je conserverai également les termes sanskrits là où la traduction s'avère trop périlleuse, comme c'est le cas pour *dharma*, *śrāddha* et *karman*.

Il peut sembler paradoxal que la doctrine du *karman* et des renaissances n'ait pas supplanté le culte des Pitṛ et qu'on ait même pu s'accommoder de l'une et de l'autre à la fois. En mettant en relief une ambiguïté, l'étude d'un texte comme le *Pitṛkalpa* du HV peut contribuer à rendre compte des transformations survenues à l'intérieur de la société hindoue,

cette société qu'on croit, bien à tort, imperméable aux changements. L'objectif de cette thèse est de donner une traduction du *Pitṛkalpa* du HV, un texte sanskrit du II^e ou III^e siècle de notre ère, en tenant compte du commentaire de Nilakaṇṭha (*circa* 1650-1690), et d'en faire une analyse ainsi qu'un commentaire qui fassent ressortir sa signification. La première partie de la thèse entend :

1° dresser d'abord un état de la question sur la recherche concernant ce fragment du *Harivaṃśa* ;

2° situer, d'une part, le *Pitṛkalpa* dans le contexte narratif et mythologique du *Mahābhārata* ; d'autre part, le situer dans le contexte rituel des *śrāddha* ou rites post-funéraires, culte dans lequel pères (Pitṛ) et fils sont en relation de dépendance et d'assistance réciproques ;

3° étudier la structure du *Pitṛkalpa* sur les plans narratif et discursif pour en dégager l'articulation globale et mettre en lumière la logique interne du texte ;

4° enfin, analyser l'originalité doctrinale du *Pitṛkalpa* et proposer quelques jalons pour une interprétation globale du texte.

La traduction annotée du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa* forme la seconde partie de la thèse.

CHAPITRE I

Le Pitṛkalpa du *Harivaṃśa* : état de la recherche

A. Un texte méconnu

Le *Pitṛkalpa* est un fragment encore bien mal connu du HV. Les chercheurs qui se sont penchés sur ce texte l'ont plutôt perçu comme un élément disparate à l'intérieur du HV — un HV qui a, d'ailleurs, livré de lui-même une image de désorganisation, voire d'incohérence. Plus encore, ils ont toujours vu dans ce fragment un *śrāddhakalpa*, un « rituel des *śrāddha* » ou « rituel concernant le culte des Pitṛ ». Ils l'ont abordé de la même façon qu'ils abordaient les nombreux textes normatifs de *śrāddhakalpa*, c'est-à-dire en cherchant à y découvrir les normes et les descriptions détaillées des rites. Ils ont été rebutés par la mince récolte d'informations qu'ils pouvaient y recueillir et davantage encore par les digressions, les interpolations par rapport à un texte primitif, tous ces ajouts ou retouches, révélateurs d'influences ultérieures, conférant à l'ensemble quelque chose d'abracadabrant, croyaient-ils. La méthode comparative qui a présidé aux rares études sur ce fragment a complètement occulté une autre approche qui eut pu être fructueuse : l'étude du texte en tant qu'unité autonome.

1. Le *Harivaṃśa* dans le *Mahābhārata*

Le HV est un supplément (*khila*) au *Mahābhārata* (ci-après : MBh), « le grand (récit de la guerre) des Bhārata », ce long poème épique de l'Inde attribué à Vyāsa. L'édition critique des 18 livres (*parvan*) du MBh publiée par le Bhandarkar Oriental Research

Institute de Poona de 1933 à 1966¹ contient un peu plus de 73, 000 versets ou distiques (*śloka*), et l'édition critique du HV, publiée de 1969 à 1971, compte 118 chapitres (*adhya*) et 6073 versets, ce qui fait un total de près de 80, 000 versets. L'édition de la Vulgate compilée par Nilakaṇṭha, au 17^e siècle, comprenait environ 84, 000 versets pour le MBh et le HV comptait 318 chapitres et 16, 000 versets. La tradition qui entoure le MBh le coiffe du titre de *Recueil aux 100, 000 versets (śatasāhasrī samhitā)*. Il s'agit là d'une approximation — ce qui est souvent le cas dans la tradition indienne —, mais pas pour la Vulgate cependant². P. L. Vaidya, qui a réalisé l'édition critique du HV, note la tendance des rédacteurs et des copistes aux additions, et prétend que le HV originel pouvait être encore plus court que son texte reconstitué³.

2. Les traductions du *Harivaṃśa*

Le titre *Harivaṃśa* signifie « généalogie de Hari » (Hari est l'une des nombreuses appellations du dieu Viṣṇu dont Kṛṣṇa est l'*avatāra* le plus connu). À ce jour on ne peut compter que deux traductions complètes du HV et une traduction partielle. La première traduction complète du HV est l'œuvre de A. Langlois ; elle est parue en 1834-1835, en deux volumes, sous le titre de *Harivansa ou Histoire de la famille de Hari*⁴. Langlois ne retient pas la division en versets, ce qui lui permet de traduire assez librement. Il se préoccupe avant tout de donner du sens au texte, de rendre sa traduction vivante. En dépit de certaines approximations et d'expressions étrangement traduites, son texte révèle une assez bonne intuition du sens général du *Pitrkalpa* ; c'est le détail qui est plus douteux. Ses remarques en notes reflètent la conscience qu'il a des limites de son entreprise : il signale des passages confus, il fait part de ses hésitations ou de son embarras qui sont dus au peu d'outils dont il dispose et déplore n'avoir pas de commentaire qui puisse le guider⁵ ; il avoue, ici et là, chercher un sens et reconnaît modestement n'être pas sûr de trouver juste. Il s'agit donc d'une traduction qui se lit bien, mais qui est peu fiable.

1. *The Mahābhārata*, édition critique de V. S. Sukthankar, 19 tomes en 22 vol., Poona, BORI, 1933-1966, suivi de *Pratika-index*, 6 vol., 1967-1972.

2. Introduction au vol. 1 de l'édition critique du HV, pages xv, xxviii-xxix.

3. *Ibid.* : p. xxx.

4. *Harivansa ou Histoire de la famille de Hari*, ouvrage formant un appendice du *Mahabharata*, et traduit sur l'original sanscrit par A. Langlois, 2 vol., Paris / Londres, Parbury, Allen & Co., 1834-1835, 536 et 495 p.

5. Ex. : p. 81.

La seconde traduction est celle de M. N. Dutt publiée en anglais à Calcutta en 1897, d'après l'édition de Calcutta ⁶. Dutt est un Indien érudit qui a également donné la traduction anglaise du MBh (rééditée à Delhi en sept volumes en 1988), du *Rāmāyaṇa*, de quelques *purāṇa* et divers autres textes. Dutt se repose sur le commentaire de Nīlakaṇṭha et ne craint pas de contourner nombre de difficultés qu'il ne peut résoudre ainsi. Son texte souffre assez souvent d'imprécision, de formulations évasives et l'annotation est extrêmement réduite. Il se limite à la traduction du texte et ne partage nullement avec Langlois le souci d'une prose agréable à lire. Quoiqu'elle n'ait pas toute la rigueur qu'on pourrait souhaiter, sa traduction est quand même plus sûre que celle de Langlois et elle reste toujours la seule qui puisse faire connaître, au lecteur occidental, le HV dans son ensemble. Aucune des deux traductions n'a été rééditée et elles sont toutes deux quasi introuvables en bibliothèque. Il existe maintenant une traduction française partielle du HV, traduction des chapitres 30 à 78 de l'édition critique, faite par André Couture et publiée en 1991 ⁷. L'essentiel de ces chapitres constitue un mythe d'enfance de Kṛṣṇa chez les bouviers.

3. Les deux éditions les plus accessibles du *Harivaṃśa*

On compte trois éditions courantes en *devanāgarī* du HV, celles de Calcutta, de Bombay et de Poona ⁸, mais les deux plus accessibles actuellement sont la petite édition de Poona (1936) et la grande édition critique de Poona (1969-1971). En 1936 est donc parue à Poona une nouvelle édition du HV avec le commentaire appelé *Bhāratabhāvadīpa* de Nīlakaṇṭha (*circa* 1650-1690) ⁹. Le texte retenu dans cette édition est à peu près celui de la Vulgate qui avait été compilée par Nīlakaṇṭha, un brahmane du Mahārāṣṭra, qui demeure toujours le commentateur le plus connu du MBh. Dans le premier volume de l'édition critique du MBh en 1933, l'éditeur Sukthankar se disait d'avis que le texte rassemblé par Nīlakaṇṭha est un texte composite, fait d'interpolations de deux sources entièrement

6. *A Prose English Translation of Harivamsha*, translated literally into English prose, edited and published by Manmatha Nath Dutt, Calcutta, Elysium Press, 1897.

7. André COUTURE, *L'enfance de Krishna, traduction des chapitres 30 à 78 (éd. cr.)*, les Éditions du Cerf et les Presses de l'Université Laval, 1991.

8. L'édition de Calcutta porte une numérotation continue des versets ; celles de Bombay et de Poona, la numérotation habituelle en chapitres et versets.

9. *Harivaṃśa-parvan*, vol. 7 du *Śrīmān Mahābhāratam*, édité par P. R. Kinjawadekar avec le commentaire *Bhāratabhāvadīpa* de Nīlakaṇṭha Caturdhara, Poona, Chitrashala Press, 1936.

différentes, ce qui rend la narration confuse¹⁰. Pour sa part, Vaidya, à qui l'on doit l'édition critique du HV, souligne que Nīlakaṇṭha reconnaît à l'occasion son incapacité à expliquer de façon satisfaisante les difficultés et les contradictions du texte qu'il a compilé ; il croit que le commentateur n'a pas suffisamment tenu compte du fait que ce supplément (*khila*) au MBh a été l'objet de nombreux ajouts qui sont responsables des contradictions¹¹.

Mais la contribution la plus marquante à l'étude du HV, c'est la publication, de 1969 à 1971, des deux tomes de l'édition critique de Poona par P. L. Vaidya¹². Cette édition critique est basée sur quatre éditions et trente-six manuscrits en huit écritures différentes. Les éditions retenues sont celles de Calcutta (1839), Bombay (1897), Poona (1936) et une édition en écriture *grantha* (1897) qui toutes divisent le HV en trois sous-*parvan* (*Harivaṃśa-parvan*, *Viṣṇu-parvan*, *Bhaviṣya-parvan*) ; Vaidya prend cependant le parti de traiter le HV comme un texte continu. Il rapporte, à l'occasion, des commentaires, de Nīlakaṇṭha, en particulier.

Le principe avoué de l'édition critique est la reconstruction de la forme la plus ancienne du texte (*Ur-HV*) et la méthode utilisée est la suivante : lorsqu'il y a concordance entre la plus ancienne version du nord-ouest en écriture *śāradā* (Ś₁), la version *newārī* (Ñ₁) représentant le plus vieux manuscrit du nord-est ainsi que trois manuscrits en écriture *malayālam* (M₁₋₃) représentant l'extrême-sud, Vaidya en conclut que ce texte est le plus ancien et qu'il est authentique¹³. Ce qui ne se retrouve pas en même temps dans ces trois groupes est relégué dans l'apparat critique sous forme de passages étoilés ou en appendice (dans le vol. 2), si le passage est trop long. Dans son travail de reconstitution du texte, Vaidya s'appuie sur l'épitomé du MBh et du HV de Kṣemendra, la *Bhāratamañjarī* (« le bouquet de fleurs du *Bhārata* ») rédigé vers 1046. La *mañjarī* résume le HV en 1522 versets, dit Vaidya qui prétend qu'elle contient déjà des additions depuis la composition du

10. *The Ādiparvan, Being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India*, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933, p. lxix (où il se plaît à le qualifier de « conflated text »).

11. Introduction à l'éd. cr. du HV, p. xiii (réf. complète à la note suivante).

12. *The Harivaṃśa, Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata*, for the first time critically edited by Parashuram Lakshman Vaidya, vol. 1, *Introduction, critical text and notes*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969 ; vol. 2, *Appendices*, 1971.

13. *Ibid.* : p. xvii et xxxvi.

texte vers 400¹⁴. Vaidya conclut que les passages qu'il exclut ont sûrement été greffés au HV après 1050¹⁵. Il a le sentiment que le HV originel était peut-être encore plus court que son texte restitué¹⁶. Comme il a été mentionné plus haut, Vaidya a réduit à 118 les 318 chapitres du HV que comprenait l'édition compilée par Nilakaṇṭha au 17^e siècle. C'est ce qui explique que le volume 2 de l'édition critique soit consacré aux appendices.

4. La date de composition du *Harivaṃśa*

Quant à la date de composition du HV, bien des opinions ont été émises à ce sujet, et le consensus s'est établi autour du IV^e siècle de notre ère. Dans l'introduction à sa traduction de 1991, *L'enfance de Kṛṣṇa*, A. Couture fait le point sur cette question¹⁷. Il passe en revue les « hypothèses fragiles » de Vaidya qui l'ont incité à faire remonter le texte vers 600, puis avec de nouvelles coupures, à le faire reculer vers 400 et même vers 300¹⁸. Il rappelle également les opinions de Farquhar (avant 400), Winternitz (vers le V^e s.), Renou (pas avant le IV^e s.), J. L. Masson (II^e ou III^e s., peut-être même le I^{er} s.), Ingalls (avant le III^e s.). Sivaprasad Bhattacharyya, quant à lui, parle d'emprunts que le poète Kālidāsa (env. 375-450) aurait faits au HV¹⁹. Finalement, en prenant appui, d'une part, sur un article de N. P. Joshi²⁰ qui « a relevé dans le HV une série de passages pouvant faire allusion à des représentations artistiques typiques de l'époque Kuṣāṇa ou de l'époque Śuṅga qui l'a précédée », et, d'autre part, sur l'insertion dans HV 71, 49 du titre royal *devaputra* qui semble appartenir à la dynastie Kuṣāṇa, il arrive à proposer de situer la date de composition entre le I^{er} et le III^e siècle de notre ère.

14. *Ibid.* : p. xiv-xv. La *Bhāratamañjarī* résume en fait le HV en 1641 *śloka* ; Vaidya ajoute que les 119 versets qui terminent le résumé se rapportent aux trois *prādurbhāva* (Varāha, Narasiṃha et Vāmana) qu'il a placés dans les appendices.

15. *Ibid.* : p. xvii et xxx.

16. *Ibid.* : p. xxx, xxxiv, xxxvii.

17. Introduction à *L'enfance de Kṛṣṇa* : 72-77.

18. Introduction à l'éd. cr. : p. xvii, xv, xxxix respectivement.

19. Sivaprasad BHATTACHARYYA, « Kālidāsa and the *Harivaṃśa* », *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) 7 (1958) 182-195.

20. N. P. JOSHI, « Some *Kuṣāṇa* Passages in the *Harivaṃśa* », dans Herbert HÄRTEL et Volker MOELLER, éd., *Indologen-Tagung 1971*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1973 : 238-252.

5. Le *Pitr̥kalpa* à l'intérieur du *Harivaṃśa*

L'édition critique a réduit le HV à 118 chapitres (*adhyāya*). André Couture a déjà traduit et étudié les chapitres 30 à 78, portant sur l'enfance de Kṛṣṇa, dans un ouvrage paru en 1991 (mentionné parmi les traductions), ouvrage qui faisait suite à quatre articles publiés entre 1980 et 1990²¹. Mais ce long fragment est précédé de vingt-neuf chapitres rédigés à la manière des *purāṇa* : après un récit de création du monde, suit une description des généalogies solaire (*sūryavaṃśa*) et lunaire (*somavaṃśa*) qui ont peuplé la terre de l'Inde. Entre ces deux lignées, le HV insère de façon apparemment inopinée neuf chapitres (11 à 19) portant sur le culte des Pitṛ et qui, à première vue, semblent faire l'apologie des *śrāddha*. Vaidya donne à ce fragment le sous-titre de *Pitr̥kalpa*, titre que je retiens et que j'utilise dans cette thèse.

Dans le premier volume de son *History of Indian Literature*, en 1907, Maurice Winternitz trouvait saugrenue l'idée d'intercaler ce fragment entre les deux dynasties²². Il prétendait d'ailleurs que le HV n'avait rien d'un poème et qu'il ne saurait être l'œuvre d'un poète ; ce serait plutôt une masse confuse de textes — légendes, mythes et hymnes —, à la gloire de Viṣṇu²³, un recueil de textes religieux mais non un poème épique²⁴. Et c'est dans un langage extravagant, écrivait-il, qu'on y vante les mérites de la lecture du MBh²⁵.

21. « Campement de bouviers et forêts dans trois versions anciennes du mythe d'enfance de Kṛṣṇa », *Journal asiatique* 270,3-4 (1980) 385-400 ; « Généalogie et réincarnation dans la mythologie d'enfance de Kṛṣṇa », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 11,2 (1982) 135-149 ; « Akrūra et la tradition Bhāgavata selon le *Harivaṃśa* », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 15,2 (1986) 221-232 ; « L'enfance de Kṛṣṇa selon le *Harivaṃśa* : étude de la composition du récit », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 18,4 (1990) 427-449.

22. « Out of all context of this genealogy we find here a ritual piece on the manes and the sacrificial services due to them. » (Maurice WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, vol. 1, *Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras*. A new authoritative translation from original German by V. Srinivasa Sarma, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990 [1907] : 426.) L'ouvrage consacre les p. 424-436 au HV : « The *Harivaṃśa*, an appendix to the *Mahābhārata* ».

23. *Ibid.* : 424.

24. « The interweaving of *stotras* (hymns) [...] shows in particular how largely the *Harivaṃśa* is a collection of texts for religious purposes and not an epic poetry. » (*Ibid.* : 434) Et comme preuve, il ajoute en note : « How great is the honour given to the *Harivaṃśa* as a religious book is shown by the fact that it is a custom in the lawcourts of Nepal to place a copy of *Harivaṃśa* on the head of the witness if he is a Hindu as a copy of the Koran is placed on the head of a Mohammadon. (A. Barth, *Religions of India*, p. 156 note). »

25. *Ibid.* : 435.

Le paragraphe que Louis Renou consacre au HV dans *L'Inde classique* (1947)²⁶ se situe dans la lignée des propos de Winternitz. En dépit d'un fond légendaire commun au MBh et aux *purāṇa*, « il s'agit avant tout, écrit-il, d'un recueil de légendes, de mythes, d'hymnes servant à exalter Viṣṇu, une sorte de Veda viṣṇuïte », dont la structure est « extrêmement lâche ». Et il ajoute :

En tant que texte religieux, l'ouvrage jouit d'un respect singulier dans l'Inde, et quand les jaina ont rédigé leur vaste hagiographie, c'est le titre de *Harivaṃśa(-purāṇa)* qu'ils ont retenu. La rédaction est cependant fort médiocre, au-dessous du niveau moyen des *Purāṇa*.

Le premier Livre ou *Harivaṃśaparvan*, qui a donné son nom à l'ouvrage, débute par une cosmogonie de type purāṇique. Suit la description des deux fameuses dynasties solaire et lunaire, dont l'épisode de choix est la légende de Purūravas. Des hymnes à Viṣṇu entrecoupent le récit.

Renou, qui utilise l'édition de Calcutta, ne fait aucune mention d'un passage concernant les *śrāddha* ou le culte des Pitṛ, comme si ce fragment était englobé dans les lignées mythiques.

En revanche, dans un article de 1968 publié dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (peu avant la parution de l'édition critique), Daniel H. H. Ingalls²⁷ déplore le peu d'intérêt qu'a suscité le HV parmi les chercheurs. Il considère le HV comme un *mahākāvya*, un poème épique dont les mérites littéraires considérables ont été méconnus des historiens de la littérature sanskrite. C'est l'œuvre d'un poète qui écrit dans un style poétique qui a un antécédent dans le poème épique du MBh et des successeurs dans le *kāvya* classique²⁸. La position d'Ingalls se situe donc tout à fait aux antipodes de celles de Winternitz et de Renou ; il faut cependant bien discerner que ce qu'il désigne par *mahākāvya*, c'est la longue section qui raconte les hauts faits de Kṛṣṇa et de ses descendants. Il y voit non pas une œuvre édifiante, mais un poème — la première partie surtout — qui puise sa force littéraire dans son innocence et dans l'unité de son propos,

26. Louis RENOUE et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome 1, Paris, Payot, 1947, § 807.

27. Daniel H. H. INGALLS, « The *Harivaṃśa* as a *mahākāvya* », dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard, 1968 : 381-394.

28. *Ibid.* : 389-393.

dans son style et dans sa vision du monde ²⁹. Quant à ce qui reste de l'œuvre, qu'il semble englober sous l'expression « éléments purāṇiques », il le déclare nettement superflu : le début est éclectique et confus et ce qui suit le poème épique est « non-essentiel », tous ces éléments ne servant que d'encadrement pour l'histoire de Kṛṣṇa ³⁰. Et, à l'instar de Renou, dans son résumé rapide des chapitres qui précèdent le récit des aventures de Kṛṣṇa, Ingalls ne fait aucune allusion à la section du PK. Il conclut en affirmant que le HV marque un point tournant dans la littérature sanskrite ³¹.

Déjà en 1900, dans son livre *A History of Sanskrit Literature*, Arthur A. Macdonell écrivait, lui aussi, que le HV ne concernait que les aventures de Kṛṣṇa ³². De même H. de Glasenapp, dans *Les littératures de l'Inde* (1963), affirme aussi que le HV est un « exposé de la vie de Kṛṣṇa » ³³. Dans la très brève introduction à sa traduction du HV, Dutt lui-même écrit que le but de l'auteur était de faire une relation détaillée de la vie de Kṛṣṇa, ce qui ne se trouve pas dans le MBh ³⁴. Ajoutons que Vaidya confesse avoir hésité à intégrer les chapitres 11-19 dans son édition critique. Il prétend que ce fragment ne devait pas faire partie du HV originel parce que l'institution et le rituel des *śrāddha* (*śrāddhakalpa*) sont déjà traités dans MBh XIII, 87-92 ³⁵ ; il n'y aurait donc pas eu lieu de le retenir. Il ne le fait que parce qu'il retrouve ce passage dans tous les manuscrits qui lui servent de repères ³⁶.

29. *Ibid.* : 383, 387-389.

30. « The Purāṇic elements in the *Harivaṃśa* are clearly inessential. They form only a framework to [...] an epic poem on the deeds of Kṛṣṇa and his descendants. » *Ibid.* : 382.

31. « The *Harivaṃśa* is a poem worthy of attention by all lovers of literature. But for scholars it holds the additional interest of representing a turning point in literature. It is the last of the Sanskrit oral epics and the source of innumerable Sanskrit literary epics of the centuries that followed. »

32. « The supplementary book, the *Harivaṃśa*, or "Family of Viṣṇu", is concerned only with Kṛṣṇa. » (Arthur A. MACDONELL, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990 [1900] : 247.)

33. H. de GLASENAPP, *Les littératures de l'Inde, des origines à l'époque contemporaine*, traduit de l'allemand par Robert Saille, Paris, Payot, 1963 : 92.

34. « ... the object of the author is evidently to give a detailed account of the family of Krishna which is not to be found in Mahabharata. » (Introduction, p. i)

35. Ce point de vue sera discuté au chap. III, D, 1.

36. Éd. cr., vol. 1 : p. xxxix et 788.



B. De la notion de *śrāddhakalpa* à celle de *pitṛkalpa*

Les historiens de la littérature sanskrite ont donné du HV l'image d'un texte hétéroclite et confus, encombré d'un bric-à-brac de légendes et de thèmes. Parce qu'ils étaient assimilés à un début purāṇique, ce sont surtout les vingt-neuf premiers chapitres qui ont été la cible de ces critiques. Et parmi les rares chercheurs qui se sont intéressés aux chapitres 11-19 ou qui en ont fait mention en tant que section identifiable, aucun ne l'a envisagé comme un *pitṛkalpa*, un « rituel en l'honneur des Pitṛ » mettant l'accent sur la nature et le rôle des Pitṛ. Ils ont toujours vu dans ce fragment un *śrāddhakalpa*, un « rituel des *śrāddha* », c'est-à-dire un rituel concernant la célébration du culte dû aux Pitṛ, parce que, précisément, ils l'ont abordé de la même façon qu'ils abordaient les nombreux textes normatifs de *śrāddhakalpa*, c'est-à-dire en y cherchant des normes et des descriptions détaillées de rites qui puissent être comparées à celles que fournissent les autres *śrāddhakalpa*.

1. Travaux centrés sur les descriptions générales des *śrāddha*

Il existe en Inde une tradition de la littérature concernant les *śrāddha* étonnamment élaborée et un très grand nombre de textes nous sont connus depuis les travaux des chercheurs de la fin du siècle dernier, et en particulier ceux de l'école allemande. Dans trois ouvrages parus en 1888, 1893 et 1896, Caland ³⁷ a fait une systématisation de textes qui étaient peu ou pas connus en Occident. Il a d'abord dressé une classification des *śrāddha* accompagnée d'une description ; puis il a fait connaître les *śrāddhakalpa* selon les différentes écoles et, finalement, il a donné une description exhaustive de l'ensemble des rites funéraires. En faisant connaître un éventail considérable de textes de *śrāddhakalpa*, les études de Caland ont éclairé et supplanté les autres travaux faits jusque-là et qui se fondaient sur l'observation directe et les méthodes de l'anthropologie. C'est ainsi que Caland s'est imposé comme la référence en matière d'étude sur les *śrāddha* jusqu'à la publication en 1953, par Kane, du volume 4 de son *History of Dharmaśāstra*, publiée par le Bhandarkar Oriental Research Institute de Poona ³⁸.

37. Au chap. II, B, il sera à nouveau question des ouvrages mentionnés ici.

38. Cet ouvrage colossal en 5 tomes (distribués en 8 vol.) est paru entre 1930 et 1962.

Les traités sur le *dharma* (*dharmaśāstra*), tout comme les sections de traités portant sur les *śrāddha* (*śrāddhakalpa*), abondent dans la littérature sanskrite ; Kane a colligé toutes les sources et les données ayant trait aux *śrāddha* et aux questions relatives aux *śrāddha*, ce qui en fait la référence la plus exhaustive et la plus sûre à ce jour. Dans *India of Vedic Kalpasūtras* de 1959, Ram Gopal ³⁹ a également donné une description rapide des rites funéraires et des *śrāddha*. Mais dans la deuxième édition révisée et augmentée du volume 1 de son *History of Dharmaśāstra*, Kane lui reproche de s'être limité aux textes *gṛhyasūtra* (aphorismes sur les rites domestiques) et *dharmasūtra* (aphorismes sur le *dharma*) ⁴⁰.

Dans le sillage de Caland, les travaux se sont centrés sur les descriptions de rites, les normes à respecter, les particularités selon les catégories de textes : *saṃhitā* (recueils védiques), *brāhmaṇa* (recueils d'interprétation des pratiques rituelles), *kalpasūtra* (aphorismes sur le rituel), *śrautasūtra* (aphorismes traitant des rites solennels), *gṛhyasūtra* (aphorismes sur les rites domestiques), *dharmasūtra* (aphorismes sur le *dharma*), *pariśiṣṭa* (annexes des *sūtra*), *bhāṣya* (commentaires ou exégèse), *purāṇa* (récits « antiques »), *paddhati* (manuels de rituel), *śrāddhakalpa*, etc. Pour constituer ces synthèses, le *śrāddhakalpa* de Hemādri, signalé par Caland (1893, p. x-xi) comme étant d'un grand intérêt, semble avoir été un repère fort utile. Hemādri est un auteur prolifique qui a composé, entre 1260 et 1270, le *Caturvarga-cintāmaṇi*, un ouvrage encyclopédique qui comprend un *śrāddhakalpa* ⁴¹.

2. Le *Pitṛkalpa* par bribes et hors contexte

Dans les descriptions générales des *śrāddha*, il arrive parfois qu'on mentionne le HV. C'est le cas du travail de Daksinaranjan Shastri, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, publié à Calcutta en 1963. Ce volumineux ouvrage

39. « Funeral rites and *śrāddhas* », dans *India of Kalpasūtras*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983 (1959) 353-379.

40. « His work should have been entitled "Indian Life as depicted in *Gṛhya* and *Dharmasūtras*". As far as it goes it is a tolerable thesis, though rather prolix, dogmatic and over-disputatious. Having confined himself to the *Gṛhya* and *Dharmasūtras*, it should have been his business to discuss all points concerning at least the principal *Gṛhya* and *Dharmasūtras*. But he leaves important matters concerning several *sūtras* untouched. » (Vol. 1, 1, 2^e éd. revue et augmentée, 1968 : 11).

41. Voir KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. 1, 2 : 749-755. Le *Caturvarga-cintāmaṇi* a été publié à Calcutta, dans *Bibliotheca Indica*, en 6 vol., de 1873 à 1911.

est fort documenté, mais l'auteur n'est pas habile à organiser son matériel, ce qui donne une impression de recouvrements, de juxtapositions ou de ruptures, enfin d'une méthode peu rigoureuse qu'un système de référence imprécis vient encore accabler. Dans cet ouvrage, qui reste quand même utile, Shastri mentionne le HV — peu souvent, il est vrai, — pour dégager des écarts sur des points mineurs avec des passages parallèles de différents *purāṇa* ou pour signaler quelque particularité ⁴².

Que les études aient trouvé si peu à dire du PK est révélateur de ce qu'on y a cherché, de la méthode avec laquelle on l'a abordé, celle-là même qui a guidé les travaux sur les *śrāddhakalpa*. On a, pour ainsi dire, dénaturé ce fragment du HV, on s'en est servi pour en retirer des éléments ou des normes pouvant confirmer certaines constatations. On a isolé certaines bribes du texte — les seules qu'on a jugées dignes d'intérêt en fonction des attentes —, on les a scrutées hors contexte. On n'a jamais analysé l'ensemble du fragment, attendu qu'il était hétéroclite et confus. Le *Pitṛkalpa* a été victime des excès de la méthode comparative.

3. L'étude comparative de J. D. L. de Vries

Et c'est dans cette voie qu'a été conduite la seule étude existante sur le PK. Il s'agit d'une thèse de doctorat de J. D. L. de Vries (qui a étudié le sanskrit auprès de Caland), thèse dirigée par W. Kirfel et dont une partie a été publiée en 1928 sous le titre de *Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purāṇen*. Le travail de De Vries se situe dans la lignée des travaux sur les *purāṇa* ; les pionniers ont été Wilson (à Londres), qui, en 1840, a donné une traduction du *Viṣṇu-Purāṇa* basée sur sept manuscrits, précise De Vries, et Eugène Burnouf qui, de 1840 à 1847, a publié à Paris les trois premiers volumes de la traduction du *Bhāgavata-Purāṇa*. De Vries signale que Wilson avait remarqué les analogies ou les correspondances entre les *purāṇa*, de même que les marques caractéristiques de ce genre de texte et il avait émis l'opinion que ces segments pouvaient provenir d'une source commune, idée qui a été reprise par des historiens de la littérature sanskrite tels Macdonell et Winternitz ⁴³. Selon De Vries, l'Anglo-indien F. E. Pargiter, à la suite de deux ouvrages publiés en 1913 et 1922, a fait considérablement avancer la recherche en commençant à établir, en 1926, des correspondances entre différents *purāṇa*,

42. Ex. : 279, 296-297.

43. Arthur A. MACDONELL, *A History of Sanskrit Literature* : 252 ; Maurice WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, vol. 1 : 499.

posant ainsi les bases d'une critique scientifique des textes (*Textkritik*). De même, les travaux de H. Losch (1927), dit encore De Vries, démontrent qu'au fil du temps, les *purāṇa* se sont allongés, qu'ils ont subi, comme l'avait pressenti Burnouf, non pas une évolution, mais des additions. En 1927 également, Kirfel publie sa volumineuse étude comparative portant sur les cinq marques caractéristiques des *purāṇa* (*Das Purāṇa-Pañcalakṣaṇa*) dans laquelle il arrive à démontrer que le *Brahmāṇḍa-Purāṇa* et le *Vāyu-Purāṇa* constituent deux recensions différentes du même texte.

De Vries entend confirmer les résultats de Kirfel en comparant différentes sections de *śrāddhakalpa*, incluses dans cinq *purāṇa*, et ce qu'il appelle le *śrāddhakalpa* du HV. Partant du postulat que les *purāṇa* ont subi des additions, De Vries fait l'hypothèse que tous ces segments de *śrāddhakalpa* sont issus d'une source commune que la méthode comparative développée par Kirfel lui permettrait de reconstituer. L'établissement de tableaux parallèles l'amène à dégager des concordances avec la source commune de même que des écarts. Il prétend que sa méthode scientifique lui permet de corriger les variantes défectueuses et de replacer certains passages à leur véritable place. Mais l'interprétation globale du texte lui échappe complètement ; en fait, il ne s'en soucie guère. Là n'est pas son propos ⁴⁴. Le travail de De Vries comportait certes quelque chose d'excessif ; plutôt que le texte en soi, il faisait valoir davantage une méthode de travail, une hypothèse qui pouvait s'avérer fragile. L'enthousiasme suscité à l'époque par la méthode comparative lui a complètement fait perdre de vue que la section du HV qu'il retenait pouvait contenir sa signification propre. Il semble bien que De Vries soit très vite tombé dans l'oubli ⁴⁵.

C'est ce même principe de reconstitution d'un texte primitif, en épurant les différentes versions des ajouts et interpolations dont elles ont été alourdies avec le temps, qui a présidé à l'élaboration de l'édition critique de Poona, ce qui lui a valu — et lui vaut toujours — maintes critiques. À titre d'exemple, mentionnons que dans la section du *Pitṛkalpa*, l'éditeur Vaidya inclut un tableau comparatif concernant quatre versions des existences des sept brahmanes, récit qui occupe une bonne partie du texte ; il met en parallèle ⁴⁶ la version de l'édition critique, celle de la Vulgate, la version *jaina* (*Uttarādhyana* xiii) et le *Jātaka* n° 498. Mais il n'en tire rien de concluant.

44. Il sera à nouveau question de cette étude au début du chap. III.

45. Je n'ai encore trouvé nulle part la moindre allusion à son travail.

46. Vol. 1 : 791.

4. L'étude de Sureshcandra concernant les Pitṛ

Nous possédons donc de bonnes descriptions des rituels des *śrāddha* ; cependant les fonctions de ces rites n'ont jamais fait l'objet d'études approfondies. Tout l'intérêt s'est concentré sur le détail et les aspects techniques des rites, et les destinataires de ces mêmes rites ont été relégués dans l'ombre. Qui sont-ils ces Pitṛ à qui il faut faire des offrandes ? Où se trouvent-ils ? Comment les offrandes de nourriture peuvent-elles les atteindre ? Ne sont-ils que de simples bénéficiaires des attentions de leurs descendants ? Sont-ils devenus des divinités ? Quel est leur rôle ? De quel secours peuvent-ils être pour les vivants ? Toute cette facette du problème a été négligée. Et c'est pourtant sur ces interrogations que s'ouvre le *Pitṛkalpa*.

Il semble bien qu'il n'existe qu'une étude, bien que timide, consacrée aux destinataires des *śrāddha*, les Pitṛ : c'est celle de Sureshcandra, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa* (1940)⁴⁷. Ce court travail dirigé par Louis Renou offre une compilation des éléments pertinents puisés dans les différents *purāṇa* de même que dans le HV, démarche nécessaire à une étude plus poussée. Cette compilation n'est pas livrée en vrac ; elle est organisée de façon à fournir de bonnes informations : caractères généraux des Pitṛ dans le Veda et dans les *purāṇa*, classification des Pitṛ, importance et nature de l'hommage qui leur est rendu par les *śrāddha*, la *svadhā*, qui est à la fois nourriture des Pitṛ et exclamation accompagnant l'offrande, rapport des Pitṛ avec les divinités en général, avec Agni et Yama, en particulier, le monde des Pitṛ (*pitṛloka*) et la voie des Pitṛ (*pitṛyāna*). Dans l'avant-propos, Sureshcandra écrit qu'il s'est limité à inventorier et regrouper les données, « données rarement explicites, souvent confuses, parfois contradictoires, mais dont l'ensemble permet, me semble-t-il, de nous faire une idée assez précise de la façon dont les *Purāṇa* conçoivent l'au-delà et les destinées des humains à la fin de chacune de leurs existences terrestres. » Sureshcandra relève des concordances et des divergences mais ne cherche jamais à faire valoir le texte le plus authentique ou qui a subi le moins d'ajouts. Il s'agit là d'un bon outil, car l'étude du sujet n'a pas encore été poussée plus avant.

47. Babu SURESHCANDRA, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa*, thèse présentée pour le doctorat d'université, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940.

5. De la notion de savoir-faire rituel à la notion de savoir

Que les traités de *dharma* (*dharmaśāstra*) et les *śrāddhakalpa* aient été si nombreux et si importants dans la culture indienne n'a rien d'étonnant dans une tradition tout entière centrée sur le sacrifice et les valeurs rituelles. Le *śrāddhakalpa* met précisément l'accent sur ces valeurs rituelles, sur la bonne manière d'agir. On peut traduire ce composé déterminatif (*tatpuruṣa*) qu'est le mot *śrāddhakalpa* par « rituel concernant le culte des Pitṛ », le mot *kalpa* ayant les sens de « manière d'agir, agencement, ordonnance » (de *kṛp*, « être approprié, convenir »), et le mot *śrāddha* désignant le culte par lequel les vivants doivent nourrir leurs ancêtres par l'intermédiaire de brahmanes invités. Tout s'enracine autour de l'action (*karman*, de *kṛ*, « faire »), plus exactement de l'action bien faite (*sukṛta*), c'est-à-dire faite selon les prescriptions, et des mérites revenant à celui qui a bien accompli les rites, le *sukṛtin*, celui qui possède le savoir-faire rituel, qui accomplit correctement les rites. Et tout cela se trouve bien établi dans le *Pitṛkalpa* du HV ⁴⁸.

Quoique le PK confirme cette vision traditionnelle, par une sorte d'osmose ou plutôt d'ambiguïté typique à la tradition indienne, il arrive à la dépasser, mais sans la nier, à aller au-delà, mais sans vraiment la supplanter. En effet, l'attention ne porte plus uniquement sur le savoir-faire, sur les détails techniques dans l'exécution des différents éléments du rituel, sur le *śrāddha* lui-même, en un mot sur le rite en soi, mais elle est déplacée vers les destinataires de ces rites post-funéraires, les Pitṛ eux-mêmes. Ce sont beaucoup moins les prescriptions et les descriptions techniques qui se trouvent au cœur des préoccupations que la signification de ces actions pour le développement de la personne humaine, leur fonction, ainsi que le rôle des Pitṛ dans tout ce processus. Voilà pourquoi on ne peut parler de *śrāddhakalpa*, mais bien de *pitṛkalpa*, le mot *kalpa* revêtant cette fois un sens atténué, une valeur sémantique qui le rapproche de *nyāya*, « modèle, système » ou « la bonne manière » et qui permet de traduire, peut-être, en regard de ce qu'on trouve dans le texte, « au sujet des Pitṛ », ces Pitṛ qui, en retour de l'hommage reçu, comblent leurs descendants vivants. Plus qu'un déplacement du point de vue, il y a là un véritable renversement. Pour passer, en effet, de la notion de *śrāddhakalpa* à celle de *pitṛkalpa*, il faut opérer une inversion du regard ; le mouvement n'est plus dirigé uniquement vers les Pitṛ, mais il entraîne, avec une amplification qui ne connaît plus de limite, un mouvement inverse de bienveillance des Pitṛ envers les vivants. Le savoir supplée donc au savoir-faire rituel, il le dépasse. Il se pourrait même que, dans cette partie du HV, réside une des originalités du texte ; en effet, le rôle qu'on attribue aux Pitṛ, destinataires des *śrāddha*, dans l'œuvre du salut de l'homme, y

48. Voir l'index-glossaire.

prend une dimension toute nouvelle que la présente thèse essaiera de mettre en valeur. Aucune des recherches faites jusqu'ici n'a abordé la question sous cet angle.

6. La notion de *pitṛkalpa* inscrite dans le résumé de Kṣemendra

Il faut pourtant signaler, à la lumière des informations fournies par l'édition critique, qu'il se trouve, pour chacun des chapitres 11-19 formant le fragment appelé ici *Pitṛkalpa*, des manuscrits dont le colophon donne précisément le sous-titre *Pitṛkalpa*. Ce détail n'avait pas échappé à Langlois, le premier traducteur en langue occidentale, qui écrit : « Les chapitres que nous allons traduire portent le titre général de *Pitri-calpa*. »⁴⁹ Si, dans son édition critique, Vaidya coiffe ce même fragment du sous-titre de *Pitṛkalpa*, c'est sans doute qu'il ne saurait faire fi de la tradition textuelle, pas plus, d'ailleurs, qu'il ne peut ignorer ce passage, comme il aurait aimé le faire, parce que justement il le retrouve dans tous les manuscrits qui lui servent de repères. Mais il y a plus encore : ce faisant, Vaidya se conforme aussi au résumé de Kṣemendra qui inclut bel et bien cette section du HV, qui porte le sous-titre de *Pitṛkalpa*.

Dans son introduction, Vaidya écrit en effet que la *Bhāratamañjarī*, l'épitomé que Kṣemendra⁵⁰ a rédigé vers 1046, lui a servi de phare pour retracer la forme la plus ancienne du texte. Or Kṣemendra, qui consacre 76 versets à rendre compte de cette section précise du HV, inclut le mot même *pitṛkalpa* au début de son résumé (v. 106) :

*prṣṭaḥ śrāddhaprasaṅgena pitṛkalpaṃ mahībhūjā /
muniḥ prāhāvadadbhīṣmaḥ praśnānte yadyudhiṣṭhiram //*

« Interrogé par le roi au sujet du *pitṛkalpa*, à l'occasion d'un *śrāddha*, le *muni* a rapporté ce que Bhīṣma avait dit à Yudhiṣṭhira en réponse à ses questions. » Voilà un texte-témoin qui, semble-t-il, n'a pas été très connu, et qui jette un éclairage sur l'attitude plus traditionnelle face à ce fragment.

49. P. 75, note 4.

50. *The Bhāratamañjarī of Kṣemendra*, edited by Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Śivadatta and Kāśināth Pāṇḍurang Parab, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, 851 p.

C. Originalité de cette thèse

À la lumière des éléments fournis par cette revue de la recherche, il ressort que même si le titre *pitṛkalpa* apparaissait au colophon dans plusieurs manuscrits, le fragment formé par les chapitres 11-19 du HV a toujours été considéré comme un *śrāddhakalpa*. Les rares chercheurs qui ont abordé ce texte l'ont toujours fait avec une approche exclusive qui n'a présenté que deux facettes : on y a, d'une part, cherché des normes et des descriptions de rites qu'on a voulu comparer avec celles des nombreux autres *śrāddhakalpa* et, d'autre part, on l'a soumis à la comparaison avec les parallèles purāṇiques, méthode qui a surtout servi l'hypothèse de la détérioration, par ajouts, interpolations et digressions, d'une source primitive plus pure qu'il faudrait reconstituer. Le texte a donc été utilisé à des fins tout étrangères à sa valeur intrinsèque, il a été morcelé et seules quelques bribes ont retenu l'attention. Une proportion importante du fragment n'a, en effet, jamais fait l'objet d'étude, car on n'y a vu qu'un amas de digressions, de parcelles de légendes éparses et de considérations de toute sorte. On a vite conclu à la faible valeur du texte et, par conséquent, au peu d'intérêt qu'il pouvait représenter pour les chercheurs. Ce qui fait qu'il n'est toujours pas connu ou qu'il reste méconnu. Il se pourrait bien que la nature même des méthodes utilisées ait contribué à jeter le discrédit sur le texte, en le faisant apparaître comme encombré et désorganisé.

Faire le pari de retrouver le sens de ce texte — ou, à tout le moins, de lui en trouver un —, c'est donc s'engager à contre-courant, c'est s'exposer au risque de l'aventure dans une approche toute différente, avec l'espoir qu'elle pourra s'avérer plus fructueuse. D'emblée, cette thèse opère un renversement au plan méthodologique : il n'est guère question de cerner un noyau primitif ou plus authentique, le point de vue ne réside plus dans la description et la perspective se situe à l'opposé de celle de De Vries. J'aborde le PK avec une approche globale du texte saisi comme unité autonome, en mettant d'avant l'hypothèse qu'il constitue un tout cohérent et signifiant qui mérite d'être étudié pour lui-même. Et pour faire transparaître cette cohérence, j'opte résolument pour la méthode de l'analyse littéraire, de la lecture pas à pas du texte. Accepter le texte tel qu'il se présente, c'est supposer qu'il a été voulu ainsi, qu'il a eu un auteur, que cet auteur avait un dessein en l'écrivant, que le texte servait une fin et qu'il n'est pas qu'une simple compilation d'éléments hétéroclites. C'est admettre que ce texte pouvait être cohérent pour les gens à qui il s'adressait, que ces gens avaient les connaissances ou les éléments d'information pour en saisir la portée, et qu'il avait germé dans une culture ou une tradition. Voilà

pourquoi les contextes narratif, mythologique et rituel du *Pitrkalpa* seront cernés dans le chapitre suivant. Cette approche littéraire qui se dissocie de l'ensemble des recherches précédentes est principalement influencée par les travaux sur le MBh que poursuit Madeleine Biardeau depuis une vingtaine d'années.

En isolant une section dite *Pitrkalpa* à l'intérieur du HV, je fais peut-être encore le jeu du morcellement, comme l'a fait d'ailleurs André Couture en détachant la longue section portant sur l'enfance de Kṛṣṇa. Le découpage plus large de ces deux portions semble néanmoins beaucoup moins arbitraire ; il a d'ailleurs été envisagé dans les recherches précédentes. Mais une recherche portant sur la signification de ces deux fragments à l'intérieur de l'ensemble du HV reste à faire, de même que la traduction des portions restantes et l'étude d'ensemble du HV.

CHAPITRE II

Contextes narratif et rituel du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*

A. Le *Mahābhārata* : contexte narratif et mythologique du *Pitṛkalpa*

À nos yeux, l'immense poème, qui déroule avec une majesté raffinée le cours d'un fleuve aux richesses inépuisables, défie toute analyse, structurale, thématique, historique ou psychologique. Des portes s'ouvrent sans cesse, qui conduisent à d'autres portes. Impossible de tenir le *Mahābhārata* dans le creux de la main. Des ramifications multiples, parfois contradictoires en apparence, se succèdent et s'enchevêtrent sans que jamais se perde l'action principale, qui est une menace : nous vivons le temps de la destruction. Tout l'indique avec force. Cette destruction, peut-on l'éviter ?

Jean-Claude Carrière ¹

L'analyse du texte du PK a permis de mettre à jour un processus rédactionnel identique à celui du MBh. Avant d'être un texte écrit apparenté à l'épopée, un *kāvya* ou un *mahākāvya*, et destiné à être lu, le MBh avait d'abord été un *itihāsa*, un récit légendaire transmis oralement à des auditeurs qui écoutaient attentivement. D'un narrateur à l'autre,

1. Jean-Claude CARRIÈRE, *Le Mahābhārata*, Paris, Pierre Belfond, 1989, présentation, p. 11. Dans ce « roman », qui est le prolongement de la pièce *Le Mahābhārata*, créée en 1985 au festival d'Avignon, Carrière ne retient que la trame essentielle des aventures des héros mythiques. Sa compréhension de l'articulation du texte-fleuve jointe à une plume alerte recréent l'ambiance du grand récit avec, ici et là, de petites touches résolument modernes. Sa phrase brève, souple et efficace insuffle au récit la vivacité et la chaleur vibrante de l'art du conteur ancien.

génération après génération, le « récit de merveilles » a subi des amplifications du fait que la nature de la transmission orale réside, comme le fait remarquer Mehta ², dans un tête à tête : le récit est raconté par quelqu'un en un temps et en un lieu donnés où à la fois le narrateur et l'auditeur se trouvent dans un rapport « engagé » avec l'histoire racontée ³. Dans le cas du MBh, cela a pris la forme d'un enseignement transmis par un maître (*guru*) qui répond aux questions d'un disciple (*śiṣya*) qui l'interroge, un enseignement qui magnifie le passé dans lequel se trouve la clé du présent. Ce qui, dans le texte écrit, a donné lieu à des emboîtements de récits les uns à l'intérieur des autres ; le sanskrit ne connaissant pas le style indirect, l'auteur du texte fait chaque fois intervenir directement le personnage concerné, abolissant pour ainsi dire toutes les distances de générations. C'est un texte destiné, non pas à être lu, mais à être proclamé par un récitant devant des auditeurs attentifs à ces histoires et désireux de retirer les mérites rattachés à une telle audition, mérites que le texte lui-même n'hésite pas à exalter.

1. La technique du récit-cadre et des emboîtements de récits

Le lecteur qui aborde le MBh est immédiatement confronté à un processus rédactionnel étourdissant où il se sent emporté et englouti dans une course affolante à travers les dédales tortueux d'un labyrinthe. L'enchevêtrement compliqué des innombrables épisodes relatés répond en fait à une technique narrative raffinée, minutieusement organisée, d'une virtuosité qui relève de l'art. Cette technique consiste à emboîter les uns dans les autres des récits à l'intérieur d'un grand récit-cadre lui-même dédoublé. Les deux éléments en sont donc le récit-cadre et les emboîtements de récits. Minkowski, qui étudie cette structure ⁴, utilise les termes « frame story » et « embedding » et Madeleine Biarreau emploie « récit-cadre » et « enchâssement ». Pour ma part, j'utiliserai « récit-cadre » et « emboîtement », ce dernier terme m'apparaissant refléter la technique déployée davantage

2. J. L. MEHTA, « Dvaipāyana, poet of being and becoming », dans R. N. DANDEKAR, éd., *The Mahābhārata Revisited. Papers presented at the International Seminar on the Mahābhārata organized by the Sahitya Akademi at New Delhi on February 17-20, 1987*, Delhi, 1990 : 101-111.

3. « The teller and the auditor are in an *engagé* relationship with the story told », *Ibid.* : 101.

4. C. Z. MINKOWSKI, « Janamejaya's *sattra* and ritual structure », *Journal of the American Oriental Society* 109,3 (1989) 401-420. J'ai pris connaissance de cet article après que le travail sur le contexte narratif et l'analyse du PK eurent déjà été faits. Dans la délimitation du récit-cadre à la section 2 de ce chapitre, il y a forcément concordance avec le début de l'article où Minkowski fait le même exercice, l'objectif consistant à examiner le début et la fin du MBh, c'est-à-dire la mise en place de la narration et son terme.

que ne le fait le mot « enchâssement ». L'enchâssement rend bien l'idée de fixation dans un encadrement, mais il faudrait ajouter que le récit enchâssé va servir, à son tour, d'encadrement pour un autre récit qui y sera, lui aussi, enchâssé. Et c'est précisément cette particularité qui me fait préférer le terme « emboîtement », terme qui me semble rendre plus spontanément l'idée de récits imbriqués les uns à l'intérieur des autres, le récit inséré devenant à son tour récit enfermant, tout comme ces tables gigognes qui prennent place les unes dans les autres, ou ces boîtes gigognes ou encore, ces poupées russes.

Ce processus rédactionnel retient peu l'attention de M. Biardeau qui s'intéresse surtout au récit central de la guerre qui oppose les Pāṇḍava et les Kaurava. À tout le moins, dans l'introduction à la traduction d'extraits de MBh⁵, elle avoue en « gommer les traces » pour faciliter la compréhension des passages retenus, ce qui, dans ce genre de publication en extraits, s'avère pertinent. Elle écrit donc : « On partira de lui [le récit-cadre dans lequel est enfermé le récit] pour ne plus y revenir et en gommer les traces même dans la traduction : cela est essentiel à sa lisibilité car les enchâssements dans des récits de récits ne sont pas ce qui passe le mieux en français, surtout lorsque le récit-cadre est lui-même à deux étages. »

Minkowski, pour sa part, défend la thèse que le processus des emboîtements et du récit-cadre est calqué sur la structure des rituels védiques où les rites sont imbriqués les uns dans les autres. Il s'appuie sur une étude de Witzel⁶ qui fait état de correspondances entre le rituel *śrauta* et la prose narrative, en particulier celle des *brāhmaṇa*. Mais à la différence de Witzel qui explore la littérature védique tardive, Minkowski examine la littérature épique pour remonter au rituel védique. Il se penche en particulier sur la structure du sacrifice de serpents (*sarpasattra*) de Janamejaya et sur la grande session sacrificielle (*sattra*) d'une durée de douze ans que célèbre Śaunaka dans la forêt de Naimiṣa, sessions rituelles qui fournissent les deux niveaux de narration du récit-cadre du MBh. Les interminables *sattra* comprenant une multitude de rites auraient inspiré la technique du récit-cadre qui est, écrit Minkowski, « une histoire à propos de la narration d'une autre histoire »⁷.

5. Introduction à la traduction de Jean-Michel Péterfalvi, *Le Mahābhārata*, GF Flammarion, vol. 1, 1985 : 31.

6. Michael WITZEL, « On the origin of the literary device of the "frame story" in Old Indian literature », dans Harry FALK, éd., *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*, Fribourg, 1987 : 380-414.

7. « An epic frame story is more than embedded ; it is a story about the telling of another story. », MINKOWSKI, *Ibid.* : 402.

La connaissance de ce processus rédactionnel est indispensable à la compréhension du PK ; la technique qui a cours dans l'interminable texte-fleuve qu'est le MBh se trouve reproduite dans le PK, ce fragment du HV devenant alors, au plan narratif, un modèle réduit ou une miniature fidèle du géant MBh. Si l'on aborde le *Pitṛkalpa* en faisant fi de cette technique de construction du texte, si on la « gomme », le texte perd son sens et on n'y retrouve que désordre. La technique du récit-cadre et des emboîtements de récits relève de l'esthétique littéraire.

2. Le grand récit-cadre du *Mahābhārata*

Ainsi qu'il vient d'être mentionné, le grand récit-cadre du MBh comporte deux niveaux de narration, les deux plus récents en termes de temps de narration. La première proclamation, la plus ancienne des deux, est faite par le brahmane Vaiśampāyana, un disciple de l'auteur Vyāsa — appelé aussi Kṛṣṇa Dvaipāyana —, à l'occasion d'un grand sacrifice royal, le sacrifice de serpents (*sarpasattra*) offert par le roi Janamejaya pour obtenir l'élimination des serpents, ainsi que nous l'apprend MBh I, 1, 8-9 :

*janamejayasya rājarṣeḥ sarpasatre mahātmanaḥ /
samīpe pārthivendrasya samyakpārikṣitasya ca //
kṛṣṇadvaipāyanaprotāḥ supuṇyā vividhāḥ kathāḥ /
kathitāścāpi vidhivadyā vaiśampāyanena vai //*

« À l'occasion du sacrifice de serpents du magnanime *rājarṣi* Janamejaya, le fils de Parikṣit, et en présence du roi, les multiples histoires au grand mérite [du *Mahābhārata*] proclamées par Kṛṣṇa Dvaipāyana ont été fidèlement racontées par Vaiśampāyana. » Janamejaya a entrepris ce sacrifice pour venger son père Parikṣit mort de la morsure du serpent Takṣaka ; ce Parikṣit était le petit-fils d'Arjuna (le troisième des Pāṇḍava) et l'unique héritier de la dynastie lunaire après la guerre des Bhārata.

C'est pendant les intervalles entre les rites du sacrifice que Janamejaya demande à Vaiśampāyana de lui raconter l'histoire de la grande guerre qui a opposé les Pāṇḍava et les Kaurava, et tout ce qui a suivi jusqu'à la mort de son père. MBh I, 1, 58 nous dit :

*sa sadasyaiḥ sahāsinaḥ śrāvayāmāsa bhāratam /
karmāntareṣu yajñasya codyamānaḥ punaḥ punaḥ //*

« Vaiśampāyana, assis avec les prêtres-assistants, a récité le [*Mahā-*]Bhārata pendant les intervalles du rituel du sacrifice ; et on le pressait sans cesse de poursuivre son récit. » Le roi Janamejaya entend ce long récit dans lequel sont intercalées d'innombrables histoires.

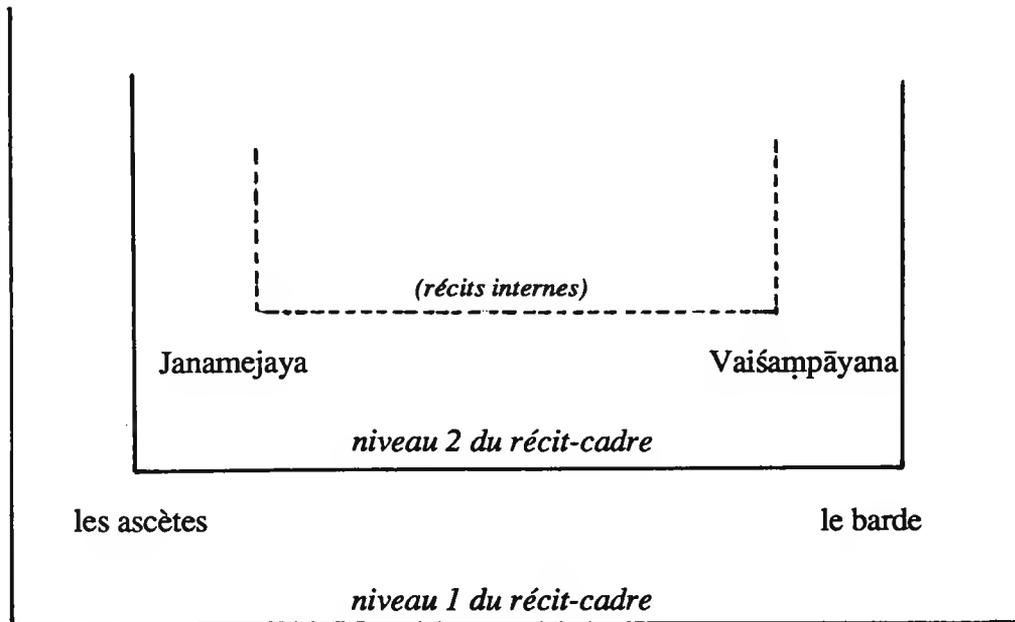
Avides d'en connaître toujours davantage, le roi et les autres auditeurs interrompent constamment le narrateur Vaiśampāyana pour l'interroger et le prier de poursuivre sa captivante narration. À la fin du *Svargārohaṇa-parvan*, le dernier livre de ce très long récit, ce niveau du récit-cadre se referme sur ces mots de Vaiśampāyana (MBh XVIII, 5, 25) :

*etatte sarvamākhyātam vistareṇa mahādyute /
kurūnām caritam kṛtsnam pāṇḍavānām ca bhārata //*

« Très glorieux, la geste entière des Kuru et des Pāṇḍava, tout cela t'a été rapporté en détail, ô Bhārata. » Comme la technique narrative nous invite à aborder le récit par sa fin, c'est-à-dire de façon inverse à la chronologie des récits, cette première proclamation constitue le deuxième niveau du récit-cadre, car elle sera reprise, plus tard, par un autre narrateur et devant un auditoire différent.

C'est ainsi qu'au premier niveau de narration du grand récit-cadre du MBh, le plus récent des deux, l'action se situe dans la forêt de Naimiṣa, à l'ermitage où se sont retirés des ascètes forestiers qui n'ont renoncé ni à leur épouse ni aux rites. Le premier verset du texte de l'édition critique nous apprend que le brahmane Śaunaka y célèbre une grande session sacrificielle qui doit durer douze ans. S'y présente le barde Ugraśravas, fils du brahmane Lomahaṛṣana, un grand connaisseur de légendes des temps anciens, les *purāṇa*. Ce barde, qui avait assisté au sacrifice de Janamejaya, va, à son tour, édifier l'assistance en répétant les histoires passionnantes qu'il a entendu raconter par Vaiśampāyana. En raison de l'absence, en sanskrit, de discours indirect, c'est donc Vaiśampāyana qui récite la plus grande partie du MBh, mais sa narration fait elle-même constamment intervenir de multiples voix, toujours dans le style direct. (Et dans la longue tranche de la fresque que constitue la description de la grande bataille, s'ajoute un troisième narrateur, Sañjaya, à qui l'auteur Vyāsa a donné le pouvoir d'être présent, invisible, partout à la fois, pour rapporter tout ce qui s'y vit.) De la même manière que le second niveau, ce premier niveau de narration du récit-cadre arrive à son terme lorsque le barde déclare à son auditoire qu'il leur a répété tout ce qu'il a appris de la bouche de Vaiśampāyana au sacrifice de serpents du roi Janamejaya (MBh XVIII, 5, 30). Puis le barde vante les fruits (*phalaśruti*) rattachés à l'audition ou à la proclamation des merveilleuses histoires du MBh. Les deux niveaux du récit-cadre se referment donc l'un après l'autre à la fin du dernier livre du MBh, selon le procédé bien connu de l'inclusion que l'on retrouvera dans le *Pitṛkalpa*.

Le récit-cadre à deux niveaux du MBh



3. Le début du *Mahābhārata* reflété dans le *Pitṛkalpa*

Le décor du récit-cadre étant campé, il importe de réunir en raccourci les principaux éléments-source de ces « récits de merveilles » qui sont nécessaires à la compréhension du *Pitṛkalpa* et qui sont issus du premier livre du MBh, l'*Ādi-parvan*, « le Livre des commencements ». Selon le MBh même, cette grande fresque aurait été composée par Kṛṣṇa Dvaipāyana, appelé aussi Vyāsa, qui l'aurait enseignée à ses disciples qui, à leur tour, l'auraient récitée de mémoire. MBh I, 56, 32 nous dit :

*tribhirvarṣaiḥ sadotthāyī kṛṣṇadvaipāyano muniḥ /
mahābhāratamākhyānaṃ kṛtavānidamuttamam //*

« Le *muni* Kṛṣṇa Dvaipāyana s'est employé activement pendant trois années à créer cette merveilleuse histoire appelée *Mahābhārata*. » Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa est le créateur du MBh et des groupes rivaux sur lesquels l'histoire est centrée ; plus encore, il est un participant actif à l'intérieur de l'histoire. Mehta ⁸ note qu'il fait une trentaine d'intrusions

8. MEHTA, *Ibid.* : 105-108.

dans son œuvre pour consoler, pacifier ou conseiller les personnages qu'il a lui-même créés. Dans l'étude qu'il consacre à l'auteur du MBh, Bruce M. Sullivan soutient que le texte épique n'attribue que cinq disciples brahmanes à Vyāsa, dont son propre fils Śuka et Vaiśampāyana⁹. MBh I, 1, 63 nous apprend qu'il a lui-même enseigné sa création d'abord à son fils Śuka (HV 13, 45 et 268* y font allusion), puis à ses quatre autres disciples :

*idaṃ dvaipāyanaḥ pūrvam putramadhyāpayacchukam /
tato' nyebhyo' nurūpebhyaḥ śiṣyebhyaḥ pradadau prabhuh //*

« Dvaipāyana l'a d'abord enseigné à son fils Śuka ; puis le seigneur l'a communiqué à ses autres disciples qualifiés. »

L'auteur mythique du MBh se retrouve, lui-même ou à travers sa « famille », dans les chapitres 11 et 13 du PK. Il est le fils du ṛṣi-brahmane Parāśara « le destructeur » (HV 13, 36) qui, un jour, a fait la rencontre de la très jeune Satyavatī, noire — elle est aussi appelée Kālī, « la noire » — mais belle, la fille adoptive d'un roi des pêcheurs (*dāseyī jātā satyavatī tadā*, HV 13, 40), alors qu'à l'aide de la barque de son père, elle agissait comme passeur, faisant traverser les passagers d'une rive à l'autre de la Yamunā¹⁰. Cette Satyavatī était née d'une mère-poisson (HV 13, 39-40 ; 259*-260*, 263*) et c'est un pêcheur qui l'avait trouvée dans un poisson pêché dans la Yamunā. C'est que, selon le mythe (MBh I, 57, 39-51), la semence de Vasu Uparicara, le roi des Cedi, était tombée dans la rivière Yamunā et avait été avalée par l'*apsaras* Adrikā qui, victime de la malédiction d'un brahmane, avait été transformée en poisson (HV 263*). Cette Adrikā-poisson avait donné naissance à des jumeaux qu'on avait portés au roi Vasu : Matsya (« le poisson », qui deviendra roi des Matsya) et Satyavatī, « la véridique ». À cause de sa forte odeur de poisson, — elle s'appelle également Matsyagandhā (« à l'odeur de poisson ») — Satyavatī avait été confiée à un roi des pêcheurs.

C'est en ces termes que, dans le MBh, Satyavatī relate à Bhīṣma sa rencontre avec le ṛṣi-brahmane Parāśara :

Mon père, voulant agir selon le *dharma*, possédait un bac.
Un jour que je m'y trouvais dans ma prime jeunesse, le
grand sage Parāśara, le meilleur des connaisseurs du
dharma, prit ce bac pour passer la rivière Yamunā. Pendant
la traversée il vint à moi et, troublé par le désir, se mit à

9. Bruce M. SULLIVAN, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata : a New Interpretation*, Brill, 1990 : 7-8 et 44. En p. 44, il écrit que les cinq disciples apparaissent comme groupe dans les passages suivants (entre autres) : I, 57, 74-75 ; XII, 314, 24 ; XII, 327, 15-16 ; XII, 337, 11.

10. La Yamunā est la rivière noire, celle des origines, rivière liée à la mort et à la transmigration.

m'adresser des mots tendres en essayant de me mettre en confiance. Il me révéla ses origines et je lui dis à mon tour que j'étais la fille d'un pêcheur. Je craignais qu'il ne me lançât une malédiction mais j'avais peur aussi de mon père. Pourtant, séduite par les faveurs extraordinaires qu'il était prêt à m'accorder, je ne pus repousser ses avances. Ayant ainsi convaincu la jeune fille que j'étais, il enveloppa le monde de ténèbres et là, sur le bateau, me réduisit en son pouvoir par son *tejas*. Auparavant, j'exhalais une forte et répugnante odeur de poisson. Le sage m'en débarrassa et m'accorda la senteur exquise (que j'ai encore maintenant). Puis il me dit :

— Si tu abandonnes mon enfant sur une île de cette rivière, tu redeviendras vierge comme avant.

Le fils de Parāśara devint un grand *yogin* et un grand *ṛṣi*. Ce fils que j'eus autrefois quand j'étais jeune fille est maintenant connu sous le nom de Dvaipāyana. C'est ce *ṛṣi* qui par ses austérités a diffusé les quatre *veda*, c'est pourquoi il est connu dans le monde sous le nom de Vyāsa. À cause de son teint sombre, il est appelé aussi Kṛṣṇa. Ce grand homme à la parole vraie, cet ascète aux passions apaisées dont tous les péchés ont été anéantis alla habiter avec son père dès sa naissance ¹¹.

Vyāsa est appelé Dvaipāyana, « l'insulaire », et, en raison de son teint sombre (comme sa mère), on l'appelle aussi Kṛṣṇa, « le foncé ». Parce qu'il a diffusé le Veda, il est connu sous le nom de Vyāsa, « le diffuseur » (MBh I, 57, 73). Et depuis cette aventure, Satyavati est aussi désignée sous les noms de Gandhavati, « la parfumée » (MBh I, 57, 67) ou Gandhakālī, « la noire à la bonne odeur » (MBh I, 90, 51 et HV 15, 39).

D'autre part, Gaṅgā ¹², la rivière personnifiée, est devenue par Śaṁtanu, un roi de la dynastie lunaire, la mère de Bhīṣma, ce Bhīṣma qui est l'incarnation du dieu Vasu Dyaus, « le ciel ». Dans HV 43, 17-48, Brahmā raconte que l'Océan, en compagnie de son épouse Gaṅgā, l'a offensé en l'arrosant de ses vagues impétueuses. Prié par Brahmā de s'apaiser, l'Océan prit l'aspect d'un roi. Brahmā le condamna à devenir le roi Śaṁtanu, à protéger la terre et à accroître la famille des Bhārata. Mais il dut d'abord s'unir à Gaṅgā pour donner

11. Traduction de Jean-Michel Péterfalvi, *Le Mahābhārata*, GF Flammarion, vol. 1, 1985 : 69-70, ce qui correspond à MBh I, 99, 6-14. Vaiśampāyana raconte également ces faits (MBh I, 57, 55-73).

12. Par opposition à la Yamunā, la Gaṅgā est la rivière blanche, la rivière du salut, de la délivrance, celle qui permet d'échapper au tourbillon des renaissances.

naissance aux huit Vasu divins dont les sept premiers vinrent au monde pour être tués, si bien qu'il ne resta que Bhīṣma. Ce que répète HV 44, 3. Selon le MBh, ces Vasu avaient été maudits par Vasiṣṭha et condamnés à naître sur terre. Ils avaient conclu un pacte avec Gaṅgā : elle serait leur mère, mais les « délivrerait » dès leur naissance en les noyant (dans le Gange). — C'est d'ailleurs ce mythe qui fonde le rôle libérateur de la Gaṅgā. — Et il avait alors été convenu que le huitième, qui avait commis une faute plus grave, vivrait mais n'aurait pas de descendance. Gaṅgā avait exigé de son époux Śaṃtanu qu'il ne lui pose pas de questions. Ce n'est qu'à la naissance du huitième fils qu'il rompt la consigne et exige des explications. Gaṅgā les lui fournit avant de le quitter, sa mission étant accomplie.

On donne parfois à ce Bhīṣma, le huitième fils (mais seul survivant), l'épithète Gāṅgeya, « fils de Gaṅgā » (HV 13, 2 ; 19, 30). Sa mère Gaṅgā l'a gardé pendant toute son enfance et, avant de disparaître, elle l'a ramené à Śaṃtanu, lui disant :

Voici, ô roi, le huitième fils que tu as eu jadis de moi. Ô tigre parmi les hommes, il est devenu un expert incomparable en toutes les armes. Prends ce fils que j'ai élevé ; prends-le et conduis-le à ta demeure, seigneur ! Ce jeune homme plein de vigueur a appris de Vasiṣṭha les *veda* avec leurs sciences auxiliaires. Habile à manier les armes, excellent archer, pareil au roi des dieux dans le combat, il est estimé des dieux comme des démons. Toute la science qu'Uśanas possède, lui aussi la possède entièrement. Et de même se trouve en lui toute la science du fils d'Anḡiras à qui dieux et démons rendent hommage. Et ton noble fils au bras puissant est aussi le dépositaire de la science des armes, avec toutes ses divisions et ses subdivisions, que possède le vaillant Rāma fils de Jamadagni, ce ṛṣi que ses ennemis ne peuvent approcher. Ramène chez toi ce héros, ô héros, ce grand expert dans le *dharma* des rois. C'est ton propre fils que je te remets ¹³.

Lorsque le roi Śaṃtanu reprend le huitième des fils qu'il a eus de Gaṅgā, il s'empresse de le faire consacrer prince héritier.

Puis un jour Śaṃtanu aperçoit l'odorante Satyavati et en tombe éperdument amoureux. Mais le père de la jeune fille ne consent à la lui donner en mariage qu'à la condition expresse que le fils qui naîtra d'elle soit sacré roi. Désireux de satisfaire son père brûlant d'amour, Bhīṣma renonce, quatre ans après son retour, à la royauté, au mariage et à

13. *Le Mahābhārata*, traduction de Péterfalvi, vol. 1 : 55.

une descendance. Satyavati épouse donc le roi Śaṁtanu, le père de Bhīṣma, et lui donne deux fils *kṣatriya*, Vicitravīrya et Citrāṅgada (HV 13, 37) — qui, par leur mère, sont demi-frères de Vyāsa et, par leur père, demi-frères de Bhīṣma. Ses deux fils étant morts sans descendance, Satyavati rappelle à Bhīṣma son devoir de procurer une descendance aux deux veuves de Vicitravīrya¹⁴ ; mais il ne peut revenir sur la promesse qu’il avait faite. Satyavati s’adresse alors au grand ascète qu’elle avait jadis mis au monde ; pour sauver le *dharma*, celui-ci engendre les trois princes de la dynastie Bhārata, dont Dhṛtarāṣṭra, le père des cent Kaurava, et Pāṇḍu, le père des cinq Pāṇḍava. Si Vyāsa est le géniteur — un géniteur « dharmique » —, c’est Bhīṣma qui se substitue à lui dans le rôle de « père »¹⁵. Quant à la longévité de Bhīṣma, HV 11, 25-26 rappelle l’explication donnée dans le MBh.

Cette mise en place du début du MBh (*Ādi-parvan*) fait intervenir les deux grandes rivières mythiques de la tradition hindoue. Le PK dit même que l’*apsaras* Adrikā, la mère de Satyavati, était devenue poisson au confluent (*saṁgame*) de la Gaṅgā et de la Yamunā (HV 263*). Ces deux rivières confluent à Prayāga (l’actuelle Allāhābād), et la tradition y ajoute la rencontre d’une troisième rivière, la Sarasvati mythique, souterraine et invisible, connue dès le RV pour ses bienfaits. Dans le MBh, c’est Śaṁtanu qui assume le rôle de jonction des deux rivières, comme époux de Gaṅgā, puis époux de Satyavati, née dans les eaux de la Yamunā. À travers leurs contrastes, la mythologie se plaît à mettre en valeur la complémentarité de ces deux rivières. Gaṅgā (le fleuve Gange) est la mère de Bhīṣma. Yamunā, le principal affluent de la Gaṅgā et rivière non personnifiée dans la mythologie, est la soeur de Yama, le roi des morts ; elle est aussi le lieu de naissance du ṛṣi-brahmane Vyāsa (HV 13, 36), auteur du MBh et diffuseur des Veda. Comme son père Vivasvant, le soleil « rayonnant »¹⁶, et comme son frère Yama, Yamunā est liée à la mort et à la transmigration. Elle est la rivière sombre, celle des origines, tandis que la Gaṅgā est la rivière blanche, celle du salut, de la libération. Dans l’iconographie, Yamunā a pour monture une tortue, symbole du temps qui passe ; Gaṅgā est montée sur un *makara*, un crocodile mythique qui avale les mondes et qui symbolise le temps du salut. La Yamunā

14. M. BIARDEAU écrit qu’elle agit encore une fois comme « passeur », comme lorsqu’elle avait fait traverser la Yamunā à Parāśara (« Études de mythologie hindoue IV : *Bhakti* et *avatāra* », *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 63, 1976 : 220).

15. À ce sujet, voir Bruce M. SULLIVAN (« The epic’s two grandfathers, Bhīṣma and Vyāsa », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, Brill, 1991 : 204-211) qui présente les deux patriarches de la famille épique des Bhārata comme deux figures complémentaires : l’un, brahmane ascète quoique père et l’autre, *kṣatriya* ascète fidèle au célibat, qui prend à sa charge les fils et les nombreux petits-fils de Vyāsa. Également M. BIARDEAU, « Études de mythologie hindoue IV » : 220.

16. Voir HV 11, 1 note.

conduit au séjour des morts ; la Gaṅgā est la rivière de la délivrance, celle qui permet d'échapper au tourbillon des renaissances ¹⁷.

La symbolique de la « traversée vers l'autre rive » revient fréquemment dans le sillage du salut, de la délivrance des renaissances. Ainsi en HV 11, 15, lorsqu'il est dit que les Pitṛ peuvent aussi procurer la libération, ce n'est pas le mot *mokṣa* qui apparaît, mais bien le mot *tāraṇa*, dont le sens est « qui fait traverser, aide à passer » (de la racine *tṛ-*, « traverser, atteindre son but »). Le texte entend, par là, que le rituel du *śrāddha* peut procurer la libération, qu'il peut faire traverser vers l'autre rive, la rive du salut. La jeune Satyavati sur sa barque, et qui fait traverser la Yamunā, est une image du salut dans un monde de la transmigration.

Quant à Vyāsa, l'auteur mythique du MBh, dans son étude récente, Bruce M. Sullivan ¹⁸ reconnaît en lui un *ṛtvij* (officiant du culte), un *tapasvin* (« qui s'adonne à l'ascèse »), un *yogin*, un *guru* (« maître spirituel ») et un *ṛṣi* (« voyant »). Il est un *ṛtvij* qui intervient dans plusieurs rituels védiques (*rājasūya*, *aśvamedha* et autres sacrifices) pour les Pāṇḍava. Il est un *tapasvin* né pour l'ascèse : n'est-il pas devenu ascète le jour même de sa naissance (MBh I, 54, 3-4 ; I, 57, 69) ? Ce sont ses pratiques ascétiques qui le rendent omniscient. Sullivan fait aussi remarquer que ses apparitions et disparitions subites dans l'épopée, souvent pour intervenir dans le cours des événements, suggèrent la possession de pouvoirs yogiques. Satisfait de son ascèse, Śiva lui promet un fils. Comme le mentionne HV 13, 45, ce fils nommé Śuka naît de l'*araṇi*, l'allume-feu composé de deux pièces de bois, mâle et femelle, dont la friction fait surgir Agni, le feu sacrificiel. Ce fils devient un *saṃnyāsin*, un renonçant, qui atteint la libération (*mokṣa*) (HV 13, 48 ; 269*-271*), c'est-à-dire qu'il n'aura plus à renaître. Vyāsa est également un *guru* qui enseigne le Veda et le MBh à son fils Śuka (HV 268*) et à ses quatre autres disciples, ainsi qu'il a été dit précédemment ; il agit en maître, en conseiller, en arbitre et il accomplit toutes les activités du brahmane. Et il est par-dessus tout un *ṛṣi*, un « voyant » ; le MBh affirme qu'il a non seulement divisé le Veda en quatre parties (MBh I, 54, 5 dont on trouve un écho en HV 13, 36), mais qu'il est aussi le *ṛṣi* du cinquième Veda, le MBh lui-même, qu'il a « vu » de son œil divin ¹⁹ et qu'il a révélé à l'humanité (*vedānadhyaṅgāyāmāsa mahābhāratapañcamān* (MBh I, 57, 74). Et, de dire Vaiśampāyana, ce MBh est un moyen de purification égal aux

17. Voir Madeleine BIAUDEAU, « Gange. Gaṅgā / Yamunā, la rivière du salut et celle des origines », dans Y. BONNEFOY, dir., *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 : 442-444.

18. SULLIVAN, *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata : a New Interpretation* : 27-56.

19. Voir *divyacakṣus* dans l'index-glossaire.

Veda (*idaṃ hi vedaiḥ samitam pavitramapi cottamam*, MBh, I, 56, 15). Quelques passages du MBh suggèrent également de reconnaître en Vyāsa une représentation de Nārāyaṇa sur terre, Nārāyaṇa étant le nom de la « descente » sur terre (*avatāra*) du dieu Viṣṇu²⁰. Sullivan reconnaît cette interprétation, mais il est d'avis que les correspondances sont plus significatives avec Brahmā²¹.

Certaines versions du MBh incluent un mythe voulant que Brahmā lui-même ait suggéré à Vyāsa de recourir à Gaṇeśa²² pour écrire, sous sa dictée, le texte du MBh. James L. Fitzgerald prétend que ce fragment apparaît au début du MBh pour sanctionner l'approbation divine²³. Il était nécessaire, dit-il, que les « rédacteurs » du MBh fassent de Vyāsa, selon le concept védique, un « voyant du *brahman* », un *brahmarṣi*, afin d'assurer la crédibilité du texte²⁴. Vyāsa est témoin de tous les événements narrés et il assiste à la première récitation publique de son œuvre au grand sacrifice de Janamejaya ; il répond à la demande de Janamejaya en désignant son disciple Vaiśampāyana comme récitant. Le disciple-brahmane mentionne au roi que l'œuvre de son maître est pleine d'enseignements (MBh I, 56, 33) :

*dharme cārthe ca kāme ca mokṣe ca bharatarṣabha /
yadhāsti tadanyatra yannehāsti na tatkvacit //*

« Ô taureau d'entre les Bharata, ce qui se trouve ici concernant [les buts de l'homme :] *dharma*, *artha*, *kāma* et *mokṣa*, se retrouve ailleurs; mais ce qui ne s'y trouve pas ne se trouve nulle part. » Ce qu'on peut sans doute rapprocher de MBh I, 1, 204 : *itihāsapurāṇābhyāṃ vedam samupabṛmhayet*, « Que l'on complète le Veda par les chants

20. Voir Madeleine BIARDEAU, « Nara et Nārāyaṇa », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35 (1991) : 96-97.

21. SULLIVAN, *Ibid.* : 79-80. Dans son chapitre « Vyāsa as Brahmā on earth » (*Kṛṣṇa Dvaipāyana ...* : 81-101), il écrit : « Both are brahmins who adhere to *pravṛtti* values, and for whom the *dharma* is fundamental. » (p. 98) « Although the MBh never does explicitly state that Vyāsa is an incarnation of Brahmā or a portion of the god or his son, it says in many subtle ways that Vyāsa corresponds to Brahmā. » (p. 100)

22. Gaṇeśa est le dieu à quatre mains et à tête d'éléphant, fils de Śiva et Pārvatī. Il est réputé pour vaincre les obstacles.

23. James L. FITZGERALD, « India's fifth Veda : the *Mahābhārata*'s presentation of itself », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, Brill, 1991 : 151 et 158 (article déjà paru dans *The Journal of South Asian Literature*, 20,1, 1985). Il suggère (discrètement) que ce fragment puisse plaider en faveur d'une unité de composition (156).

24. *Ibid.* : 160.

épiques ²⁵ et les *purāṇa* (récits antiques) ! » Vyāsa raconte la geste des ancêtres de Janamejaya ; sa chronique doublée d'une exploration existentielle en fait, selon Fitzgerald, un texte qui est un quasi-Veda ²⁶ : le MBh est en effet appris et récité par les brahmanes et il représente une autorité pour les rois qui l'entendent ²⁷. C'est précisément ce statut d'autorité que l'on perçoit derrière les allusions au MBh inscrites dans le *Pitṛkalpa*, particulièrement aux chapitres 11, 13 et 15.

4. Le *Harivaṃśa* : supplément au *Mahābhārata* et *purāṇa*

Le titre *Harivaṃśa* signifie « généalogie de Hari », Hari étant l'une des innombrables appellations du dieu Viṣṇu dont Kṛṣṇa est l'*avatāra* le plus connu. Traditionnellement, le HV fait partie du MBh, mais il n'est pas désigné comme le dix-neuvième *parvan* (« articulation », « section », ou « livre ») du MBh ; il est plutôt considéré comme un *khila-parvan*, un supplément ou un appendice aux dix-huit *parvan* du MBh. On y retrouve le même grand récit-cadre avec ses deux niveaux de narration et c'est toujours Vaiśampāyana qui, s'adressant à Janamejaya, en est le grand récitant. Vaiśampāyana lui a déjà raconté un *itihāsa* (1, 7) et Janamejaya désire maintenant entendre la généalogie des Vṛṣṇi (1, 7-13), requête dont on trouve des échos dans la section dite *Pitṛkalpa* (13, 40 et 19, 35). Dans les notes de son édition critique, Vaidya écrit que Vaiśampāyana s'exécute dans un *purāṇa* — ces textes « antiques » que la tradition attribue également à Vyāsa — qui reprend les cinq marques habituelles des *purāṇa* ²⁸ (les *pañcalakṣaṇa*) : cosmogonie, re-création après les destructions périodiques, généalogies, grandes périodes de l'humanité, chronique des dynasties royales ²⁹. Même s'il affirme que

25. J'emprunte cette traduction du mot *itihāsa* à Émile Senart (*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, traduite et annotée, « Les Belles Lettres » : 33).

26. FITZGERALD, *Ibid.* : 163-164.

27. *Ibid.* : 168-169.

28. *The Harivaṃśa*, éd. cr., vol. 1, 1969 : p. xxix et p. 785 où il donne une division du texte selon ces cinq marques.

29. Au chapitre I, B, 3, il a été question des premiers travaux concernant ces *pañcalakṣaṇa*. Ludo ROCHER discute aussi de ces *pañcalakṣaṇa* dans : *The Purāṇas*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986 : 24-30. Comme Vaidya, il cite ce verset connu de plusieurs *kośa* (lexiques) :

*sargaśca pratisargaśca vaṃśo manvantarāṇi ca /
vaṃśānucaritaṃ caiva purāṇaṃ pañcalakṣaṇam //*

le HV est le prolongement de MBh ³⁰, comme il le souligne d'ailleurs expressément dans le titre qu'il donne aux deux volumes de son édition critique ³¹, Vaidya se dit aussi d'avis que le HV serait le premier et le plus ancien *purāṇa* et que le texte qu'il établit dans l'édition critique répond à la définition d'un texte purāṇique ³².

Cette ambivalence est inscrite dans le texte même : *harivaṃśastataḥ parva purāṇaṃ khilasamjñitam* (MBh 1, 2, 69) : « puis vient le *Harivaṃśa-parvan*, un *purāṇa* désigné comme le supplément ». Ludo Rocher, qui discerne une relation étroite entre les *purāṇa* et le MBh, fait remarquer que le HV, en particulier, est à la fois un véritable supplément au MBh et un *purāṇa* ³³. Le MBh lui-même, écrit-il, commence comme un *purāṇa*, avec l'arrivée, dans la forêt de Naimiṣa, du barde Ugraśravas, fils d'un chanteur de légendes anciennes du nom de Lomahaṛṣaṇa. Rocher souligne que le MBh réfère souvent aux *purāṇa* et, qu'à deux reprises, il fait l'énumération de dix-huit *purāṇa* ³⁴. Ce qui est indéniable, c'est qu'il y a une complémentarité entre le MBh et le HV, le MBh fournissant au HV les éléments narratifs : cadre, situation, personnages, et le HV apportant à son tour le mythe d'enfance de Kṛṣṇa auquel on ne fait que des allusions dans le MBh. Quoique la section du *Pitrkalpa* trouve des parallèles très rapprochés dans différents *purāṇa* (que De Vries avait justement repérés ³⁵), je préfère, ici, en raison même de la structure narrative que j'y ai dégagée, situer le HV dans le prolongement du MBh.

5. Un auteur ou une lente élaboration d'un texte primitif ?

On a beaucoup écrit concernant la composition du MBh, et avec passion. Le MBh eut-il un auteur ? Y eut-il lente élaboration d'un texte primitif ? Prenant prétexte de la parution des trois premiers livres de la traduction en anglais du MBh entreprise par J. A. B. van Buitenen (il n'y a pas encore eu de suite à ces trois volumes), Wendy Doniger O'Flaherty a déjà, en 1978, fait le point sur les différentes opinions et tendances sur la

30. « *The Harivaṃśa is an organic part or continuation of the Mahābhārata* », éd. cr. de Vaidya, vol. 1, p. xxviii.

31. « *The Harivaṃśa, Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata* ».

32. « The present text of *Harivaṃśa* in this Critical Edition fully bears out the above definition of a *Purāṇa* text. » *Ibid.* : p. xxix.

33. ROCHER, *Ibid.* : 81.

34. *Ibid.* : 82-83.

35. Voir chap. I, B, 3.

question ³⁶ et elle terminait par ces mots : « it is now an open game ». Dans son étude plus récente (1990) sur Vyāsa, Sullivan passe en revue les points de vue divergents concernant la composition du texte ³⁷. Selon Winternitz, écrit-il, il s'agissait d'un texte hétérogène auquel les ajouts ont donné l'allure d'un monstre littéraire. Hopkins y a vu une collection hétérogène à partir d'un noyau primitif et les additions lui apparaissaient comme des tumeurs non contrôlées. En revanche, Dahlman s'est montré partisan de l'unité : il y aurait eu un auteur et un seul rédacteur. Sullivan rappelle encore que les éditeurs de Poona (édition critique), qui ont travaillé d'après le modèle de la philologie classique occidentale, ont postulé l'existence d'un texte archétype que la comparaison des différents manuscrits permettrait de restituer.

Notons que, dès 1929, à la suite de la publication des trois premiers fascicules du volume 1 de l'édition critique, Sylvain Lévi exprimait ses réserves face à la prétention de l'équipe de savants de Poona travaillant sous la direction de Sukthankar. Il écrivait alors que la méthode utilisée était « sujette à caution », que le choix des manuscrits demeurerait aussi arbitraire que dans les éditions précédentes ; il priait même l'éditeur de renoncer à la reconstruction de « l'*Ur-Mahābhārata* », et « d'accepter la Vulgate, — autrement dit l'édition de Nīlakaṇṭha, par exemple — comme point de départ, et de nous livrer au plus tôt le dépouillement, comme il est fourni par ses notes, des manuscrits décrits et classés selon l'excellente méthode qu'il a adoptée ³⁸ ». À la parution du septième fascicule qui complétait le premier volume, Lévi revenait à la charge pour faire remarquer l'inconfortable position dans laquelle se trouvait Sukthankar, tiraillé entre la tradition des *paṇḍit* et l'école de philologie allemande. Mais il n'en saluait pas moins la parution d'une « œuvre grande, belle et durable » ³⁹. Dans la même foulée, John Dunham reprend, en 1985, la discussion sur les problèmes méthodologiques posés par l'édition critique ; il rejette l'hypothèse d'un texte archétype et souhaite finalement que le travail de l'édition critique puisse être amélioré

36. Wendy DONIGER O'FLAHERTY, Revue des récentes publications concernant le *Mahābhārata*, *Religious Studies Review* 4,1 (1978) 19-28.

37. SULLIVAN, *Kṛṣṇa Dvaipāyana...* : 13-26.

38. Sylvain LÉVI, Compte rendu de : *The Mahabharata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar*, Poona, B.O.R.I., fasc. I, 1927 ; II, 1928 ; III, 1929, *Journal asiatique* (1929) 345-348.

39. Sylvain LÉVI, Compte rendu de *The Mahābhārata, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar ... Ādiparvan* : fascicule 7, Poona, B.O.R.I., 1933, *Journal asiatique* (1934) 281-283.

par une vue d'ensemble des versions régionales et des manuscrits en écritures régionales ⁴⁰.

Les réserves exprimées par Lévi seront partagées par beaucoup d'indianistes. Et en particulier par Madeleine Biardeau qui, en 1968, reprend l'argumentation de Lévi et apporte un éclairage nouveau sur la méprise de l'édition critique : la méthode occidentale de la critique textuelle, affirme-t-elle, ne convient pas à la conception indienne de la littérature orale ⁴¹. Il y a deux niveaux de textes à transmission orale : la *śruti* (« audition », i. e. la révélation) qui désigne l'ensemble des textes fondamentaux du brahmanisme qu'on considère comme révélés et la *smṛti* (« souvenir », i. e. la tradition), qui englobe les textes ritualistes, les traités de lois (*dharmaśāstra*), les épopées et les *purāṇa*. La plus haute manifestation de cette tradition orale en est le Veda qui est une *śruti*, c'est-à-dire l'expression de la vérité inaltérable « entendue » ou « révélée » par des sages, et dont le processus de transmission sans altération suppose un *guru* qui parle et un disciple (*śiṣya*) qui entend cette parole. Seuls les brahmanes sont autorisés à transmettre cette parole.

Les épopées et les *purāṇa*, pour leur part, appartiennent à la *smṛti* ; ils sont d'origine humaine, étant attribués au ṛṣi-brahmane Vyāsa. Ils étaient récités par des bardes non-brahmanes qui les recréaient ou en faisaient des adaptations locales. Pour l'esprit indien, poursuit M. Biardeau, il importe peu que Vyāsa soit un auteur mythique ou historique ; il est « avant tout le symbole de l'autorité des textes épiques et purāṇiques ». Dans le cas du MBh, nous sommes en présence, non pas d'un texte unique, mais de recensions de la même œuvre et même de variations entre les versions, pas toujours facilement conciliables, d'une même recension. M. Biardeau reproche aux *paṇḍit* modernes d'avoir introduit des critères historiques dans les mythes, d'avoir occulté le fait que les textes de la *smṛti*, en se répandant, ont endossé des coutumes locales mais que le message en est demeuré le même. Se réclamant d'un « point de vue scientifique » différent, elle ne peut accepter le rejet, par l'édition critique, de la Vulgate rassemblée par Nilakaṇṭha au 17^e siècle — et que l'éditeur

40. John DUNHAM, « Manuscripts used in the critical edition of the *Mahābhārata* : a survey and discussion », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, 1991 : 1-18 (article paru dans *The Journal of South Asian Literature* 20,1, 1985).

41. Madeleine BIARDEAU, « Some more considerations about textual criticism », *Purāṇa* 10,2 (1968) 115-123.

qualifie de « conflated text »⁴² —, recension qui constitue la version la plus complète, à l'écart des critères scientifiques⁴³.

Madeleine Biardeau ne retient donc pas la thèse du texte primitif remanié mais y oppose plutôt celle d'une diversification du texte en plusieurs versions sanskrites où subsiste toujours l'unité du récit sanskrit. Sentiment que les années n'ont guère émoussé, puisqu'elle écrit en 1985 : « Je le vois se dresser devant moi comme un monument de plus en plus cohérent, stupéfiant d'unité, vertigineux par l'épaisseur des sédiments de sens et la minutie des symbolismes mis en œuvre. »⁴⁴ Dans son introduction aux extraits du MBh traduits par J.-M. Péterfalvi, elle écrit encore :

Ici j'entends des protestations s'élever contre ce créateur supposé et anonyme du MBh qui va à l'encontre de l'opinion reçue d'une lente élaboration collective et désordonnée, mais ce n'est pas le lieu de se justifier. Le raffinement de construction et d'invention qu'implique le MBh ne peut qu'être l'œuvre d'un génie et je ne vois pas ce que l'on gagnerait à le pluraliser. [...] Pour ma part, je préfère supposer la création d'un seul brāhmane de génie⁴⁵.

Les discours et les parties didactiques, loin d'être des ajouts intempestifs, sont placés avec discernement, soutient-elle. Elle conteste à nouveau l'approche exclusive de l'édition critique qui en a fait « une épopée outrageusement tronquée et passée à travers un prisme occidental »⁴⁶. Dans un article de 1977⁴⁷, elle avait fait une démonstration éloquente du choix discutable de l'édition critique de rejeter des passages en appendice. Au lieu de

42. Voir chap. 1, A, 3.

43. M. BIARDEAU a fait suivre son article de 1968 d'une illustration : « The story of Arjuna Kārtavīrya without reconstruction », *Purāṇa* 12,2 (1970) 286-303. Devant deux histoires différentes concernant le roi Arjuna Kārtavīrya, elle ne tranche pas en faveur du choix de la version « authentique », mais préfère les considérer toutes deux comme parties de la tradition. « They have lost their intrinsic intelligibility and the mutual relationship that was so clear in the Vulgate has disappeared. » (p. 301) Cela lui valut une riposte de Van Buitenen qui, lui reprochant sa « méthode d'homogénéisation » (p. 146), ajoute une troisième version du mythe d'Arjuna Kārtavīrya et suggère que ces versions soient plutôt le résultat d'un changement historique. (*The Mahābhārata*, edited and translated by J. A. B. van Buitenen, Chicago, University of Chicago Press, 1973-1976, vol. 3 : 142-154)

44. Avant-propos au *Mahābhārata*, Livres I à V, extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel Péterfalvi ; introduction et commentaires par Madeleine Biardeau, GF Flammarion, 1985 : 14.

45. *Ibid.* : 27.

46. *Ibid.* : 14.

47. Madeleine BIARDEAU, « Mythe épique et hindouisme d'aujourd'hui », *Indologica Taurinensia* 5 (1977) 43-53.

souçonner une interpolation qui casse la marche du récit, elle avait plutôt recherché la logique qui avait présidé à l'insertion des passages à tel endroit et avait conclu que l'absence des passages rejetés rendait le texte moins intelligible. Face aux limites de l'édition critique, elle « préfère l'approche inclusive de la Vulgate compilée par Nilakaṅṭha parce que rien n'est perdu de la tradition »⁴⁸, écrit Sullivan.

6. Solution adoptée pour la traduction du *Pitṛkalpa*

L'édition critique est la plus complète si l'on considère les variantes en notes pour chaque verset ainsi que les appendices où se trouvent consignés les épisodes n'apparaissant que dans une faible proportion de la tradition textuelle retenue. Elle rend donc accessible l'ensemble de la tradition. Dans son étude *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata : a New Interpretation*, Bruce M. Sullivan dit aborder le texte avec une approche englobante : il le traite comme un tout signifiant sans ignorer le fait que certaines parties de la tradition ne sont pas connues de toute la tradition⁴⁹. Il travaille avec l'édition critique de Poona qui, avec son texte, ses notes et ses appendices, dit-il, permet de déterminer l'étendue de la tradition classique ; elle peut être complétée par les traditions orales et le texte du 17^e siècle avec le commentaire de Nilakaṅṭha.

En ce qui concerne le PK, vaut-il mieux traduire, selon la solution proposée par M. Biardeau, le texte de la Vulgate compilée par Nilakaṅṭha, ou est-il préférable de ne retenir que le texte établi par l'édition critique ? Dans sa traduction des chapitres 30-78 du HV, André Couture a adopté une solution mitoyenne. Il s'en explique en ces termes :

J'essaierai pour ma part de combiner les avantages des deux solutions proposées en traduisant l'édition critique, mais en y ajoutant un bon nombre de passages retenus par la Vulgate ou attestés par les diverses recensions compilées à Poona. Il me semble que le gigantesque travail que constitue l'édition critique du HV nous a procuré une source de renseignements dont on ne peut faire aujourd'hui l'économie. Même si l'on se prend à douter de la possibilité de reconstituer valablement un *Ur*-HV et que l'on ne considère la présente édition critique, tout compte fait, que comme une recension parmi d'autres, plus moderne que les autres uniquement à cause de ses postulats scientifiques, il

48. SULLIVAN, *Ibid.* : 20.

49. *Ibid.* : 25.

reste que ce travail critique s'impose de plus en plus, que les différences avec la Vulgate (au moins pour le passage retenu) sont ordinairement mineures, et surtout que cette édition demeure et demeurera sans doute longtemps l'instrument le plus commode dont nous disposerons pour ces études ⁵⁰.

C'est cette voie que j'ai retenue pour la traduction du PK. Je me suis donc proposé d'utiliser le matériel que fournit l'édition critique, c'est-à-dire le texte établi, de même que les passages rejetés en notes ⁵¹ (passages étoilés) et les longs fragments placés en appendice, afin d'étudier avant tout la structure et la logique interne du texte et en dégager la signification. C'est ainsi qu'au texte fixé par l'édition critique, j'ai joint la traduction des passages rejetés en notes (passages étoilés) qui m'ont semblé les plus significatifs pour la compréhension du texte, en prenant bien soin de toujours les identifier par le numéro que leur attribue l'édition critique. J'ai fait de même pour les trois longs fragments relégués en appendice. Mais contrairement à André Couture qui a placé à la fin la traduction des passages étoilés et des appendices, pour une meilleure intelligence de l'ensemble, j'ai réinséré tous les passages retenus et les appendices à l'endroit d'où, selon l'édition critique, ils avaient été retirés et j'ai utilisé un caractère d'impression diminué qui permet de les identifier très clairement. Parmi ces passages que j'ai retenus, c'est l'appendice 3 qui s'est avéré le plus fertile pour l'interprétation d'ensemble du texte, car il énonce de manière tout à fait explicite ce que, par ailleurs, le texte exprime de façon allégorique.

7. Résumé du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*

Afin d'en faciliter la lecture, il ne sera sans doute pas superflu de donner un aperçu, chapitre par chapitre (y compris les appendices) de ce que livre le *Pitṛkalpa* du HV.

Chap. 11 Comblés par les *śrāddha*, les Pitṛ accordent en retour leurs faveurs. Au moment où Bhīṣma offre un *śrāddha* à son père Śaṃtanu se trouvant dans le monde de ceux qui ont bien accompli les rites, celui-ci fend la terre et réclame le *pinḍa* ; Bhīṣma l'offre donc sur l'herbe [*kuśa*]. Se déclarant satisfait, son père lui accorde la faveur de ne mourir qu'au moment où il le décidera. Il lui enseigne que, comblés par les *śrāddha*,

50. A. COUTURE, Introduction à *L'enfance de Kṛṣṇa* : 72.

51. Passages contenant des variantes aux recensions ou des versions uniques.

les Pitṛ vivifient en retour l'univers ; il importe donc de les honorer en mentionnant leur nom et leur lignée.

Chap. 12 Dieux et Pitṛ sont des Pitṛ les uns pour les autres. Mārkaṇḍeya raconte qu'après une difficile ascèse, il a vu venir à lui un char divin flamboyant comme un soleil de feu et transportant un homme de la taille d'un pouce. C'est Sanatkumāra, l'aîné des sept fils de Brahmā qui soutiennent les trois mondes. Sanatkumāra relate la création originelle des dieux. Créés par Brahmā pour lui offrir des sacrifices, ils l'ont abandonné et ont sacrifié à eux-mêmes. Ils ont été condamnés à expier leur transgression et à apprendre de leurs propres fils le sens de l'expiation. En contrepartie, ils enseignent à leurs fils le rituel et les fruits du *śrāddha*. Ils deviennent ainsi des pères (Pitṛ) les uns pour les autres.

Chap. 13 Les sept classes de Pitṛ. Sanatkumāra décrit les sept classes de Pitṛ. Les trois classes supérieures portent la forme du *dharma* ; ces Pitṛ sont honorés par les divinités et les *yogin*. Les Vairāja font croître le yoga des *yogin* : dans la lignée de leur fille psychique Menā, apparaît Umā, épouse du dieu Śiva. À cause d'une faute envers les Pitṛ, Acchodā, la fille psychique des Agniṣvāta, doit naître d'une mère-poisson. Elle sera Satyavatī et donnera naissance à Vyāsa. La fille psychique des Barhiṣad est Pīvarī, appelée aussi Yogā. Les Pitṛ des quatre classes à forme corporelle sont issus du feu crématoire et des rites des *śrāddha* ; ils sont honorés par chacune des quatre catégories sociales : brahmanes, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*.

App. 3 Les Pitṛ accordent le yoga qui mène à la libération. Honorés par les *śrāddha*, les Pitṛ exaucent tous les désirs. Mais le fruit ultime des *śrāddha*, c'est le yoga qui conduit à la suprématie et à la libération.

App. 4 Les rituels des *śrāddha* et leurs fruits. Préceptes concernant les rites des *śrāddha* : les rites *aṣṭakā*, les *śrāddha* facultatifs et leurs fruits, les *mantra* propices, les fruits des *śrāddha* selon chacun des jours lunaires où ils sont offerts. Le culte des Pitṛ a préséance sur le culte des dieux.

Chap. 14 Le yoga, voie de l'ultime accomplissement. Des brahmanes, fils de Bharadvāja, dérogent à la pratique du yoga et sont déchus. Ils renaissent comme fils de Kauśika dans le Kurukṣetra ; comme ils s'acquittent de leur *dharma* envers les Pitṛ en faisant usage de violence, ils connaissent à nouveau la déchéance d'une basse naissance. Mais parce qu'ils avaient honoré leurs Pitṛ, à chacune de leurs naissances méprisables, ils auront le souvenir de leurs existences précédentes. Ils parviendront à recouvrer leur

condition de brahmanes ainsi que le moyen d'accomplissement qu'est le yoga et accéderont à la région éternelle.

Chap. 15 La lignée, garante de la tradition. En établissant la lignée de Drupada et celle d'Ugrāyudha, — l'homme stupide aux idées perverses, — de même que celle du septième brahmane, celui qui deviendra Brahmadata dans sa septième existence, Bhīṣma met en relief les actions bonnes et les actions mauvaises qui toutes portent leurs fruits.

App. 5 L'oiseau Pūjaniyā chez le roi Brahmadata. L'oiseau femelle Pūjaniyā vit chez le roi Brahmadata avec qui elle est très liée. Un jour, en jouant, le jeune fils de Brahmadata saisit fermement le petit de Pūjaniyā qui rend le souffle. Pūjaniyā se lamente et crève les yeux du prince. Brahmadata comprend sa colère et l'implore de ne pas partir. Elle réplique en lui rappelant des sentences d'Uśanas qui professent une attitude de non-confiance générale, car la racine du mal ou de l'offense ne peut jamais être extirpée.

Chap. 16 Les existences successives des sept brahmanes. Les sept brahmanes, devenus fils de Kauśika, immolent la vache de leur *guru* et affirment qu'elle a été dévorée par un fauve. À cause de leur double faute, ils doivent subir des naissances basses : fils d'un chasseur, antilopes, tadornes, oiseaux aquatiques, avant de renaître comme hommes. Mais parce qu'ils avaient pris soin d'offrir la vache aux Pitṛ avant de la consommer, ils ont tous le souvenir de leurs existences antérieures.

Chap. 17 Le désir, cause de déchéance du yoga. Le septième oiseau est pris du désir d'être roi. Ses deux amis proposent d'être ses ministres. Les quatre autres les maudissent : le désir des trois oiseaux sera exaucé, mais ils seront privés du yoga. L'anathème aura cependant une fin : ils renaîtront comme hommes et retrouveront le yoga.

Chap. 18 La libération par le yoga. Survient le roi Vibhrāja qui comprend que ces oiseaux sont des adeptes du yoga. Il désire parvenir à devenir le fils de l'un d'eux afin de s'absorber dans le yoga. Les oiseaux renaissent dans la ville de Kāmpilya. Brahmadata est le fils du roi Aṇuha et le petit-fils de Vibhrāja, et ses deux amis sont les fils de savants brahmanes. Tous trois sont privés du souvenir de leurs existences antérieures. Les quatre autres, fils d'un brahmane très pauvre, communiquent à leur père un *śloka* à réciter au roi Brahmadata qui le récompensera par des richesses. Puis ils se consacrent au yoga et atteignent la libération.

Chap. 19 L'ultime accomplissement par le yoga. Ainsi qu'il l'avait désiré, le roi Vibhrāja renaît comme fils du roi Brahmadata. Brahmadata et ses ministres entendent le brahmane réciter le *śloka* qui rappelle leurs sept naissances. Le souvenir de leurs existences leur revient. Ils retrouvent le yoga, et pour toujours.

B. Le *śrāddha*, le culte des Pitṛ : contexte rituel du *Pitṛkalpa*

Ô *muni*, le culte des Pitṛ surpasse même le culte des dieux !
On dit traditionnellement que la satisfaction des Pitṛ a
préséance sur celle des dieux.

HV 13, 69

Lorsqu'ils sont évoqués dans le *Pitṛkalpa*, en particulier au chapitre 13, les matériaux mythiques de l'*Ādi-parvan* servent un tout autre propos. Le cadre général des grandes sessions sacrificielles est le même, comme il a été dit précédemment. Mais dans le début du MBh ces éléments narratifs conduisaient, par le fil des lignées où humains et divinités se côtoient, à l'explosion de la guerre ; dans le PK, ces mêmes matériaux se trouvent immédiatement insérés dans un contexte de sacrifices à moins grand déploiement, c'est-à-dire dans le rituel des *śrāddha*, où les fils doivent rendre un culte à leurs pères (Pitṛ) décédés. Comme il était nécessaire, avant d'aborder directement le PK, de faire une incursion dans son contexte narratif et mythique, il importe tout autant d'en faire une autre dans le contexte du rituel post-funéraire, deux détours dont on ne peut faire l'économie.

1. Vie réglée par les rites garants du *dharma*

Liens nécessaires entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà, les rites sont, dans les textes normatifs de l'Inde ancienne, les garants du *dharma*, l'ordre tout à la fois religieux, social et cosmique (« l'ordre socio-cosmique qui maintient l'univers dans l'existence », comme le définit Madeleine Biardeau ⁵²). On distingue deux grands types de

52. Madeleine BIARDEAU. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1981 : 184.

rites : les rites solennels (*śrauta*) et les rites domestiques (*grhya*). Les rites *śrauta* ⁵³ (donnés par la *śruti*, la révélation), tels l'*aśvamedha*, le « sacrifice de cheval » (HV 13, 56 et 274*) et les grandes sessions sacrificielles qu'on retrouve dans le récit-cadre, nécessitent l'assistance d'officiants spécialisés, tous brahmanes. Ce sont des sacrifices qui exigent les trois feux installés sur l'emplacement du sacrifice : le feu *āhavanīya*, à l'est, foyer offertoire de forme carrée, dans lequel on verse les oblations, et, en particulier, le beurre fondu ; le feu *gārhapatya*, à l'ouest, le foyer « dominical » de forme ronde, qui cuit les offrandes ; et le feu *dakṣina*, au sud, en forme d'arc ou de demi-lune, qui protège contre les puissances mauvaises ⁵⁴. Le brahmane maître de maison qui offre des sacrifices solennels est un *āhitāgni*, « celui qui a installé ses feux » (nécessaires aux sacrifices solennels) ⁵⁵. Puis il y a les rites domestiques (*grhya*) qui ne requièrent la présence que d'un seul feu appelé *aupāsana* ou *grhya*. Ce feu domestique est installé après son mariage par le maître de maison, le *grhastha*, qui est le sacrificiant (*yajamāna*), et il est entretenu par les deux époux.

Selon la circonstance et la fréquence de célébration, les rites *grhya* sont dits quotidiens ou obligatoires (*nitya*), occasionnels (*naimittika*), votifs ou facultatifs (*kāmya*). Les rites *nitya*, quotidiens, obligatoires et permanents sont régis par les injonctions védiques, la *śruti*, autant que par les prescriptions de la tradition, la *smṛti*.

Le rite [*nitya*], écrit C. Malamoud, doit être exécuté sans égard à tel fruit particulier qu'on pourrait en espérer. On l'accomplit pour obéir au *dharma*, ou plus exactement pour ne pas le léser, pour conserver le *dharma*. Sans doute un rite *nitya* peut-il comporter des conséquences positives plus spécifiques. Mais elles viennent en quelque sorte de surcroît et ce ne sont pas elles qui doivent nous inciter à l'accomplir ⁵⁶.

Les rites *naimittika* sont rattachés à des circonstances ou des événements particuliers, comme la naissance d'un enfant. Ce sont des rites occasionnels dont la célébration ne

53. M. BIARDEAU rend compte d'« un flottement curieux et bien difficile à réduire dans la définition d'un rite *śrauta* », *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1976 : 38-39.

54. Voir Louis RENO, *Vocabulaire du rituel védique*, Librairie C. Klincksieck, 1954. Également Jan GONDA, *Les religions de l'Inde*, vol. 1 : *Védisme et hindouisme ancien*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payothèque, 1979 : 169-171.

55. Voir M. BIARDEAU, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 34.

56. *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittiriya-Āraṇyaka, livre II*, texte traduit et commenté par Charles Malamoud, Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 42, Paris, de Boccard, 1977 : 22.

constitue pas un devoir permanent. Les rites *kāmya*, votifs ou facultatifs, sont célébrés dans un but intéressé, en vue d'un fruit (*phala*) qu'on veut en retirer, comme une descendance (*prajā*) ou une longue vie (*āyus*). Un rite *kāmya* peut se greffer à un rite *naimittika*.

Le rituel funéraire fait partie des rites *gṛhya* et comporte maints rites *nitya*, commandés par le *dharma*, auxquels on peut ajouter, pour une efficacité accrue, des rites *naimittika* et *kāmya*. Les injonctions rituelles ainsi que les justifications théologiques concernant le comportement des vivants à l'égard des morts en général, mais plus particulièrement ceux de leur lignée, tiennent une place imposante dans les textes normatifs de l'Inde brahmanique ou du védisme tardif. Nombre de recueils d'aphorismes et nombre de traités font des exposés, souvent fort longs et fort détaillés, sur le culte dû aux défunts : *gṛhyasūtra* (aphorismes sur les rites domestiques), *dharmasūtra* (aphorismes sur le *dharma*), *kalpasūtra* (aphorismes sur le rituel), *dharmasāstra* (traités sur le *dharma*). Différents *purāṇa* également introduisent de larges sections sur cette question fondamentale. Au fil des temps, les descriptions ritualistes méticuleuses des textes védiques et le ritualisme des *brāhmaṇa* ont subi une transformation profonde principalement au contact des courants spéculatifs concernant le *karman* et la libération. Fait remarquable : les nouvelles façons de penser qui sont intégrées n'apparaissent jamais comme une rupture avec un monde ancien ; au contraire elles prennent toujours l'allure d'un parachèvement de l'enseignement traditionnel. Et les contradictions ne sont pas perçues comme telles ; les lignes de force de l'enseignement traditionnel demeurent, conférant à l'ensemble un caractère de durabilité.

2. La crémation : un sacrifice et un *saṃskāra*

Le rituel funéraire indien comporte deux ensembles de rites bien distincts : la crémation (*antyeṣṭi*⁵⁷) et le culte des Pitṛ (*śrāddha*). Le premier ensemble concerne la préparation du cadavre et son « élimination » par le feu, suivie par la dispersion des cendres. La crémation elle-même présente un double visage, car elle est perçue à la fois comme un sacrifice (*yajña*) et un « perfectionnement » (*saṃskāra*). La crémation constitue en effet un véritable sacrifice où le sacrificant (le *yajamāna*) est la victime elle-même

57. P. V. KANE (*History of Dharmasāstra*, vol. 4, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973 [1953] : 179-333) a colligé les matériaux concernant les rites après la mort (*antyeṣṭi*), l'impureté relative à la mort qui atteint les proches (*āśauca*) et la purification nécessaire (*śuddhi*).

consumée par le feu ⁵⁸, un sacrifice, écrit Charles Malamoud, « qui permet aux vivants d'expédier le mort dans l'au-delà — ce qui ne peut s'accomplir que par une transformation du cadavre en victime sacrificielle ⁵⁹ ». C'est le feu domestique du défunt qui sert à allumer le bûcher funéraire, ou l'un de ses trois feux, s'il était un *āhitāgni* ⁶⁰. Le cadavre rituellement préparé est donné en oblation au dieu Agni, le feu. Malamoud précise :

La fonction du rite n'est pas, en l'occurrence, de produire une assimilation de la victime par le dieu, comme c'est le cas dans les autres sacrifices. Il s'agit ici à la fois de nourrir le dieu (Agni) — ce qui est compatible avec la consommation du cadavre-offrande — et de préserver l'intégrité du mort, lequel doit être non pas dévoré, mais préparé pour l'au-delà vers lequel le feu crématoire va le convoier ⁶¹.

Malamoud trouve une exposition de ce problème dans l'hymne RV X, 16 dans lequel on invoque un Agni qui se dédouble ⁶². Il y a d'abord Agni *kravyāda*, « mangeur de chair crue », celui qui « cuit » le cadavre. Consumé qu'en apparence, le corps du défunt s'élève dans la fumée du bûcher vers l'au-delà, transporté par Jātavedas, l'autre part d'Agni, le feu qui porte l'oblation vers les dieux. Le poète de l'hymne védique clame :

Ne brûle pas entièrement cet (homme), ô Agni ; ne l'entoure pas de flammes ; ne consume pas sa peau ni son corps !
Quand tu auras fait (en sorte qu'il soit) cuit-à-point, ô Jātavedas, alors envoie-le au loin chez les Pères! [...]

Libère (pour qu'il aille) de nouveau vers les Pères, ô Agni, (cet homme) qui, offert-oblatoirement à toi, se meut selon ses dispositions-naturelles. Que, vêtu de la durée-de-vie, il

58. Voir M. BIARDEAU, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 38.

59. C. MALAMOUD, « Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brahmanisme », dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT, dir., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1982 : 443.

60. Voir M. BIARDEAU, *Ibid.* : 38.

61. MALAMOUD, *Ibid.* : 444 ou *Cuire le monde* : 58. Car les p. 444-445 de « Les morts sans visage ... » sont une reprise des p. 58-60 d'un article plus fondamental où Malamoud aborde le sacrifice comme une « cuisson » : « Cuire le monde », *Puruṣārtha* 1 (1975) 91-135 (repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989 : 35-70).

62. Traduit en français par Louis Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. XIV, fasc. 23, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 1965 : 37-39 et en anglais par Kane, vol. 4 : 196-197. On en trouve également une traduction anglaise dans *Textual Sources for the Study of Hinduism*, edited and translated by Wendy Doniger O'Flaherty, Manchester, University Press, 1988 : 7.

accède à (sa) descendance ! Qu'il se retrouve avec un corps,
ô Jātavedas ! [...]

Agni mangeur de chair-crue, je l'expédie au loin : qu'il aille
chez ceux qui ont Yama pour roi, en charriant (avec lui) la
souillure ! Qu'ici (demeure) cet autre (Agni), le Jātavedas ;
qu'il convoie, lui qui connaît (les choses) en avant,
l'offrande vers les dieux ! ⁶³

Malamoud insiste sur la distinction entre le feu crématoire, carnivore, et Jātavedas, le feu sacrificiel :

Pour que la crémation ne soit pas destruction mais oblation
il faut que, consommé en apparence sur-le-champ, le corps
soit en fait cuit et comme tel acheminé vers l'au-delà. La
régulation de cette cuisson et ce transport ne peuvent qu'être
l'œuvre de Jātavedas qui doit donc faire obstacle à
l'impétuosité vorace du feu crématoire. Le feu Jātavedas
n'est autre que le feu sacrificiel, il est le contre-feu opposé
au feu crématoire ⁶⁴.

La crémation doit donc être comprise en fonction de l'arrière-plan du sacrifice védique.

En outre, dans les textes de rituel domestique (*gr̥hyasūtra*), la crémation et les cérémonies funéraires (*antyeṣṭi*) sont envisagées comme l'ultime *saṃskāra* ⁶⁵, ces « perfectionnements » qui jalonnent la vie de l'individu, et ce, dès avant sa naissance. On les célèbre pour souligner les grandes étapes de l'existence, pour éliminer les impuretés ou les souillures et pour aider l'individu à surmonter les dangers du passage ⁶⁶. Ces *saṃskāra*, dont le nombre (de dix à quarante) varie selon les textes, ont été décrits, textes à l'appui, par Pandey et Kane, ⁶⁷ mais leurs fonctions n'avaient pas encore fait l'objet d'une

63. Versets 1, 5 et 9, traduction de Louis Renou.

64. MALAMOUD, *Cuire le monde* : 58-59.

65. Voir Raj Bali PANDEY, « The *antyeṣṭi saṃskāra* (the funeral ceremonies) » dans *Hindu Saṃskāras*, Delhi, Banarsidass, 1982 (1969) : 234-274.

66. Pour une description détaillée des rites funéraires dans l'Inde contemporaine, voir le livre souvent cité d'une femme qui a vécu vingt années en Inde comme missionnaire, Margaret Sinclair STEVENSON, *Les rites des deux-fois-nés*, traduit de l'anglais par Nicole Ménant, introduction de Lokenath Bhattacharya, Paris, Le Soleil noir, 1982 : 143-200 (*The Rites of the Twice-Born*, 1920) ; de même l'article de l'ethnologue Guy MORÉCHAND, « Contribution à l'étude des rites funéraires indiens », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 62 (1975) 55-124.

67. PANDEY, *Hindu Saṃskāras* ; KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. 2, partie 1, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974 : 188-267.

étude approfondie, comme l'a d'ailleurs reconnu Kane ⁶⁸. L'étude toute récente de Lakshmi Kapani ⁶⁹ vient combler cette carence. L'auteure regroupe les *saṃskāra* en quatre sections : *saṃskāra* prénataux, *saṃskāra* de la naissance et de la petite enfance, *saṃskāra* de l'entrée dans la vie d'adulte et, finalement, les rites funéraires et post-funéraires. Puis elle dégage, pour fins d'analyse, sept fonctions majeures des *saṃskāra* dont voici l'énumération avec leur application aux rites funéraires et post-funéraires. 1° Purification et perfectionnement : par le feu crématoire (p. 112) ; 2° protection des divinités : invocation des divinités Agni et Yama, le dieu des morts (p. 114) ; 3° fortification des « passages » délicats de la vie (transition d'un état à un autre) : par les rites funéraires et une série de rites post-funéraires, les *śrāddha* ; 4° instauration et sacralisation des relations : dépendance réciproque entre les défunts qui ont besoin des rites accomplis par leurs descendants et ceux-ci qui ont besoin des faveurs des défunts (p. 144) ; 5° habilitation ou qualification rituelle (*adhikāra*) et transformation du statut : « intégration *post-mortem* » du trépassé (*preta*) dans le groupe des Pitṛ (p. 152) ; 6° continuité des générations, transmission du Veda et perpétuation du *dharma* : le fils sert de « relais dans la transmission du Veda et du *sanātana-dharma* » (p. 158), il assure la subsistance des Pitṛ qui, en retour, lui procurent une descendance mâle (p. 161) ; 7° imposition des normes par l'éducation. Seule cette dernière fonction ne s'applique pas aux rites funéraires et post-funéraires ⁷⁰.

Le dernier *saṃskāra*, l'*antyeṣṭi* (*antya-iṣṭi*, « ultime offrande »), « est en un sens le *saṃskāra* fondamental », écrit L. Kapani ⁷¹, qui reprend l'assertion de Malamoud : « Telle est l'acception de ce mot quand il n'est pas autrement précisé » ⁷². La transformation du cadavre en matière oblatore offerte à Agni répond à la première fonction d'un *saṃskāra* : « purification et perfectionnement » ; c'est le feu qui intervient comme élément purificateur et perfectionnant ⁷³. Et c'est dans l'*antyeṣṭi* également qu'apparaît au mieux la troisième des fonctions signalées par L. Kapani : « Dans ce sacrement, s'illustre par excellence l'aspect " rite de passage ", puisqu'il s'agit pour le défunt de franchir l'intervalle redouté

68. « The exact significance of *saṃskāras* in the development of higher human personality was left rather vague in our authorities and their treatment of the purpose of *saṃskāras* is not very elaborate or exhaustive. », *Ibid.* : 192.

69. Lakshmi KAPANI, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique, I*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 59, Paris, de Boccard, 1992.

70. *Ibid.* : 87-88.

71. *Ibid.* : 111.

72. *Cuire le monde* : 60.

73. L. KAPANI, *Ibid.* : 112.

entre le monde visible des vivants et ce qui est au-delà »⁷⁴. Toutefois l'*antyeṣṭi* est insuffisante, elle ne réalise que la première phase des deux fonctions mentionnées. Le défunt demeure dans la condition précaire de *preta* (« trépassé »), dangereuse pour lui et pour ses descendants, tant qu'il n'a pas accédé à la condition de *pitṛ* (« père ») par les rites post-funéraires des *śrāddha*. L'*antyeṣṭi* ne constitue que le premier volet du rituel funéraire ; elle devra être parachevée par les *śrāddha*.

3. Le culte dû aux Pitṛ, le *śrāddha*

Le second ensemble de rites concerne le culte des Pitṛ. On le désigne sous le nom de *śrāddha* parce qu'il repose sur la *śraddhā*, la confiance ou la foi en l'efficacité du rite. Kane relève différentes sources faisant état de la dérivation du terme *śrāddha* (m.) de *śraddhā* (f.), mais on constate que cette « foi » n'est pas toujours définie de la même façon⁷⁵ ; de même, dans son ouvrage déjà mentionné au chapitre précédent, Shastri examine nombre de sources sur cette question⁷⁶. Réduit à sa plus simple expression, le *śrāddha* consiste essentiellement en l'offrande aux Pitṛ d'eau (*tarpaṇa*) et de boulettes de nourriture (*piṇḍa*) dans le but de les rassasier (*tṛp-*) et de se les concilier. Cette nourriture destinée aux Pitṛ est, dans les faits, offerte à des brahmanes invités qui représentent les Pitṛ et qui consomment une partie de l'offrande. Pour celui qui accomplit les rites du *śrāddha*, la confiance en l'efficacité du rite réside dans la conviction que le fait de rassasier les brahmanes qu'il a choisis rassasie réellement les Pitṛ⁷⁷. Sur la composition des boulettes (*piṇḍa*), les témoignages varient légèrement : cependant, l'élément de base est toujours le riz cuit dans lequel on mélange d'autres ingrédients tels que lait, beurre, miel, grains de sésame⁷⁸.

74. *Ibid.* : 129.

75. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. 4 : 351-352.

76. Dakshinaranjan SHASTRI, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, Calcutta, Bookland Private Limited, 1963 : « *Śraddhā* » : 369-371 et « *Śraddhā and Śrāddha* » : 372-390.

77. Voir KANE, vol. 4 : 383-425 et SHASTRI : 185-230 pour une revue des textes normatifs ayant trait au choix des brahmanes : examen des brahmanes à inviter, leur nombre, procédure d'invitation, règles à observer pour les brahmanes invités et pour le sacrificiant, nourritures recommandées et prohibées. On trouve également dans MBh XIII, 90 des considérations sur l'examen judicieux des brahmanes respectables à inviter et des brahmanes à éviter.

78. Pour la composition et la grosseur des boulettes, voir SHASTRI : 170-177 et KANE : 472-478.

La forme la plus ancienne de *śrāddha* est le sacrifice de boulettes aux Pitṛ, le *piṇḍapitṛyajña*, cérémonie solennelle (*śrauta*) nécessitant les trois feux, au cours de laquelle on offre aux Pitṛ, dans le feu, des boulettes de riz imbibées de beurre. Ce sacrifice était célébré l'après-midi du jour où avait lieu le sacrifice de la nouvelle lune. Otto Donner a réuni tous les documents mis à sa disposition (pour une bonne part par Albrecht Weber qui avait étudié le rituel védique) et a publié en 1870 une étude sur le *piṇḍapitṛyajña*, dans laquelle la compilation des descriptions techniques, avec leurs variantes selon les sources, occupent la plus large part ⁷⁹. Son travail a servi de tremplin aux études subséquentes sur le *śrāddha*, en particulier celles de Caland.

Si le *piṇḍapitṛyajña* est un sacrifice solennel (*śrauta*), le *śrāddha*, pour sa part, est un rite domestique ou privé (*gṛhya*). Dans sa première étude sur les *śrāddha* en 1888, Caland ⁸⁰ ne reprend pas les descriptions de Donner concernant le *piṇḍapitṛyajña*, mais y renvoie le lecteur. La question de l'origine du *śrāddha* et de son rapport avec le rituel *śrauta* a donné lieu à une hypothèse de Caland exprimée dans sa seconde étude, plus exhaustive : le *śrāddha* aurait été un *piṇḍapitṛyajña* adapté au rituel *gṛhya* ⁸¹, hypothèse reprise par Gonda ⁸² et M. Biarreau ⁸³. Notons qu'au nombre des cinq grands sacrifices, les *mahāyajña*, qui sont à la base du rituel quotidien du maître de maison, le *gṛhasṭha*, se trouvent le sacrifice aux Pitṛ, le *pitṛyajña*, et le sacrifice aux dieux, le *devayajña* ⁸⁴. Lakshmi Kapani fait remarquer que « les *mahāyajña* pris ensemble ont, tout comme les *samskāra*, un rôle purificateur et en ce sens perfectionnant » et elle ajoute que « le *Gautama-dharma-sūtra* VIII, 16 inclut les *mahāyajña* dans sa liste longue et exhaustive

79. Otto DONNER, *Piṇḍapitṛyajña, das Manenopfer mit Klössen bei den Indern. Abhandlung aus dem vedischen Ritual*, Berlin, 1870, 36 p. — On peut trouver un résumé de l'essentiel de ces rites dans Jan GONDA, *Les religions de l'Inde* : 165-166. Voir également SHASTRI : 99-103.

80. Willem CALAND, *Über Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*, Amsterdam, 1888, 80 p. (les p. 1-47 sont consacrées au culte chez les Indiens et les p. 3-7 au *piṇḍapitṛyajña*).

81. W. CALAND, *Altindischer Ahnencult : das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Leyde, Brill, 1893 : 153-156.

82. *Les religions de l'Inde* : 167-168.

83. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 39.

84. Les trois autres sont le sacrifice aux êtres (*bhūtajajña*) dont on s'acquitte par une offrande *bali* jetée sur le sol ou lancée en l'air, le sacrifice aux hommes (*manuṣyayajña*) qu'on accomplit en offrant l'eau à l'hôte de passage ainsi que le sacrifice au Veda (*brahmayajña*) qui consiste en la récitation personnelle d'un texte védique (*svādhyāya*). Voir ŚB XI, 5, 6, 1-3 ; et pour une discussion sur les *mahāyajña*, selon la *Śruti* et la *Manusmṛti*, voir M. BIARREAU, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 40-48. Pour une description, voir Ram GOPAL, *India of Vedic Kalpasūtras* : 387-398.

des quarante *samṣkāra*. »⁸⁵ Le sacrifice aux dieux consiste en libations de lait, de caillé ou de beurre versées directement dans le feu sacrificiel domestique et consommées, offrandes qui sont toujours accompagnées de l'exclamation *svāhā*⁸⁶. Le sacrifice aux Pitṛ⁸⁷ comprend des libations d'eau (*tarpaṇa*) et l'offrande de boulettes de nourriture (*piṇḍa*) accompagnées de l'exclamation *svadhā*. L'exclamation rituelle qui accompagne les oblations aux Pitṛ s'appelle la *svadhā* (HV 13, 66) ; le mot *svadhā* désigne également la nourriture offerte aux Pitṛ (13, 50.61 ; app. 5, 72). ŚB XI, 5, 6, 2 dit bien qu'il faut faire la *svāhā* aux dieux, c'est-à-dire leur donner ce qui leur revient, et faire la *svadhā* aux Pitṛ, c'est-à-dire leur offrir la nourriture et la coupe d'eau qui leur est nécessaire au début et à la fin de leur repas, le mot *svadhā* désignant à la fois l'offrande de nourriture et l'exclamation qui l'accompagne. Ces deux sacrifices exigent la présence du feu domestique⁸⁸.

Divers textes enseignent que le culte des Pitṛ doit précéder le culte des dieux qu'il surpasse en importance. HV 13, 69 répète la même formule que le *Nārāyaṇīya-parvan* (MBh XII, 326, 55) : *devakāryādapi mune pitṛkāryaṃ viśiṣyate*, « Ô muni, le culte des Pitṛ surpasse même le culte des dieux ! » Manu 3, 203 va plus loin :

*devakāryāddvijātīnāṃ pitṛkāryaṃ viśiṣyate /
daivaṃ hi pitṛkāryasya pūrvamāpyāyanam śrutam //*

« Pour les deux-fois-nés, le culte des Pitṛ a la prépondérance sur le culte des dieux : on enseigne en effet que ledit culte des dieux est un accroissement du culte des Pitṛ. » HV 12, 35 déclare même qu'avant d'accomplir tout autre rite, il faut d'abord honorer les Pitṛ par des *śrāddha*. Ce qui se trouvait déjà dans MBh XIII, 87, 5 (*Anuśāsana-parvan*) : *pitṛnpūjyāditaḥ paścāddevānsamtarpayanti vai*, « il faut d'abord honorer les Pitṛ et ensuite satisfaire les dieux ».

Dans les *mahāyajña*, M. Biarreau⁸⁹ voit une reformulation de la doctrine des trois dettes (*ṛṇa*) congénitales dont tout deux-fois-né doit s'acquitter : dettes envers les Pitṛ,

85. Lakshmi KAPANI, *Ibid.* : 82-83.

86. Voir app. 4, 114 du HV.

87. Voir Jaya CHEMBURKAR, « *Pitṛyajña* : a study », dans Sindhu S. DANGE, *Sacrifice in India. Concept and Evolution*, Aligarh, Viveka Publications, 1987 : 99-106. Également SHASTRI : 109-111.

88. Voir M. BIARDEAU, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 40.

89. *Loc. cit.*

envers les dieux et envers les hommes. (ŚB I, 7, 2, 1-6 ajoute même une quatrième dette envers les sages, les ṛṣi⁹⁰.) Opinion partagée par L. Kapani :

Outre cette fonction purificatrice, les *mahāyajña* ont une autre fonction en commun avec les *saṃskāra*, à savoir l'instauration et sacralisation des relations : entre les hommes et les dieux ainsi que les ṛṣi, entre les hommes et leurs semblables, tant les vivants que les morts. Mais l'intention la plus profonde qui commande les *mahāyajña*, c'est de s'acquitter de la dette (ṛṇa) dont un homme est chargé dès sa naissance⁹¹.

Selon Malamoud⁹², cette dette est considérée comme une lacune, un vide en soi qu'il faut combler, une entrave dont il faut se défaire, et elle préexiste au devoir. Par l'aumône et les rites d'hospitalité, on paye sa dette à ses semblables. Pour régler sa dette envers les dieux et envers les Pitṛ, il faut être maître de maison, c'est-à-dire être « pourvu d'une épouse ». C'est le maître de maison, le *gṛhastha*, qui sacrifie aux dieux dans le feu sacrificiel domestique. Ce maître de maison s'acquitte de sa dette envers les Pitṛ de deux façons : en leur assurant une descendance mâle et en les rassasiant (*trp-*) par les rites de *śrāddha* où des brahmanes servent d'intermédiaires et de représentants des Pitṛ. Les repas et les dons offerts aux brahmanes sont le gage du bien-être des défunts.

Tout s'échafaude autour de la nécessité d'engendrer au moins un fils⁹³. Le fils délivre son père de l'enfer, comme le dit HV 66, 20 :

*punnāmno narakāputro yasmātrātā pitṛṇsadā /
tasmādbruvanti putreti putram dharmavido janāḥ //*

« Parce que le fils (*putra*) sauve toujours ses parents de l'enfer qui porte le nom de *put*, les gens qui connaissent le *dharma* disent qu'un fils est un *putra*. » (Trad. A. Couture) Le texte de Manu 9, 138 renchérit :

90. Passage traduit par Louis RENOUE, *Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit*, Paris, Payot, 1961 (1947) : 33. Également par Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, Presses universitaires de France, 1966 (1898) : 131.

91. L. KAPANI, *Ibid.* : 83.

92. « Dette et devoir dans le vocabulaire sanscrit et dans la pensée brahmanique », dans C. MALAMOUD, dir., *Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1988 : 187-205.

93. Voir H. STORK, « Naissance d'un fils dans la tradition religieuse de l'Inde », *Journal de psychologie normale et pathologique* (1980) 151-186.

*pumñāmno narakādyasmātrāyate pitaraṃ sutah /
tasmātiputra iti proktaḥ svayameva svayambhuvā //*

« Parce que le fils libère (*trāyate*) son père de l'enfer nommé Put, il est appelé *putra* (*putra*) par Svayaṃbhū lui-même. » BṛĀ Up. I, 5, 17 connaissait déjà cette même étymologie du mot *putra*. C'est le *dharma* du fils d'acquitter la dette que ses parents, du seul fait de naître, ont contractée envers leurs ancêtres. Les textes ne manquent pas de le rappeler ; par exemple HV 69, 24 :

*mātāpitṛbhyāṃ sarveṇa jātena nibhṛtena vai /
ṛṇaṃ vai pratikartavyaṃ yathāyogamudāhṛtam //*

« Il a pourtant été énoncé que tout fils attaché à ses père et mère doit rembourser de façon appropriée la dette [que ceux-ci ont contractée envers leurs ancêtres]. » (Trad. A. Couture)

Dans son étude sur la « théologie de la dette » dans l'idéologie brahmanique ⁹⁴, Malamoud montre bien que le fils libère le père, car celui-ci rejette sa dette sur son fils. Le fils naît porteur de la dette de son père et ce n'est que lorsqu'il aura à son tour engendré un fils qu'il deviendra pleinement lui-même. Le moyen de se libérer de sa dette envers les Pitṛ est de devenir père ; on dit que le fils aîné est *dharmaja*, conçu pour répondre à cette exigence du *dharma*. L'homme « pourvu d'un fils » est assuré de recevoir les *śrāddha* qui en feront un *pitṛ*, rites que le fils est le premier habilité à exécuter ; c'est pourquoi le fils aîné reçoit en héritage les biens de son père (en naissant, il hérite des dettes et des biens de son père). Le PK en donne un exemple : Bhiṣma a offert un *śrāddha* à son père Śaṃtanu et celui-ci, de son monde invisible, lui dit : *tvayā dāyādavānasmi*, « en toi j'ai un véritable héritier » (11, 21).

Lorsqu'il célèbre les *śrāddha* pour son père, le fils le fait naître à la condition de *pitṛ* : il devient donc le père de son père. C'est cette leçon que nous donne HV 12, 21-40 à travers le mythe des dieux créés par Brahmā et leurs fils. Désireux de s'approprier les fruits du sacrifice, les dieux abandonnent leur créateur : ils sont alors maudits et privés de sens. Dans leur infortune, ils doivent supplier Brahmā qui les astreint à apprendre de leurs propres fils la teneur des rites d'expiation (*prāyaścitta*). En guidant leurs pères sur le chemin de la connaissance, en leur révélant le but de l'expiation, les fils des dieux agissent comme un *guru* (ou un père) qui communique la connaissance. Ils « engendrent » ainsi leurs pères, les font naître à la connaissance, comme le *guru* « engendre » son disciple,

94. MALAMOUD, « La théologie de la dette dans le brahmanisme », *Puruṣārtha* 4 (1980) 39-62 ; voir également *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittiriya-Āraṇyaka, livre II*, texte traduit et commenté par C. Malamoud : 27-38.

comme le fils qui, par les *śrāddha*, fait naître son père à la condition de *pitṛ*. « Nous sommes tous des pères et des fils les uns pour les autres », dit le texte en 12, 40. Père et fils sont en relation de dépendance réciproque : ils s'engendrent et s'assistent mutuellement. Le fils fait accéder son père à la condition de *pitṛ* et ce dernier, satisfait, lui accorde en retour une descendance, ou plus précisément, des fils, et tout ce qu'il peut désirer (13, 68).

4. Prolifération des *śrāddha*

Les traités ou les sections de traités (*śrāddhakalpa*) ayant trait aux *śrāddha* abondent. Dans son *History of Dharmasāstra*, Kane a colligé les références aux traités de *dharma* (*dharmasāstra*) concernant les rites des différents *śrāddha* et toutes les questions qui s'y rapportent⁹⁵. Beaucoup de ces sources étaient déjà connues de Caland qui, à la fin du siècle dernier, a fait une étude systématique des textes normatifs concernant l'ensemble du rituel funéraire indien dans trois livres qui demeurent toujours des références sûres⁹⁶. L'étude de Shastri⁹⁷, plus récente, présente aussi un ensemble de sources qui font voir l'évolution des rites aux *Pitṛ*.

Aux *śrāddha* obligatoires se sont ajoutés plusieurs types de *śrāddha* secondaires et cette abondance a fourni matière à des classifications qui varient selon les textes. Kane et Shastri relèvent différentes classifications⁹⁸ dont les plus fréquentes ou les plus connues sont de trois ordres. Une première classification tripartite — la plus générale — ne fait que reprendre la distinction habituelle des rites, selon la circonstance et la fréquence de célébration⁹⁹ :

95. KANE, *History of Dharmasāstra*, vol. 4, section 3, chap. IX, « *Śrāddha* » : 334-515 et chap. X, « *Ekoddiṣṭa and other śrāddhas* » : 516-551. — Ram GOPAL fait une description brève de ces rites : « *Funeral rites and śrāddhas* », dans *India of Vedic Kalpasūtras*, 1983 (1959) : 353-379. On peut également voir la compilation, peu méthodique cependant, de K. V. Soundara RAJAN, « *Rites (saṃskāras) connected with death (preta) and after (pitṛ)* », *Bulletin of the Institute of Traditional Cultures*, Madras (1966) 259-275.

96. Aux deux ouvrages précédemment mentionnés s'ajoute *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Amsterdam, 1896, 191 p.

97. Dakshinaranjan SHASTRI, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*.

98. KANE, vol. 4 : 380-383 ; SHASTRI : 130-132.

99. KANE, *Ibid.* : 369 et 380.

1. *nitya-śrāddha* : *śrāddha* quotidiens et obligatoires qui font partie des cinq *mahāyajña*. Ils consistent en l'offrande d'eau (*tarpaṇa*) et de *piṇḍa* en l'honneur des Pitṛ en général
2. *naimittika-śrāddha* : *śrāddha* pour occasions spéciales ou à intentions particulières
3. *kāmya-śrāddha* (« en vue d'un résultat espéré ») : *śrāddha* votifs ou facultatifs célébrés à certains jours (*parvan*) du calendrier lunaire pour la réalisation d'un désir.

Tous les *śrāddha* spécifiques énumérés dans les autres listes peuvent être regroupés sous ces trois titres généraux. Une seconde classification, bipartite celle-là, et qui est propre à ce type de rites, distingue entre *śrāddha* destinés à un défunt particulier, le *preta*, et *śrāddha* destinés aux Pitṛ. Ce sont les :

1. *ekoddiṣṭa-śrāddha* : série de *śrāddha* « destinés à un seul » défunt (i. e. le *preta*). Ils comprennent les offrandes du rituel funéraire (*nava-*), celles du rituel pour les Pitṛ (*purāṇa-*) ainsi que les offrandes médianes entre les deux types de rituels (*miśra-*)
 - *nava-śrāddha* (« récents ») ou *pūrva-śrāddha* (« premiers » ou « initiaux ») : célébrés pendant la période d'impureté rituelle qui suit le décès
 - *miśra-śrāddha* (« mixtes ») ou *madhyama-śrāddha* (« intermédiaires ») : ce sont les seize *śrāddha* célébrés pendant l'année qui suit le décès
 - *purāṇa-śrāddha* (« passés ») ou *uttara-śrāddha* (« derniers » ou « ultérieurs ») : rites célébrés après la première année du jour anniversaire de la mort (i. e. après le *sapiṇḍikaraṇa* où le défunt est devenu *pitṛ* et a rejoint ses ancêtres)

Il faut donc englober dans cette classification le :

sapiṇḍikaraṇa- (ou *sapiṇḍana-*)*śrāddha* : cérémonie célébrée à la fin de la première année et qui marque l'accession du *preta* (le trépassé) à la condition de *pitṛ*

2. *pārvaṇa-śrāddha* : rites obligatoires à certains jours (*parvan*) du calendrier lunaire (sans égard à la date du décès) et destinés aux trois ascendants immédiats, père, grand-père et arrière-grand-père (i. e. les Pitṛ). Ils sont aussi

appelés *piṇḍānvāhāryaka* ¹⁰⁰. On les désigne couramment sous le nom de *śrāddha* mensuels (*māsika-* ou *māsi-śrāddha*).

Un troisième regroupement réunit les :

1. *nitya-śrāddha*
2. *naimittika-śrāddha*
3. *kāmya-śrāddha*
4. *pārvaṇa-śrāddha*
5. *vṛddhi-śrāddha* (« d'accroissement ou de prospérité ») ou *ābhyudayika-śrāddha* (« porte-bonheur ») ¹⁰¹ : célébrés pour une occasion particulière ou un événement marquant ou heureux. Ces *śrāddha* comprennent l'hommage aux Mātṛ (les Mères) ¹⁰².

Kane cite deux versets de Viśvāmitra ¹⁰³, — qui sont également cités dans plusieurs ouvrages — où il est fait mention de douze sortes de *śrāddha* ¹⁰⁴. Dans son premier ouvrage de 1888, Caland compare les textes et établit une classification à peu près semblable de douze *śrāddha* qu'il range sous trois rubriques ¹⁰⁵ :

- a) *śrāddha* pour ses parents décédés :
 1. *nitya-śrāddha*
 2. *pārvaṇa-śrāddha*
- b) *śrāddha* pour un défunt en particulier :
 3. *ekoddiṣṭa-śrāddha*
 4. *sapiṇḍikaraṇa-śrāddha*
- c) *śrāddha* pour occasions spéciales :
 5. *vṛddhi-śrāddha*
 6. *kāmya-śrāddha*

100. Selon CALAND 1888 : 12. Voir aussi SHASTRI : 104-105.

101. Voir KANE, *Ibid.* : 525-529 ; SHASTRI : 236-241 ; GOPAL : 370-371.

102. Voir KANE, *Ibid.* : 529.

103. KANE, *Ibid.* : 381 :

*nityaṃ naimittikaṃ kāmyaṃ vṛddhiśrāddhaṃ sapiṇḍanam /
pārvaṇaṃ ceti vijñeyaṃ goṣṭhyāṃ śuddhyarthamaṣṭamam //
karmāṅgaṃ navamaṃ proktaṃ daivikaṃ daśamaṃ smṛtam /
yātrāsvekādaśaṃ proktaṃ puṣṭyarthē dvādaśaṃ smṛtam //*

104. Tout cela se retrouve dans SHASTRI : 130-132. SURESHCANDRA (*Le culte des pitṛ d'après les Purāṇa*, 1940 : 46-47) y fait également allusion.

105. CALAND 1888 : 8-40.

7. *goṣṭhi-śrāddha* (« de l'assemblée ») : célébrés en présence d'une nombreuse assemblée de brahmanes pour satisfaire les Pitṛ et obtenir le bien-être
8. *śuddhi-śrāddha* (« de purification ») : rites de purification qui comportent un repas offert aux brahmanes
9. *karmāṅga-śrāddha* (« qui font partie d'autres rites ») : *śrāddha* préparatoires aux rites prénataux ou à un rite solennel
10. *daiva-* (ou *daivika-*)*śrāddha* : célébrés en l'honneur des divinités
11. *yātrā-śrāddha* : célébrés avant d'entreprendre un voyage ou un pèlerinage
12. *puṣṭi-śrāddha* : célébrés pour s'assurer santé et prospérité (opulence, bien-être).

Pour les *śrāddha* 7 à 12 de cette rubrique de *śrāddha* occasionnels, Caland reconnaît emprunter la liste de Viśvāmītra¹⁰⁶ et il leur attribue le même numéro d'ordre.

Cette prolifération des *śrāddha* indique bien l'énorme importance qu'ils ont prise dans la religion hindoue¹⁰⁷. En rassasiant d'abord le *preta*, on assure son bonheur et on évite sa disgrâce, on échappe aux effets de son désarroi ; puis en rassasiant les Pitṛ, on assure leur bonheur et on s'attire leurs faveurs, leurs innombrables faveurs, ce que le PK appelle les fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*). Le cœur de l'enseignement qui s'y trouve peut, en effet, être condensé dans cette formule : comblés par les *śrāddha*, les Pitṛ exaucent les désirs par milliers ; ils accordent même le moyen de parvenir à la libération. Et là-dessus le texte de l'appendice 3 se fait éloquent, tandis que celui de l'appendice 4 procède à une énumération exhaustive des fruits des *śrāddha*, selon chacun des jours lunaires ou selon les conjonctions des constellations où ils sont célébrés.

5. *Śrāddha* et lignée

« La relation entre les vivants et les morts est donc de dépendance et d'assistance réciproques », écrit L. Kapani¹⁰⁸ à propos de la quatrième fonction des *saṃskāra* appliquée aux *śrāddha*. Les questions de lignée sont sous-jacentes à tous les épisodes du PK parce qu'elles se trouvent à la base de l'institution du *śrāddha*. Il importe de voir comment.

106. *Ibid.* : 40.

107. Cette énumération, tout imposante qu'elle soit, n'en est pourtant pas exhaustive. Voir KANE, vol. 4 : 382-383 ; SHASTRI : 130.

108. *Ibid.* : 144.

a) *Le p̄arvaṇa-śrāddha*

Le p̄arvaṇa-śrāddha, le paradigme (*prakṛti*)¹⁰⁹, est le rite¹¹⁰ par lequel le descendant mâle, — fils aîné, petit-fils et arrière-petit-fils, — fait chaque mois une offrande de trois *piṇḍa* à ses trois ascendants immédiats : son père décédé, son grand-père et son arrière-grand-père (HV 11, 12). Ces rites obligatoires sont réglés sur les *parvan*, les jours du calendrier lunaire. Le nombre de brahmanes qualifiés invités doit être impair ; assez généralement, il est de trois. En dépit des nombreuses variantes scripturaires, le déroulement de la cérémonie comporte les éléments suivants. Le sacrificiant fait asseoir les brahmanes sur des coussins d'herbe *darbha* ou *kuśa* (HV 11, 19) dont les pointes sont tournées vers le sud, puis leur offre l'*arghya*, l'eau de l'hospitalité. Il offre l'oblation de nourriture dans le feu avec la récitation de *mantra* appropriés, puis il nourrit les brahmanes. Pendant qu'ils mangent, il récite des *mantra* (HV app. 4, 112-144). Le repas terminé, il leur demande la permission de prendre les restes du repas, puis il fait la circumambulation, gardant les brahmanes à sa droite. Finalement il offre un *piṇḍa* à chacun de ses Pitṛ en prononçant l'exclamation *svadhā* (HV 13, 66 ; app. 4, 86.114). Comme le prescrivent HV 11, 39 et 12, 39, en présentant l'offrande de boulettes, le fils doit honorer ses Pitṛ en mentionnant leur nom et leur *gotra*, c'est-à-dire leur lignée familiale ou le groupe de parenté exogamique issu d'un ancêtre commun, mythique ou historique. Puis il nettoie les vases qui ont servi aux offrandes. Les textes prescrivent généralement que les ustensiles, coupes et vases utilisés doivent être d'argent (HV 13, 66 ; app. 4, 81-91). Ainsi le fils nourrit ses propres Pitṛ par l'intermédiaire de brahmanes qui consomment la nourriture ; rassasiés et satisfaits, les Pitṛ accordent en retour leurs bienfaits à leurs descendants. Il est aussi de mise de faire aux brahmanes des dons (argent, parasol, vêtements, vases, etc.) qui assurent le bien-être des Pitṛ.

On voit par là toute l'importance de se situer dans la lignée, car le monde de l'au-delà et le monde d'ici-bas sont interdépendants, comme le fait remarquer M. Biarreau :

Le chef de famille ne peut ignorer qu'il est seul responsable à la fois du bonheur de ses ancêtres et du sien après sa mort. L'existence de la lignée ancestrale rend l'insertion dans la totalité du cosmos beaucoup plus urgente ; elle le lie plus immédiatement avec la prospérité de chaque famille vivante.

109. Voir KANE, vol. 4 : 516.

110. Pour une description, voir SHASTRI : 232-236.

Un ancêtre qui n'est pas satisfait ne laisse pas les vivants en paix ¹¹¹.

On s'expliquera ainsi un peu mieux l'intrusion, dans le PK, de ces généalogies qui freinent le mouvement du récit, qui nous semblent des ajouts alourdissant inutilement le rythme de la narration ou de l'exposé, des surcharges ou des valse-hésitation. On comprendra mieux également le fait que ledit *Pitṛkalpa* du HV soit inséré entre deux généalogies : la dynastie solaire (*sūryavamśa*) qui le précède et la dynastie lunaire (*somavamśa*) qui s'amorce au dernier verset (19, 35).

b) L'*ekoddiṣṭa-śrāddha*

Les *ekoddiṣṭa-śrāddha* sont célébrés pour un membre de la famille récemment décédé. Caland ¹¹² mentionne qu'ils sont de trois sortes : les *nava-śrāddha* (pour les défunts « récents ») pendant la période d'impureté rituelle qui suit le décès, c'est-à-dire les dix ou onze premiers jours ; les *miśra-śrāddha* (« mixtes »), dont un premier est célébré généralement le onzième jour, et qui est suivi de quinze autres au cours de l'année qui suit le décès ; les *purāṇa-śrāddha* (pour les défunts « antiques ») après la première année du jour anniversaire du décès, c'est-à-dire après le *sapiṇḍikaraṇa* où le *preta* est devenu un *pitṛ* et a rejoint le groupe des *Pitṛ*. Caland ajoute qu'ils sont, selon d'autres sources, appelés *pūrva-śrāddha* (« premiers » ou « initiaux »), *madhyama-śrāddha* (« intermédiaires ») et *uttara-śrāddha* (« derniers » ou « ultérieurs »). Le deuil principal, normalement le fils aîné, offre de l'eau et un *piṇḍa* unique à chacun des dix jours qui suivent le décès, période dangereuse pendant laquelle le trépassé n'est qu'un *preta*, un esprit errant. Le but de ces offrandes est de permettre la reconstruction graduelle, partie par partie, d'un corps temporaire pour le *preta*, un corps de la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ* ¹¹³). Ces *piṇḍa* qui forment le corps temporaire, qui le « remplissent », sont appelés *pūrakapiṇḍa* ¹¹⁴.

On trouve cette théorie concernant la reconstruction graduelle d'un nouveau corps dans la très brève *Piṇḍa-Upaniṣad*, dont L. Kapani donne une traduction française.

111. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 24.

112. CALAND, 1888 : 32. Voir aussi KANE, vol. 4 : 517-520 ; SHASTRI : 62-69.

113. Lorsqu'il s'amène dans son char céleste flamboyant comme un soleil pour livrer à Mārkaṇḍeya son enseignement concernant les *śrāddha*, Sanatkumāra venu du ciel a la taille d'un pouce et il resplendit « comme du feu déposé dans du feu » (HV 12, 6).

114. Voir CALAND, 1888 : 22 ; SHASTRI : 67 et « Offering of *pūraka*-lumps » : 58-62 ; KAPANI : 132.

Tous les dieux et les ṛṣi demandèrent à Brahmā ceci : un *piṇḍa* est offert à un mort. Comment des (êtres) sans conscience peuvent-ils s'en saisir ? Quand le corps composé de cinq éléments grossiers est dé-composé, que les cinq sont allés dans les cinq respectivement et que le « cygne » [*haṃsa*] (c'est-à-dire l'« âme »), ayant abandonné le corps s'en est allé, en quel endroit demeure-t-il ? — Pendant trois jours elle (l'âme) demeure dans les eaux, pendant trois jours dans le feu, après avoir circulé trois jours dans l'espace, elle se meut un jour dans le vent. Avec la première boulette (*piṇḍa*), il y a apparition des parties constitutives du corps. Avec la deuxième boulette apparaissent la chair, la peau, le sang. Avec la troisième boulette la pensée vient à naître pour celui-ci (c'est-à-dire le défunt). Avec la quatrième boulette naissent les os, la moelle. Avec la cinquième boulette, les mains, les doigts, la tête, la bouche. Avec la sixième boulette naissent le cœur, le cou et le palais. Avec la septième boulette se produit une longue durée de vie. Avec la huitième boulette, il obtient la parole, est pourvu de vigueur. Avec la neuvième boulette, il y a mise en place de toutes les facultés (sensori-motrices). Avec la dixième boulette, le fait de le faire naître est à son comble. (Ainsi), boulette après boulette (la construction d'un corps nouveau provisoire) devient possible, à partir de l'offrande de(s) *piṇḍa* ¹¹⁵.

Dans les faits, ce schéma est une version abrégée et plus pratique du scénario normatif qui s'étend sur les seize *śrāddha* de la première année. Kane mentionne qu'une épouse et une fille peuvent célébrer l'*ekoddiṣṭa-śrāddha* ¹¹⁶. Les *śrāddha* « ultérieurs » (*purāṇa* ou *uttara*), célébrés après la première année, ont pour but de maintenir les Pitṛ dans un état de paix car, en retour, ils prodiguent leurs faveurs aux vivants ; c'est ce que le PK a pour but de démontrer.

115. Lakshmi KAPANI, *La notion de saṃskāra ...* : 133. Pour une traduction en anglais (d'après la trad. en allemand), voir Paul Deussen, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, vol. 2, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980 : 653-654.

116. « The widow and daughter can perform only the *ekoddiṣṭa śrāddha*, while sons, grandsons and great-grandsons can perform the *pārvaṇa śrāddha* also » : vol. 3, « Order of succession after the son » : 737.

c) Le *sapīṇḍikaraṇa-śrāddha*

À la fin de la première année, après le dernier *ekoddiṣṭa*, a lieu le *sapīṇḍikaraṇa*¹¹⁷ (ou *sapīṇḍana*) qui libère enfin le *preta* de son état intermédiaire angoissant, pour lui et ses descendants, et en fait un *pitṛ* qui va prendre sa place parmi les autres *Pitṛ* de la lignée. Le mot signifie « création de *sapīṇḍa* », c'est-à-dire « le fait de transformer (le mort) en un ayant-droit aux boulettes (funéraires) », selon la traduction de L. Kapani¹¹⁸, et cette cérémonie confirme le lien rituel entre les vivants qui font l'offrande de *piṇḍa* et les défunts qui s'en nourrissent. Ce *śrāddha* réintègre le défunt parmi ceux qui partagent un *piṇḍa* commun avec lui, les *sapīṇḍa*. Comme l'écrit Louis Dumont : « Quelqu'un est *sapīṇḍa* de : 1. ceux à qui il doit offrir le *piṇḍa* pendant sa vie ; 2. ceux qui le lui offriront après sa mort ; 3. ceux qui doivent l'offrir à ceux à qui lui-même le fait.¹¹⁹ » Ce rite de « création de *piṇḍa* en commun » combine des éléments de l'*ekoddiṣṭa-śrāddha* et du *pārvaṇa-śrāddha*. Dumont en résume ainsi l'essentiel :

Une boulette est offerte au mort par son fils comme dans le rituel funéraire, trois boulettes sont offertes respectivement aux trois ascendants paternels immédiats du mort, comme il faisait de son vivant, et l'acte décisif et caractéristique consiste à diviser en trois la boulette du mort et à amalgamer chaque tiers avec une des boulettes ancestrales. Le mort devient ainsi ancêtre, l'ancêtre le plus proche, tandis que son arrière-grand-père tombe dans la catégorie de ceux qu'on ne nomme plus et qui n'ont part qu'aux restes : la mort d'un homme a fait descendre d'une génération tout le dispositif formé par l'officiant et ses trois ancêtres paternels¹²⁰.

Le fait de séparer le *piṇḍa* du défunt en trois parties et de les agglutiner aux trois *piṇḍa* des ancêtres immédiats fait apparaître un second sens au mot *piṇḍa* ; le terme ne désigne plus seulement le repas des défunts, mais il est aussi la représentation symbolique de la personne du *preta* et des *Pitṛ*. Le *preta* devient un *pitṛ* qui retrouve sa place dans le clan patrilinéaire qui sera honoré par les *pārvaṇa-śrāddha*. Le *pitṛ* le plus éloigné, l'arrière-grand-père, perd son individualité et sa part de *piṇḍa* ; il sort du rang des *sapīṇḍa*, de ceux

117. Voir KANE, vol. 4 : 520-525 ; SHASTRI : 94-98.

118. L. KAPANI, *Ibid.* : 113.

119. Louis DUMONT, « La dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de *sapīṇḍa* », *Puruṣārtha* 4 (1980) : 28.

120. DUMONT, *Ibid.* : 19-20.

qui sont reliés par l'offrande de *piṇḍa* et il s'évanouit dans la masse des Pitṛ anonymes, ceux qui n'ont droit qu'au *lepa*, c'est-à-dire aux restes des offrandes qui adhèrent aux doigts du célébrant. Certains textes mentionnent que les trois générations ascendantes au-delà des trois Pitṛ immédiats sont reliées par le *lepa* commun. Ce qui, avec le vivant qui célèbre les rites, établit une filiation de sept générations ¹²¹. Le *preta* devenu *pitṛ* rejoint le monde des Pitṛ (*pitṛloka*). Comme il a été souligné précédemment, pour diverses raisons d'ordre pratique, la période des *ekoddiṣṭa* est souvent abrégée et le *sapinḍikaraṇa* est célébré le douzième jour après le décès plutôt qu'à la fin de l'année. Les seize *śrāddha* qui auraient dû s'échelonner pendant toute l'année sont comprimés dans cette douzième journée puis l'on procède au *sapinḍikaraṇa-śrāddha* ¹²².

La notion de relation de *sapinḍa* à la base du *sapinḍikaraṇa* ouvre une brèche sur d'autres acceptions du terme *piṇḍa*. En contexte de *śrāddha*, le *piṇḍa* désigne la boulette rituelle de riz cuit mélangé à d'autres ingrédients tels que lait, beurre, miel, grains de sésame, et offerte au *preta* — comme nourriture de transition servant à lui reconstruire un corps temporaire — et aux Pitṛ pour les rassasier. Le mot *piṇḍa* est aussi employé dans les traités d'embryologie dans le sens de « masse informe » pour désigner l'embryon encore informe. Ainsi la *Garbha-Upaniṣad*, l'*Upaniṣad de l'embryon*, dit : *ardhamāsābhyantare piṇḍo bhavati*, « passé un demi-mois il devient *piṇḍa* » ¹²³. Louis Dumont fait remarquer que, dans le composé *sapinḍa*, on ne sait pas très bien s'il faut comprendre le mot *piṇḍa* dans le sens de la boulette offerte aux morts ou dans l'autre sens de « corps », ou « particules du corps » partagées sur le plan biologique par les *sapinḍa*. Il écrit que « la littérature est divisée sur ce point » ¹²⁴. Et finalement, dans le *sapinḍikaraṇa*, le *piṇḍa* devient la représentation symbolique de la personne du *preta* et des Pitṛ.

121. Voir SURESHCANDRA, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāna* : 35. Pour une étude plus détaillée du *sapinḍikaraṇa*, voir David M. KNIPE, « *Sapinḍikaraṇa* : the Hindu rite of entry into heaven », dans Frank E. REYNOLDS et Earle H. WAUGH, éd., *Religious Encounters with Death*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977 : 111-124.

122. Voir Héléne BRUNNER-LACHAUX, *Somaśambhupaddhati*, troisième partie, *Rituels occasionnels II*, texte, traduction et notes, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1977 : 624.

123. Trad. par Lakshmi Kapani, Adrien-Maisonueve, 1976. Certains auteurs précisent que l'embryon mâle (*pums*) a la forme d'un *piṇḍa*, tandis que l'embryon femelle (*stri*) a plutôt la forme d'une *peśi* (« morceau de chair »). Voir Wendy DONIGER O'FLAHERTY, « *Karma and rebirth in the Vedas and Purānas* », dans *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, 1980 : 6-10, qui signale d'autres acceptions du mot *piṇḍa*.

124. DUMONT, *Ibid.* : 21.

Comme corollaire — et ceci rejoint la sixième fonction des *saṃskāra* selon l'étude de L. Kapani, — chez les *dvija*, les « deux-fois-nés », la « continuité biologique devient le support d'une continuité culturelle et culturelle », dans la transmission du Veda et le « savoir-faire rituel et sacrificiel »¹²⁵. C'est le fils qui est le maillon dans la chaîne des générations ; c'est encore le fils qui est le maillon dans la transmission ininterrompue de la tradition. Il est le garant de la tradition, ce que le procédé littéraire de la narration à relais du MBh et du HV — et à travers les générations — a pour but de mettre en évidence. « Prolongement » de son père, le fils contribue de même à prolonger la tradition, idée que rend le mot *saṃtati* (de *sam-tan-*, « s'étendre ») employé dans l'appendice 4, 32.93.109 du PK pour désigner la continuité des générations, la descendance qui fait croître la gloire (*kīrtivardhana*, voir HV 13, 37.57 ; 15, 20) de la lignée et des Pitṛ. Cette fonction est d'une telle importance qu'on a prévu l'adoption dans le cas où l'on n'a pas de fils. Le fils (biologique ou adoptif) qui a reçu les *saṃskāra* fondamentaux, l'initiation (*upanayana*) et le mariage (*vivāha*) qui en ont fait un maître de maison (*gṛhastha*), apparaît alors, dit L. Kapani, « comme la charnière entre la continuité biologique et la continuité culturelle et culturelle »¹²⁶. La dyade père-fils est donc fondamentale et elle le sera pour l'interprétation du PK.

6. Le *Pretakalpa* du *Garuḍa-Purāṇa*

Ainsi, tant que les rites n'ont pas été accomplis, le défunt demeure à l'état de *preta* ; si sa faim et sa soif ne sont pas apaisées par les offrandes d'eau et de *piṇḍa*, cet esprit errant tourmente sa famille vivante. La condition de *preta* (*pretatva*) n'est pas définitive ; tout comme le *piṇḍa* est une nourriture de transition, elle est aussi une transition entre une vie terrestre qui a pris fin et une existence à venir dans les mondes des Pitṛ. Selon la tradition de l'orthodoxie brahmanique, reprise dans le *Garuḍa-Purāṇa*¹²⁷ notamment, elle est marquée d'abord par l'acquisition d'un corps aérien (*vāyuja*), puis par la reconstruction progressive d'un corps de la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*), un corps fait de *piṇḍa* (*piṇḍaja*), chacune des offrandes faisant apparaître une partie de ce corps nouveau. Ce corps fait de *piṇḍa* (*piṇḍadeha*) se dissout à la fin de l'année. J'ai cité un peu plus haut

125. KAPANI, *La notion de saṃskāra ...* : 154.

126. *Ibid.* : 159.

127. Voir la trad. de J. L. Shastri, dans la coll. « Ancient Indian Tradition & Mythology », vol. 13 : 792-793.

la très brève *Piṇḍa-Upaniṣad* qui décrit ce processus. Le *Pretakalpa* du *Garuḍa-Purāṇa* (ci-après : Gar. P.) en fournit deux autres modèles que signale L. Kapani ¹²⁸. Mais selon une autre conception purāṇique, plus précisément celle du Gar. P., il s'agit d'un périlleux voyage conduisant, étape par étape, au royaume de Yama : à chacune des haltes, le *preta* se restaure des offrandes, ce qui lui assure la poursuite de son itinéraire. Quoi qu'il en soit, cette condition prend fin au terme de l'année, — ou des douze jours substitués de l'année, — par le *sapīṇḍikaraṇa* qui marque l'entrée du défunt dans le groupe de ses Pitṛ. Mais à la condition, bien sûr, que les rites aient été dûment accomplis par les vivants ; ceux-ci, toutefois, ont tout intérêt à s'acquitter convenablement de leurs devoirs, car tout manquement ou toute négligence dans l'exécution des rites se traduit par une interruption de la progression du *preta* qui exprime son mécontentement et sa souffrance en harcelant ses descendants. Le mot *preta* recouvre donc deux sens : il désigne le « trépassé » pour qui les rites doivent être accomplis et le « revenant » pour qui les rites n'ont pas été célébrés ou qui avait lui-même négligé les rites de son vivant.

Le Gar. P. est surtout connu pour sa très longue section consacrée au *preta*, et désignée habituellement sous le nom de *Pretakalpa*, « rituel pour les trépassés ». Emil Abegg a fait connaître ce large fragment du Gar. P. ; dans son livre de 1921, il fait un résumé du contenu de trente-cinq chapitres (*adhyāya*) ¹²⁹, puis en donne une traduction en allemand généreusement annotée. On y trouve une abondance de détails ou de descriptions que le Gar. P. partage avec plusieurs autres *purāṇa* : les différents *śrāddha* et les cas particuliers de mort accidentelle ou prématurée ou de morts d'enfants, les mérites rattachés aux dons faits aux brahmanes, les avantages des *śrāddha* pour les vivants, ainsi qu'une apologie du *vṛṣotsarga*, le « lâcher du taureau », rite d'accomplissement aussi méritoire que l'*aśvamedha*, « le sacrifice de cheval », et qui permet d'éviter les terribles messagers de Yama ¹³⁰. Mais une particularité du *Pretakalpa* réside dans l'analyse poussée de l'état de *preta* et dans une peinture terrifiante de l'errance qui conduit le *preta* à Yama dans le royaume fantasmagorique des morts ¹³¹. L'esprit du défunt est capturé par les redoutables

128. Pour le premier, voir *Ibid.* : 752-753. Pour la seconde description, L. KAPANI cite le texte sanskrit de Gar. P. II, 34, 48-51 qui fait le lien entre l'acquisition d'un nouveau corps par l'offrande des dix *piṇḍa* et la formation du fœtus pendant dix mois (*La notion de saṃskāra ...* : 134).

129. Emil ABEGG, *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, traduction et commentaire, Berlin, 1956 (1921) : 11-27.

130. On peut trouver une traduction anglaise de ce *Pretakalpa* dans la traduction du Gar. P. éditée par J. L. Shastri, dans la collection « Ancient Indian Tradition & Mythology », vol. 13 : 717-828 et vol. 14 : 829-953.

131. Voir « Yama, the god of death and the future of the dead », dans SHASTRI : 314-333.

serviteurs de Yama qui l'escortent dans un long itinéraire parsemé de souffrances et d'épreuves atroces ; le voyage s'accomplit par étapes avec des haltes dans seize cités — ce qui semble correspondre aux seize *ekoddiṣṭa-śrāddha* de la première année — où le *preta* se restaure avec les offrandes d'eau et de *piṇḍa*. Les tortures effroyables qu'il doit subir peuvent cependant être allégées ou supprimées par les dons que font les vivants. À la fin de l'année, après le dernier *śrāddha*, le *preta* atteint la cité de Yama où il finit de consommer le fruit de ses mauvaises actions avant de renaître ¹³².

À l'entrée du domaine de Yama, le défunt doit traverser la fabuleuse rivière Vaitaraṇī, pleine de sang et de chair putride, infestée de crocodiles et de créatures aquatiques féroces. Les pêcheurs tentent désespérément de nager, mais ils s'y noient ; le *purāṇa* énumère une série de péchés qui entraînent un séjour pour une période indéterminée dans la Vaitaraṇī. Aussi consigne-t-il l'usage de faire don aux brahmanes d'une vache Vaitaraṇī qui rend la traversée aisée ; il y joint les injonctions concernant le choix de la vache, sa préparation et les dons supplémentaires à faire aux brahmanes. Le monde de Yama, le *yamaloka*, situé au sud, est étendu et varié. Le Gar. P. donne la description de sept enfers, dont le principal est Raurava, puis ajoute une longue série d'autres enfers qui cuisent les pécheurs. Tous ces enfers sont sous la terre. Le maître et juge de l'empire des morts, dont la monture est le buffle, est redoutable pour les pécheurs, mais il est bon pour les justes : il leur a réservé une section de son vaste domaine. Près de l'entrée du palais de Yama se trouve le palais de son secrétaire-archiviste Citragupta qui consigne dans ses registres tout ce que font les humains. Il ne saurait commettre d'erreur en matière de mérite et de démérite. Cette description longue et haute en couleurs du voyage dans l'au-delà, que fait le *Pretakalpa*, a pour effet de convaincre de l'impérieuse nécessité des rites du *śrāddha*.

7. *Śrāddha* et renaissance : incompatibilité ?

Comment imaginer que la pratique du *śrāddha* ait pu subsister après l'introduction de la doctrine du *karman* et des renaissances ? Certains font valoir l'hypothèse qu'après l'éclatement du ritualisme védique, l'attraction d'idées nouvelles plus démocratiques ayant germé à l'extérieur des cercles brahmaniques se fit de plus en plus envahissante. Pour

132. Dieter Michael BACK (*Eine buddhistische Jenseitsreise*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979 : 112-139 ; 231-241) essaie d'élucider la structure du *Livre des morts* tibétain à l'aide de deux *purāṇa* indiens qui décrivent le voyage dans l'au-delà jusqu'à la renaissance : le *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* et le *Garuḍa-Purāṇa* (ce dernier d'après la traduction de Abegg).

l'ethnologue Olivier Herrenschmidt, c'est l'entrelacement d'une série de « représentations fondamentales » (*dharma*, *varṇa*, *āśrama* [stades de la vie], *karman* et *mokṣa*) apparues progressivement, accentué par la réflexion issue des milieux de renonçants, qui a modifié considérablement la face de la société hindoue ¹³³. Il croit que la clé de l'explication réside dans les rapports entre le brahmane dans le monde et le renonçant qui se place hors du monde ainsi que dans un double rapport au *dharma* et à la libération (*mokṣa*).

L'Inde brahmanique, écrit-il, dans son opposition au védisme ancien, se caractérise largement par l'apport fondamental du renonçant (*saṃnyāsin*), sa réflexion nouvelle sur la délivrance et la transmigration — que les dernières « grandes » *upaniṣad* nous livrent — qui débouchera sur une critique, ou à tout le moins une dévalorisation, du sacrifice et du brahmane, pour autant qu'il en a le monopole ; les grands courants sectaires ultérieurs, les mouvements de dévotion (*bhakti*) et la problématique du salut individuel en seront les produits directs. Mais tout se conserve dans l'Hindouisme, conduisant à la réorganisation de représentations éventuellement contradictoires, et à la reprise par le brahmane-dans-le-monde de l'apport du renonçant ¹³⁴.

Là-dessus Madeleine Biardeau renchérit :

Les funérailles d'un homme sur terre, dit-elle, sont à la fois destinées à lui assurer le *svarga* (s'il est de haute naissance) et de bonnes renaissances : les deux conceptions de la vie future, l'une héritée des Veda, l'autre étant plutôt liée aux spéculations upaniṣadiques, se recouvrent mal, mais les hindous les ont gardées ensemble, sans même chercher à les articuler l'une sur l'autre, à moins que l'on dise du *svarga* qu'il est la meilleure renaissance possible. Ces deux conceptions font partie de l'idéologie orthodoxe et séculière, même si l'une des deux est empruntée aux renonçants, aussi ne pouvaient-elles que se juxtaposer l'une à l'autre au moins mal, sans se hiérarchiser. En particulier, le brahmane continue à rendre un culte à ses ancêtres, sans très bien

133. Olivier HERRENSCHMIDT, « L'Inde et le sous-continent indien », dans *Ethnologie régionale II* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1978 : 142-152.

134. *Ibid.* : 143.

savoir où il doit les situer, dans l'au-delà ou dans d'autres corps vivant sur terre ¹³⁵.

C'est là, conclut Herrenschmidt, le problème du brahmane, un problème qui ne touche pas l'hindouisme populaire ¹³⁶.

D'autres mettent plutôt de l'avant la thèse d'un réajustement de la doctrine des *śrāddha* consécutif à l'éclatement du ritualisme védique. C'est le cas de Y. Krishan qui, dans un article de 1985 ¹³⁷, propose une vision diachronique de l'eschatologie hindoue dans laquelle le concept arbitraire de *preta* vient freiner la loi du *karman* pour justifier la pertinence des *śrāddha*. Car, dans l'état intermédiaire et transitoire de *preta*, bonheur et souffrance ne sont pas liés au fruit des actions, mais plutôt au fait que les descendants offrent ou non les *śrāddha* au *preta*. Il montre que les textes, purāṇiques en particulier, tentent de concilier les rites des *śrāddha* avec la doctrine du *karman* en étendant les bénéfices du *śrāddha* non seulement au *preta* ou au *pitṛ* mais aussi à son état après sa renaissance, quelle que soit la forme qu'ait prise cette renaissance (humaine, animale ou végétale).

Krishan rappelle que le concept d'enfer (*naraka*), qui n'avait qu'un rôle effacé dans l'eschatologie védique, a émergé graduellement en contraste avec l'idée de ciel (*svarga*) et en parallèle avec la conception de l'action bonne, c'est-à-dire bien faite (*sukṛta*) ou de l'action mauvaise, c'est-à-dire mal faite (*duṣkṛta*). Car dans l'idéologie védique, le bon et le mauvais ne relevaient pas de l'éthique, mais de l'orthopraxie, de la performance correcte et exacte des rites : c'est le caractère rituel qui conférait à l'action sa valeur. Les doctrines upanişadiques du *karman* et des renaissances constituent une innovation majeure en ce sens que le ciel et l'enfer deviennent des lieux transitoires dans l'océan des existences (*bhavasāgara*), dans le cycle incessant des morts et des renaissances (*samsāra*). Le *karman* mûrit ses fruits (*phala*) sur terre, au ciel et en enfer et la rétribution se fait à travers les renaissances dans diverses formes d'existence. La rétribution est désormais liée à la valeur éthique de l'acte ; et au lieu de demeurer dans le ciel, les âmes transmigrent, elles sont assujetties aux renaissances (*punarjanman*). Le sort du défunt tient à ses actions

135. *Études de mythologie hindoue I. Cosmogonies purāṇiques*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1981 : 161-162. Propos qu'on retrouve à peu près dans les mêmes termes dans *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 68-69.

136. HERRENSCHMIDT, *Ibid.* : 157.

137. Y. KRISHAN, « The doctrine of *karma* and *śrāddhas* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (1985) 97-115.

passées et sera vécu dans de nouveaux corps. État intermédiaire et transitoire du *preta*, ciel et enfer transitoires, transmigration : c'est une roue qui tourne inlassablement.

Le *piṇḍapitṛyajña* védique comportait des bénéfiques et pour les Pitṛ et pour les descendants. La loi du *karman*, dit Krishan, rend intenable l'idée que l'on puisse espérer des bénéfiques de la part des Pitṛ. Les adeptes du *śrāddha* ont donc réagi en le modifiant et en l'adaptant à la nouvelle situation, ce qui se fit, soutient-il, par l'introduction de trois changements majeurs dont le premier consiste dans l'adoption du concept de *preta* et l'aménagement nécessaire de nouveaux types de *śrāddha* (*ekoddiṣṭa-* et *sapiṇḍikaraṇa-śrāddha*). D'une part, la doctrine du *karman* a nécessité l'évolution du concept ancien de *preta*, car l'âme devait maintenant renaître. D'autre part, les *upaniṣad* enseignent l'identité de l'âme (*ātman*) avec l'Absolu (*Brahman*). Comme cela nie la loi du *karman*, dit Krishan, on a doté l'*ātman* d'un corps subtil et d'enveloppes (*kośa*) afin de préserver son individualité et de sauvegarder le processus de causalité. Or, si l'âme renaît selon la doctrine du *karman* et des renaissances, le *piṇḍapitṛyajña* n'a plus de sens. Mais le concept de *preta* vient suspendre la loi du *karman*. C'est pour cette période intermédiaire que l'*ekoddiṣṭa-śrāddha* a été établi : il assure la subsistance du *preta*. À la fin de l'année, conclut Krishan, le *sapiṇḍikaraṇa-śrāddha* met un terme à l'état de *preta* : dans la conception védique, l'âme rejoignait alors les Pitṛ ; dans le nouveau contexte, elle renaît. Le rituel du *piṇḍapitṛyajña* védique survit donc sous forme de *śrāddha* après l'établissement de la doctrine du *karman*.

Mais si l'âme doit renaître après une année, cela tend à rendre les *pārvaṇa-śrāddha* injustifiés. C'est pour les maintenir, soutient Krishan, — et c'est là le deuxième changement majeur qu'il note, — qu'on a ajouté l'invitation de brahmanes qu'il faut nourrir (*brāhmaṇabhojana*) et à qui il faut faire des dons parce qu'ils sont les mandataires des Pitṛ. Et c'est pour cette raison que les dons (*dāna*) aux brahmanes deviennent auréolés d'immenses bénéfiques pour le donneur. Les auteurs médiévaux, note encore Krishan, se sont demandé qui, d'entre les Pitṛ et les brahmanes, étaient les véritables bénéficiaires des *piṇḍa* offerts. Ils ont conclu que ce sont les Pitṛ représentés par les brahmanes. Le troisième changement majeur que relève Krishan réside dans le fait que la doctrine du *karman* et des renaissances ne distingue pas entre hommes et femmes. Toutes les âmes ayant à subir l'état de *preta*, l'offrande de *śrāddha* aux ancêtres maternels devient donc nécessaire. Krishan pousse plus avant sa reconstitution « historique » : il suggère que le lien entre le droit à l'héritage et le devoir de célébrer les *śrāddha* ait été institué pour suppléer à la faiblesse

logique du concept de *preta*, l'intérêt matériel rattaché à la célébration du culte des Pitṛ venant en assurer la survie ¹³⁸.

Krishan a au moins le mérite d'avoir posé le problème dans toute sa complexité et son ampleur. J'ai fait état de son hypothèse pour préparer à l'argumentation originale du PK. Plutôt qu'un réajustement de rites face à l'émergence de théories nouvelles, comme le suggère Krishan, le PK propose un élargissement des concepts anciens dans lequel la tradition s'enrichit d'idées nouvelles qui viennent, pour ainsi dire, la parachever ¹³⁹.

Dans son tracé de l'évolution des rites du *śrāddha*, Krishan mentionne encore que le conflit entre la pratique du *śrāddha* et la doctrine du *karman* et des renaissances trouve une illustration dans l'histoire des sept chasseurs (*saptavyādha*) qu'il emprunte au *Matsya-Purāṇa* 20-21. C'est ce même récit, mais d'une facture plus élaborée et d'une portée à bien plus grande densité qui sert de support à la démonstration doctrinale du *Pitṛkalpa* du HV. Au chapitre IV, j'analyserai l'originalité doctrinale du PK et ferai voir quel rôle il attribue aux Pitṛ dans la conciliation sereine de doctrines antagonistes.

138. Concernant la charge du rituel funéraire qui échoit à l'héritier, voir DUMONT, « La dette vis-à-vis des ancêtres ... » : 25-37.

139. Voir chap. IV, B, 3.

CHAPITRE III

Structure et logique interne du *Pitrkalpa* du *Harivaṃśa*

Vaiśampāyana dit [à Janamejaya] :

Eh bien ! Je vais te raconter l'éminente création des Pitṛ qui fut relatée par Mārkaṇḍeya à Bhiṣma qui l'avait interrogé.

La question que tu viens de me poser, le Dharmarāja (le roi Dharma, i. e. Yudhiṣṭhira) l'a autrefois adressée à celui qui reposait sur son lit de flèches (i. e. Bhiṣma).

Ce qu'a chanté Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya qui l'avait interrogé, je vais te le relater dans l'ordre, tel que l'a rapporté Bhiṣma.

HV 11, 5-7

Il a été mentionné précédemment que la seule étude existante sur le *Pitrkalpa* est une thèse de doctorat, dont une partie a été publiée en 1928, et dans laquelle J. D. L. de Vries fait une étude comparative de ce qu'il appelle le *śrāddhakalpa* du HV avec les sections correspondantes de cinq *purāṇa* : les *Brahmāṇḍa-*, *Matsya-*, *Padma-*, *Śiva-* et *Vāyu-Purāṇa* ¹. De Vries utilise la méthode que Kirfel avait développée dans un volumineux ouvrage paru l'année précédente ², la mise en rapport des contenus des *purāṇa* afin de les faire s'éclairer mutuellement, et il fait l'hypothèse que tous ces passages proviennent d'une source commune qu'une étude comparative permettrait de restituer. En établissant deux

1. Johann Dietrich Ludwig de VRIES, *Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purāṇen*, Bonn, 1928, 46 p. Il a déjà été question de cette étude au chap. 1, B, 3.

2. Willibald KIRFEL, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte*, Brill, 1927, 590 p.

groupes parallèles de fragments (A₁ et A₂) qu'à un certain point il met en rapport avec un groupe B, De Vries croit arriver à reconstituer le texte originel. Il est ainsi amené à dégager des écarts de la source commune, des altérations, des retouches au texte primitif. Mais il ne discerne guère les emboîtements de récits. Dans ces relais annoncés au début du texte, il ne voit qu'une digression sans signification importante, qu'une extension du texte primitif. Sa méthode lui a fait aborder le HV non pas comme un supplément au MBh, mais absolument comme un *purāṇa* dont l'éclectisme représente toujours une source d'étonnement pour les chercheurs. Il s'attarde longuement aux détails ritualistes du *śrāddha*, ce qui se justifie dans une perspective de *śrāddhakalpa*, mais non dans une vision globale du texte.

Cela le conduit à des interprétations hasardeuses ou pour le moins insuffisantes. Ainsi l'attribution de filles psychiques aux différentes classes de Pitṛ pourrait être imputable, croit-il, à l'influence du śaktisme ou du tantrisme. Et l'épisode concernant les existences des fils de Bharadvāja serait une histoire illustrant la grande puissance des *śrāddha* et du yoga ; il n'en considère pas moins ce passage « moralisateur et pas très intelligible » comme un ajout et, plus encore, il ne semble pas faire le lien nécessaire avec l'histoire du roi Brahmadata qui comprend le langage des bêtes. D'une part, le travail de De Vries comporte un intérêt certain du fait même de la comparaison du *Pitṛkalpa* — ou du *śrāddhakalpa*, comme il le désigne — avec les parallèles purāṇiques ; d'autre part, son étude est trop rapide, elle ne déborde pas le souci comparatiste. De Vries ne se préoccupe pas du sens global du texte dans lequel il perçoit un écrit hétéroclite plutôt qu'un ensemble signifiant.

La présente thèse n'a guère pour but de retracer le texte originel, — ce qu'a aussi tenté de faire Vaidya dans son édition critique en comparant quatre éditions et trente-six manuscrits en huit écritures différentes³, — ni de faire l'histoire des variantes. Je ne reprendrai pas non plus les rapports aux *purāṇa* déjà signalés par De Vries même si la confrontation des parallèles purāṇiques m'a parfois aidée à clarifier certains passages difficiles à traduire, en dépit des variantes dans les textes. Reprendre, rectifier ou compléter le travail de De Vries me semble d'un intérêt bien mitigé face à une étude du texte comme unité autonome. J'aborde le *Pitṛkalpa* avec une approche englobante. Je pose donc comme hypothèse que cette portion du HV, dont je fais résolument un *pitṛkalpa* et non un *śrāddhakalpa*, constitue un tout cohérent et signifiant que l'analyse littéraire permettra d'élucider. Le présent chapitre vise à dégager l'articulation globale du texte, sa structure,

3. Voir chap. 1, A, 3.

afin d'en comprendre la logique interne, la cohérence. J'examinerai d'abord le texte sous l'angle de la narration et, en second lieu, sous l'angle du discours.

A. Le plan narratif : quatre niveaux de narration

Le PK s'insère dans le second niveau de narration du grand récit-cadre du MBh : un récit proclamé par Vaiśampāyana à l'occasion du grand sacrifice de serpents offert par le roi Janamejaya⁴. Et si le premier niveau de narration du grand récit-cadre du MBh n'y apparaît pas — le récit proclamé par le barde Ugraśravas dans la forêt de Naimiṣa à l'occasion d'une grande session sacrificielle qui devait durer douze ans —, c'est tout simplement que le PK commence au chapitre 11 du HV et que, justement, le HV débute dans la narration du barde qui avait assisté au sacrifice de Janamejaya et qui, à son tour, rapporte ce qu'il a entendu réciter par Vaiśampāyana interrogé par le roi Janamejaya. Considéré sous l'angle de la narration, le PK comporte deux volets de narration, l'un et l'autre dédoublé : un récit-cadre à deux niveaux et un récit interne à deux niveaux, et ces deux volets sont reliés par un récit-charnière.

1. Un récit-cadre à deux niveaux

Dans la discussion portant sur le contexte narratif du PK, il a été question de la technique du récit-cadre dédoublé et des emboîtements de récits, processus rédactionnel qui donne lieu à un enchevêtrement savamment organisé d'épisodes ou de récits. En passant de la grande fresque du MBh au *Pitr̥kalpa* du HV, on constate que cette technique narrative n'a rien perdu de sa vigueur. Sur le plan strict de la construction ou de l'ordonnance d'ensemble, la section du PK apparaît comme un modèle réduit ou une miniature de l'interminable MBh. Tout comme le MBh, elle se présente dans un emboîtement acrobatique de récits les uns à l'intérieur des autres, à la façon des poupées russes. C'est comme un récit à relais, une longue parole ininterrompue qui traverse les temps à travers différents narrateurs ; le lecteur doit garder à l'esprit le cadre initial, et ne jamais perdre de vue que le récit commence par sa fin ou par l'extérieur pour remonter à ses sources. Comme le PK est intégré dans la narration de Vaiśampāyana, il y a décalage de niveaux

4. Voir chap. II, A, 2.

dans le récit-cadre, le niveau 2 du récit-cadre du MBh devenant le niveau 1 du récit-cadre du PK.

a) Le niveau 1 du récit-cadre

Le second niveau du grand récit-cadre du texte-fleuve qu'est le MBh se trouve donc répercuté dans le premier niveau du récit-cadre de la miniature qu'est le PK. Le brahmane Vaiśampāyana poursuit sa narration au roi Janamejaya qui continue de l'interroger. Le PK s'ouvre par les questions de Janamejaya (11, 1-4) qui interroge maintenant Vaiśampāyana sur la nature des Pitṛ, leur création, leur rôle et sur les fruits du *śrāddha*. Dès les premiers versets, le propos est cerné, précisé. Le récit du PK tout entier constituera la réponse élaborée à ces questions du début ; cette réponse appellera un à un des témoignages (11, 5-7) dont les récits s'imbriqueront les uns à l'intérieur des autres, Vaiśampāyana cédant la parole à d'autres interlocuteurs de temps plus anciens. Il y a coïncidence entre cette technique narrative et une certaine particularité de la langue sanskrite, la structure en *iti*, qui se substitue au discours indirect (la particule *iti* pouvant être répétée dans une même phrase, pour chacun des interlocuteurs que le locuteur fait intervenir, ex. : 14, 12). Vaiśampāyana ne réapparaît qu'à la fin (19, 34-35) pour faire remarquer à Janamejaya que, par récits intercalés, il a répondu à ses questions. Janamejaya n'a donc eu à intervenir qu'une seule fois et Vaiśampāyana, que deux fois dans ce récit-gigogne. Comme une structure d'assise impeccable, le premier niveau du grand récit-cadre entoure entièrement le PK : celui-ci s'ouvre et se referme au premier niveau de son récit-cadre, selon le procédé littéraire de l'inclusion, et non sans qu'aient été loués les fruits rattachés à l'audition du PK (19, 32), comme c'était le cas dans le MBh ⁵.

Sur le plan de la continuité du HV, la première question de Janamejaya (11, 1ab) établit un lien avec ce qui précède immédiatement (10, 79-80) où Vaiśampāyana rappelle qu'il a parlé de la lignée de Vivasvant, le Soleil. Et la fin de la dernière intervention de Vaiśampāyana (19, 35bc) est pour annoncer qu'il commence à réciter la généalogie lunaire. Le texte du PK circonscrit sa propre étendue à l'intérieur du HV. Le fragment s'insère d'une part, entre une généalogie solaire et, d'autre part, une généalogie lunaire qui suit immédiatement. Il appert que le niveau 1 du récit-cadre est plus qu'un artifice de création. Il est porteur de l'identité et de l'autonomie du PK et ce, de deux façons : il délimite le fragment enchâssé entre les deux dynasties et il en expose clairement le propos. Le PK

5. Voir chap. II, A, 2.

n'est, certes, qu'un segment de la longue proclamation de Vaiśampāyana, mais vu sous cet angle, il apparaît comme un segment complet en soi et qui peut être détaché de l'ensemble.

Le niveau 1 du récit-cadre est le plus étendu ou le plus large des quatre niveaux de narration qui construisent le PK, ainsi qu'on peut le constater sur le schéma en coupe qui apparaît ci-après au paragraphe 3. Il englobe tout le texte, il le renferme tout entier. Il est aussi le plus récent en termes de temps de narration. Mais il n'apporte rien de substantiel, il ne sert que de support au discours. Vue de l'extérieur, l'étendue d'un niveau de narration est inversement proportionnelle à l'importance de son contenu. Comme le fait voir le schéma, plus le récit s'éloigne du cadre, plus il s'intériorise, plus le contenu gagne en intensité, la substance de tout le PK se logeant au cœur des enveloppes concentriques. Ce qui signifie également que plus le niveau de récit est éloigné du niveau 1 du récit-cadre, plus son contenu occupe de place dans le texte. Et le fait même qu'il soit retransmis à travers les interlocuteurs des autres niveaux de narration est une garantie de son ancienneté, ce qui veut dire de son autorité.

b) Le niveau 2 du récit-cadre

Le niveau 2 du récit-cadre est déterminé par les questions de Janamejaya (niveau 1), car Janamejaya a posé à Vaiśampāyana les mêmes questions que Yudhiṣṭhira avait adressées, à la fin de la grande guerre des Bhārata, à Bhīṣma qui reposait sur son lit de flèches (11, 8.11-15). Bhīṣma lui avait alors communiqué l'enseignement de son père Śaṁtanu à propos des *śrāddha*. Ce dernier épisode, cependant, doit plutôt être considéré comme un récit-charnière. La deuxième intervention de Yudhiṣṭhira (15, 5-9.30) permet à Bhīṣma d'établir des lignées ; le souci de sauvegarder la mémoire des lignées est en effet de grande importance en contexte de *śrāddha*, de même qu'il fait ressortir la continuité de l'enseignement. Pour répondre à la troisième et dernière intervention de Yudhiṣṭhira (appendice 5, 1-6), Bhīṣma lui fait un récit allégorique sur le thème de la confiance (ou de la non-confiance).

Le procédé narratif du récit-cadre et des emboîtements de récits procède en marche à rebours. Le récit s'engage dans le présent et remonte le temps vers ses racines. Ce qui apparaît d'abord dans le texte, c'est le récit-cadre dédoublé, c'est-à-dire les strates les plus extérieures, les moins substantielles, mais aussi ce qui est le plus près de la fin. Dans son article déjà mentionné portant sur les « enchâssements » de récits, Minkowski signale aussi les deux traits caractéristiques de ce procédé narratif : la structure hiérarchique et le fait que

l'histoire enchâssée démarre — dans la narration, mais non dans la chronologie des événements, aurait-il dû préciser, — après l'histoire qui l'enchâsse ⁶.

C'est à partir du niveau 2 du récit-cadre que les glissements d'un niveau à un autre commencent à se produire, et ils se font parfois de façon abrupte et déconcertante. Cela pose des difficultés de lecture, car on a quelquefois du mal à identifier l'interlocuteur. C'est pour éviter les hésitations ou les confusions que, dans la traduction, j'ai complété le découpage du dialogue et que j'ai précisé à quel personnage s'adressait l'interlocuteur ⁷. Au chapitre 16, le déroulement devient plus linéaire : le texte s'installe au niveau 3 jusqu'à la fin, sauf pour le retour au niveau 1 aux derniers versets qui réalisent l'inclusion ⁸. Au niveau 2 du récit-cadre apparaît également le personnage qui fait le lien entre le récit-cadre et le récit interne. C'est Bhīṣma dont la longévité exceptionnelle est la « faveur » que lui a accordée son père Śaṃtanu satisfait du *śrāddha* qui lui a été offert (11, 25-26). Il est le principal maillon dans cette chaîne de transmission, mais son rôle s'inverse lorsque son intervention glisse d'un volet narratif à l'autre, c'est-à-dire du récit-cadre au récit interne : de maître qui enseigne, il devient un disciple qui interroge un autre maître. Et dans le récit-charnière, il est un fils qui s'adresse à son père.

2. Un récit-charnière

Lorsque Yudhiṣṭhira l'interroge sur le *śrāddha* (niveau 2), Bhīṣma débute son enseignement par une illustration : il raconte qu'au moment où il offrait un *śrāddha* à son père Śaṃtanu, la main de celui-ci surgit de terre et la voix du père invisible confirme au fils l'enseignement traditionnel concernant les rites des *śrāddha*. Le fils adresse alors à son père les mêmes questions concernant les fruits du *śrāddha* (celles que Yudhiṣṭhira et Janamejaya posent, plus tard, dans les deux niveaux du récit-cadre). Cet épisode (11, 21-41) ne joue pas le même rôle dans les emboîtements de récits : à première vue, il paraît poursuivre la construction concentrique, mais en réalité il se place à l'écart. C'est un récit-charnière entre le récit-cadre et le récit interne. Si le récit-cadre à deux niveaux situe le PK dans son contexte narratif, le récit-charnière Bhīṣma-Śaṃtanu le plonge dans son contexte rituel, celui des *śrāddha*. Śaṃtanu n'a qu'un rôle épisodique, important mais un rôle de passage ; il assure en effet la transition entre le récit-cadre et le récit interne, c'est-à-dire que

6. « Janamejaya's *sattra* and ritual structure » : 406-407. (Voir chap. II, A, 1)

7. Tous ces éléments d'identification sont, bien sûr, placés entre crochets.

8. L'analyse détaillée de ces glissements de niveaux apparaît à la section C : L'articulation globale.

son passage fugitif vient insérer le contexte rituel du PK dans son contexte narratif et mythique. Śaṃtanu est d'ailleurs un mort invisible (seule sa main est visible et bien reconnaissable pour Bhīṣma, 11, 17-18) qui, du monde « de ceux qui ont bien accompli les rites » (*sukṛtinām*, 11, 31) parle à son fils vivant pour confirmer l'enseignement traditionnel concernant les *śrāddha*. Il est l'image annonciatrice du rôle des Pitṛ. Sur le plan narratif, son intervention constitue un prélude aux révélations de Mārkaṇḍeya qu'il charge de poursuivre l'entretien avec Bhīṣma. Cet épisode-parenthèse se situe à la jonction des deux mondes, le monde d'ici et celui de l'au-delà, comme il se situe à la jonction des deux volets doubles de niveaux de narration : le récit-cadre et le récit interne.

3. Un récit interne à deux niveaux

Le second volet de niveaux narratifs, c'est le récit interne à deux niveaux de narration lui aussi et qui occupe la très grande partie du texte. Au troisième niveau de narration (ou le premier niveau du récit interne), Bhīṣma pose à Mārkaṇḍeya les mêmes questions qui ont servi de prétexte aux niveaux précédents, c'est-à-dire ces questions mêmes qui ont été reprises des générations plus tard. Mārkaṇḍeya prend donc le relais de Śaṃtanu et poursuit l'enseignement pour Bhīṣma. Il lui transmet l'immense savoir qu'il a reçu de Sanatkumāra venu du ciel, enseignement qui constitue le *Pitṛkalpa* ; c'est le quatrième niveau de narration (ou le second niveau du récit interne).

Le PK comporte donc quatre niveaux de narration qui peuvent être regroupés sous deux volets à deux étages chacun : un récit-cadre (niveaux 1 et 2) et un récit interne (niveaux 3 et 4), ces deux volets étant reliés par une charnière constituée par l'amorce de l'enseignement sur les *śrāddha* faite par Śaṃtanu à son fils Bhīṣma. Comme les pétales qui enveloppent le cœur d'une fleur, les niveaux de récits convergent tous vers la partie essentielle du texte ; et comme s'il s'agissait d'atteindre le cœur de la fleur, il faut traverser les strates du récit afin de parvenir au cœur du texte où se loge le long enseignement que Sanatkumāra, venu du ciel, dispense à Mārkaṇḍeya, enseignement qui occupe la plus grande partie du PK et qui se trouve retransmis à chacun des niveaux, à chacune des générations. Cet enseignement, qui est communiqué directement à Mārkaṇḍeya pendant dix-huit années (14, 12), fait l'objet des chapitres 12-14. Puis il est prolongé par un rebondissement au troisième niveau de narration parce que Sanatkumāra accorde à Mārkaṇḍeya l'œil clairvoyant (*divyacakṣus*) et la connaissance intuitive (*vijñāna*) (13, 72-74), ce qui lui permet de « voir » la suite (chap. 16-19) et d'en saisir la portée. C'est comme

si l'auteur voulait faire le lien entre la *śruti*, la « révélation », et la *smṛti*, la « tradition » ; c'est comme s'il voulait raccrocher à une tradition lointaine un enseignement renouvelé.

On peut rapprocher cette technique narrative de l'architecture du temple : il faut d'abord traverser le porche (*ardhamandapa*), puis une salle (*mandapa*) avant de parvenir au minuscule sanctuaire (*garbhagrha*) où se trouve gardée, comme un embryon, l'image de la divinité. On peut encore la rapprocher de ces imposants ensembles architecturaux que sont les temples de l'Inde du Sud, en particulier, avec leurs enceintes à l'intérieur desquelles les pèlerins font la circumambulation afin de parvenir, par cercles concentriques, à l'entrée du sanctuaire central.

Le schéma qui suit tente de rendre compte de l'enchevêtrement « organisé » de ces niveaux de récits.

NIVEAUX DE RÉCITS

disciples qui interrogent maîtres qui enseignent

Mārkaṇḍeya 12,8.10 13,3	Sanatkumāra 12,9.11-17.21-41 13,4-73 app. 3 app. 4 14,5-11
-------------------------------	---

*niveau 4 (récit interne)*Bhisma
12,1Mārkaṇḍeya
12,2-7.18-20
13,1-2.74-75
14,1-4.12-13
15,1-4
16,1-37
17,1-11
18,1-32
19,1-33*niveau 3 (récit interne)*Bhisma
11,28-29.31-34Śaṁtanu
11,21-27.30.35-41*récit-charnière*Yudhiṣṭhira
11,8.11-1515,5-9.30
app. 5,1-6Bhisma
11,9-10.16-20
12,1
15,10-29.31-68
app. 5,7-130*niveau 2 (récit-cadre)*Janamejaya
11,1-4 (début)Vaiśampāyana
11,5-7
19,34-35 (fin)*niveau 1 (récit-cadre)*

4. Une transmission de maître à disciple

À chacune des cinq étapes (les quatre niveaux de narration et le récit-charnière), la mise en scène est identique : un disciple interroge un maître qui, pour satisfaire le vœu le plus cher du disciple (ex. : 11, 27 ; 12, 17), lui transmet un enseignement qu'il a lui-même reçu d'un autre maître. Ce sont toujours les mêmes questions qui se répètent, d'un niveau de récit à l'autre, d'une génération à l'autre, et le même enseignement qui se transmet. Bhīṣma est le principal chaînon dans cette transmission à relais à travers les temps et les générations ; il apparaît aux niveaux intermédiaires (2 et 3) ainsi qu'à la charnière des deux volets (entre le récit-cadre et le récit interne). Au deuxième niveau de narration, il est le maître qui répond à Yudhiṣṭhira ; dans le récit-charnière, il est un fils qui reçoit l'enseignement de son père Śaṁtanu ; au troisième niveau de narration, il est un disciple à qui Mārkaṇḍeya communique l'enseignement qu'il a reçu de Sanatkumāra.

Les deux enseignements — celui de Śaṁtanu et celui de Sanatkumāra —, le dernier confirmation et complément du premier, sont dispensés par des êtres venus « d'autres mondes » pour l'instruction de Bhīṣma : Śaṁtanu vient du monde « de ceux qui ont bien accompli les rites » (*sukṛtinām*, 11, 31) pour confirmer l'enseignement traditionnel touchant les *śrāddha* ; Sanatkumāra vient du ciel transmettre l'enseignement de la tradition concernant les Pitṛ. Mais il va plus loin, il dépasse la tradition connue en révélant un moyen d'atteindre la libération par les Pitṛ, c'est-à-dire un salut qui passe par les rites des *śrāddha*. Leur rôle accompli, ces êtres de l'au-delà disparaissent : *ityuktvāntaradhīyata* (11, 41), « ayant ainsi parlé, [Śaṁtanu] disparut ». Concernant Sanatkumāra, le ton se fait plus révérencieux : *ityuktvā bhagavāndevastatraivāntaradhīyata* (14, 11), « sur ces mots, le bienheureux dieu disparut ». ⁹ Les questions posées par les « disciples » dans le récit-cadre et le récit-charnière sont comme des phares pour le lecteur, ou des indices de l'orientation que prendra l'exposé.

Les formules qu'utilise le disciple dans sa requête auprès du maître sont tout entières empreintes de la simplicité du langage parlé ; elles sont ainsi révélatrices de l'ambiance, à la fois d'intimité et de confiance, dans laquelle se déroulent les entretiens. Sans les réduire à l'état de stéréotype, on peut quand même en retracer les trois formes les plus

9. Fait à remarquer, ce demi-distique est reproduit de façon identique à 19, 12 pour signaler que le dieu hospitalier Viṣṇu (ou Hari) Nārāyaṇa disparaît après être venu au secours de Brahmadaṭṭa. Sanatkumāra et Nārāyaṇa sont tous deux des *bhagavant*. D'ailleurs Sanatkumāra est *nārāyaṇaguṇātmakam* (12, 11), il possède les attributs de Nārāyaṇa : il est bienheureux, compatissant, hospitalier.

caractéristiques ¹⁰. Apparaît en premier lieu la formule interrogative avec *kim* ou *katham* (ex. : 11, 1.8.13) ¹¹ dont l'exemple le plus incisif est sans doute : *kiṃ nu śrāddhasya vai phalam* (11, 33), « quel est donc le fruit du *śrāddha* ? » On décèle un deuxième procédé dans la forme impérative d'un verbe qui signifie « parler », « dire » ou « raconter » dont le sens est « raconte-moi » : *brū-* (ex. : *tadbrūhi*, 11, 34 ; *bravihi me*, 15, 30), *pra-brū-* (*bhavānprabravītu me*, 15, 9), *kathay-* (*bhavānkathayatvenām*, 11, 15), *vac-* (*tadbhavānvaktumarhati*, 15, 8). La troisième formule est constituée par la première personne du verbe *iṣ-* (« je désire ») avec un infinitif du type *śrotum* (« je désire entendre parler de ») : *śrotumicchāmi* (ex. : 11, 1.4), *etadākhyātamicchāmi* (11, 8), *etadicchāmi veditum* (11, 2). À deux reprises, cette formule est expressément précisée par l'instrumental de manière *vistareṇa* : *etadicchāmyahaṃ śrotum vistareṇa* (11, 14 ; 15, 8), « je désire entendre parler de cela en détail ». Et le maître peut enchaîner par : *tatte'nupūrvyā vakṣyāmi* (11, 7), « je vais te le relater dans l'ordre (où se sont déroulés les faits, où cela a été dit) », ou encore *kīrtayiṣyāmi tacchṛṇu ... vistareṇa* (13, 5), « je vais te décrire cela en détail, écoute ».

Quant au maître-narrateur, il débute généralement son intervention en annonçant son intention de parler et en réclamant l'attention du disciple. Il s'adresse d'abord à son disciple à la première personne du futur : je vais te raconter, te relater, t'exposer, t'entretenir de, etc. ; on retrouve ainsi : *kathayiṣyāmi* (11, 5), *vakṣyāmi* (11, 7 ; 12, 2), *vartayiṣyāmi* (11, 16 ; 16, 1), *kīrtayiṣyāmi* (15, 14), *pravakṣyāmi* (app. 4, 1), etc. Puis il passe à la deuxième personne de l'impératif pour réclamer toute l'attention de son disciple ; les deux formes impératives les plus fréquentes sont *śṛṇu* et *nibodha*. On peut citer à titre d'exemples *śṛṇu sarvaṃ samāhitaḥ* (11, 35), « écoute tout cela avec une grande attention » ; *śṛṇuṣva prayataḥ* (12, 2), « écoute d'une manière attentive » ; *śṛṇu sarvaṃ yathātatham* (12, 20), « écoute comme il se doit tout [ce que je vais te dire] » ; *tacchṛṇu* (15, 14), « prête l'oreille à ceci » ; *śṛṇu sarvaṃ* (app. 5, 7), « prête l'oreille à tout ceci » ; *nibodha tanme sarvaṃ* (13, 2), « apprend de moi tout cela » ; *tannibodha* (13, 75 ; 19, 35), « écoute ceci ».

Dans cet enchevêtrement savamment organisé de récits, il arrive que les apostrophes — ces formules d'interpellation qui encombrant la narration d'une surcharge d'épithètes élogieuses — viennent au secours du lecteur pour lui permettre d'identifier l'auditeur ou le locuteur. Dans ce flot de vocatifs, bon nombre ne servent que de remplissage ou de formule passe-partout pour répondre à la métrique du *śloka*, le verset typique de l'épopée, qui est

10. Minkowski relève l'équivalent dans le MBh, *Ibid.* : 408-411.

11. Les exemples cités ici ne constituent pas une liste exhaustive.

fait de quatre mesures (*pāda*) de huit syllabes réunies en distique. Ou encore ils marquent une insistance — redondante souvent — sur la haute valeur du héros. On peut citer quelques exemples : *dharmajña* (11, 8), « ô toi qui as la connaissance du *dharma* » ; *arim̐dama* (11, 16), « ô toi qui fais le tourment des ennemis » ; *anagha* (11, 20), « ô homme irréprochable » ; *śucismite* (13, 31), « ô toi qui as un sourire lumineux » ; *naraṛṣabha* (14, 4), « ô taureau parmi les hommes » ; *mahādyute* (15, 8), « très glorieux » ; *acyuta* (16, 26), « ô homme inébranlable » ; *rājaśārdūla* (app. 5, 25), « ô tigre d'entre les rois ». Mais il est certains de ces vocatifs qui, par des références à un patronyme, à une fonction, etc., servent de points de repère dans des cas d'hésitation, ce qui s'est parfois produit dans le découpage du dialogue. Citons *bharataśreṣṭha* (11, 20), « ô excellent Bharata » ; *bhārgava* (14, 10), « ô descendant de Bhṛgu » ; *kurupuṃgava* (15, 39), « ô héros parmi les Kuru ».

Il ressort de cette analyse de la technique narrative que le fragment du HV compris dans les chapitres 11-19 et appelé ici *Pitṛkalpa* comporte une construction symétrique parfaite. La construction, au plan narratif, en deux volets de narration à deux niveaux reliés par un niveau-charnière se répercute, au plan du contenu, dans une construction en diptyque où les deux volets seront également reliés par une charnière. Le fragment du HV qu'est le *Pitṛkalpa* forme donc un tout qu'on peut isoler et étudier comme tel en gardant en mémoire, bien sûr, ses origines.

B. Le plan discursif : un diptyque relié par une charnière

Quel est donc le fruit du *śrāddha* (*kiṃ nu śrāddhasya vai phalam*, 11, 33) ? demande Bhīṣma à son père Śaṃtanu. Voilà posé de façon on ne peut plus explicite l'objet de la démonstration du PK. Les neuf chapitres étaleront la preuve que ces fruits résident dans la réponse bienveillante des Pitṛ aux offrandes assidues qui leur sont faites par leurs descendants. À l'inventaire des faveurs illimitées des Pitṛ, le texte ajoute un fruit sublime (*phalamuttamam*, 16, 1) au *śrāddha*, la sagacité concernant le *dharma* (16, 2.17), qui conduit à l'ultime fruit du *śrāddha* : l'accomplissement et la libération par le yoga. Tout cela se trouve condensé dans les versets 11, 37-38 :

Comblés par les *śrāddha*, ils vivifient en retour l'univers, y compris les *deva* et les *gandharva* : tel est l'enseignement de Brahmā.

Toi, *śrāddhin*, sacrifie avec vigilance à ces êtres propices par des *śrāddha*. Eux qui comblent tous les désirs t'accorderont le souverain bien.

L'exposé didactique s'articule dans une structure en diptyque. Le premier volet (chap. 11-13) rappelle l'enseignement de la tradition : les offrandes de trois *piṇḍa* faites aux Pitṛ (11, 12 ; 12, 39) avec mention de leur nom et de leur lignée (11, 39 ; 12, 39) comblent les Pitṛ qui, en retour, prodiguent leurs faveurs aux vivants. Après un chapitre-charnière (chap. 14) qui fait l'éloge du yoga libérateur, comme prélude à ce qui va suivre, se déploie le second volet du diptyque (chap. 15-19) qui défend une doctrine paradoxale : la libération de l'individu par le yoga peut aussi passer par le traditionnel culte des Pitṛ.

Le premier chapitre du PK tient lieu en quelque sorte d'apologie des *śrāddha* qui fait d'emblée converger toute l'attention vers les pouvoirs des Pitṛ, si bénéfiques pour les humains. Sans doute peut-on y discerner une justification des rites anciens, en dépit de leur complexité et de leur technicité, qu'on semble cependant ici réduire à l'essentiel (12, 39), rites qu'on veut ainsi valoriser en en magnifiant les fruits. Mais il faut bien voir qu'on déplace l'accent, dès le départ, de la connaissance des rituels vers la connaissance des Pitṛ, les destinataires des rites. Voilà le but du *Pitṛkalpa*.

1. Le premier volet du diptyque ou l'exposé didactique

Il y a une formule incisive qui émerge du premier volet du diptyque, car elle revient à quatre reprises dans les deux premiers chapitres : on interroge instamment un maître pour « trancher un doute » (*saṃśayaṃ chid-*). On désire ardemment trancher son doute par la connaissance. En ce qui concerne les Pitṛ et les fruits du *śrāddha*, Śaṃtanu veut bien trancher le doute de son fils Bhīṣma (11, 30), tout comme le fait Sanatkumāra pour Mārkaṇḍeya (12, 19). De même, les dieux qui ont sombré dans l'égarement, s'adressent à Brahmā pour faire trancher leur doute (12, 28.32). Cette formule augure du caractère décisif de la connaissance qui sera communiquée dans l'exposé et de la haute valeur de ceux qui sont appelés à la communiquer.

Les Pitṛ et les sacrifices aux Pitṛ (*śrāddha*) ont la préséance sur les dieux et les sacrifices aux dieux (13, 69) ; on dit même qu'avant d'accomplir tout autre rite, il faut d'abord honorer les Pitṛ par des *śrāddha* (12, 35)¹². D'entrée de jeu, le texte attire

12. Voir chap. II, B, 3.

l'attention sur la grande puissance des Pitṛ et, par le stratagème des deux niveaux de narration du récit-cadre semeurs d'indices, il met déjà sur la piste de l'orientation de la démonstration, il fait entrevoir une portée amplifiée à leur rôle : les Pitṛ peuvent accorder le souverain bien, c'est-à-dire l'émancipation finale (*śreyas*, 11, 4.38). Rassasiés par les *śrāddha*, les Pitṛ répondent « par ce qu'il y a de meilleur » (*śreyasā*, 11, 4), c'est-à-dire qu'ils accordent en retour ce qui est salutaire aux vivants. L'emploi du mot *śreyas*, dès le quatrième verset, donne la teinte dominante du texte : on recherche le moyen d'atteindre la libération, c'est-à-dire l'affranchissement de la nécessité de renaître dans des corps différents. Selon l'appendice 3, les Pitṛ accordent le moyen d'accéder à la libération (*mokṣayoga*, *mokṣopāya*, lignes 16-17). Et le texte ajoute (lignes 22-23) : « Le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*) est le meilleur de tous les *dharma* et il est éternel. On peut y accéder par la tradition des Pitṛ très magnanimes. » De même l'appendice 4, qui fait l'inventaire des fruits du *śrāddha* selon tous les jours et toutes les occasions de leur célébration, ajoute à la preuve que la libération passe par les Pitṛ. Il convient donc de les honorer.

Les bienfaits habituels des *śrāddha* seront maintes fois énumérés, comme en 11, 10 : *dharma*, descendance et opulence (*dharma*, *prajā*, *puṣṭi* ¹³). Dès 11, 15 le texte introduit l'élément nouveau qui s'ajoute à tous les fruits déjà connus du *śrāddha* et qui les surpasse tous, un fruit ultime — et c'est là le thème fondamental du PK — : la libération, *tāraṇa* ou *mokṣa*. Le verset dit *tāraṇa*, « qui fait traverser, qui aide à passer » (de la racine *tṛ-*, « traverser », mais également « atteindre le but »), le salut étant souvent représenté comme la traversée vers « l'autre rive », comme dans le cas de Satyavatī qui faisait traverser sur l'autre rive de la Yamunā ¹⁴. C'est ce qui se cache sous le terme *śreyas*. Parallèlement, il faut bien noter l'idée du « retour » des choses : les Pitṛ dispensent leurs faveurs en retour des offrandes qui leur sont faites, ce qui est à mettre en relation avec l'idée que le *karman*, le mûrissement du fruit des actes, ramène à l'existence terrestre. *Mokṣa*, le salut, (ou *tāraṇa*), c'est le non-retour sur terre. C'est aussi dans la même optique que le texte fait constamment valoir le *prasāda* (ex. : 13, 34), la faveur, la bonne grâce ou la bienveillance des Pitṛ comme complément ou contrepartie de la *bhakti* ou de la *pitṛbhakti*, le dévouement, la dévotion ou l'empressement envers les Pitṛ (13, 68). Dérivé de la racine *bhaj-*, « partager », le mot *bhakti* traduit un sentiment de fidélité envers le dieu personnel ou, en

13. Le terme *puṣṭi* désigne l'état de celui qui est bien nourri, qui est gros ; il dénote le bien-être, la prospérité corporelle. Je le traduis par « opulence ».

14. On dit de même que les bons fils (*satputrāḥ*) peuvent libérer leurs pères (Pitṛ), les faire « traverser » (*tārayanti*, forme causative de *tṛ-*). Voir app. 4, 84 et 119 ; aussi chap. II, B, 3.

l'occurrence, les Pitṛ. Le *bhakta*, le « bien partagé » ou le *pitṛbhakta*, celui qui est fidèle au culte des Pitṛ (11, 40), qui les dispose favorablement, bénéficie, en retour, de la complaisance (*prasāda*) des Pitṛ qui est rapide et durable (*śīghraprasādāḥ*, *sthiraprasādāḥ*, 13, 70).

2. La charnière ou le point tournant

Comme le PK, qui constitue un texte-charnière à l'intérieur du HV, entre une généalogie solaire et une généalogie lunaire, le très court chapitre 14 de ce même PK joue à son tour un rôle-charnière à l'intérieur du texte même. Ces quelques versets sibyllins semblent ressortir d'une préoccupation avant tout littéraire. C'est une halte entre le premier volet qui réaffirme la tradition et le second volet qui proclame un élément nouveau ; c'est une pause qui offre le loisir de mettre sur la piste, de semer des indices sur le second volet du diptyque. Ce chapitre anticipe le récit qui s'étend sur les cinq chapitres suivants et qui relate les sept existences des sept fils de Bharadvāja. Ce chapitre-parenthèse (qui pourrait être plus tardif) traduit une préoccupation bien davantage axée sur la libération que sur les dynasties royales (comme on en trouve au chap. 15). Sur le plan narratif, par contraste, il s'y produit un léger retour en arrière, un entrecroisement vacillant des niveaux 3 et 4 du récit. À la fin du premier volet, Sanatkumāra repartait après avoir accordé à Mārkaṇḍeya l'œil clairvoyant et la connaissance intuitive (*jagāma gatimiṣṭām*, 13, 74). Il disparaît encore après s'être adressé à Mārkaṇḍeya sur un ton quasi prophétique (*ityuktvā bhagavāndevastatraivāntaradhīyata*, 14, 11). C'est à ce moment que Mārkaṇḍeya révèle à Bhīṣma que l'entretien — le cœur du PK — s'était poursuivi pendant dix-huit années. Anticipation sur le plan de la proclamation, mais transition analeptique sur le plan des procédés narratifs : ce qui importe avant tout, c'est que cette parenthèse a permis à Sanatkumāra de joindre l'ancien (les rites) au nouveau (le yoga libérateur) en exaltant la pratique du yoga. Il termine en clamant (14, 10) :

*yogadharmāddhi dharmajña na dharmo'sti viśeṣavān /
variṣṭhaṃ sarvadharmāṇāṃ taṃ samācara bhārgava //*

« Ô connaisseur du *dharmā*, aucun rite ne surpasse la pratique du yoga. C'est le meilleur de tous les *dharmā*. Descendant de Bhṛgu, consacre-toi à la pratique du yoga. »

Si le texte trahit une oscillation sur le plan de la construction narrative, il n'en marque pas moins un pas en avant décisif dans la démonstration. L'esquisse de l'itinéraire des sept fils de Bharadvāja établit un point tournant dans le PK; l'attention se déplace maintenant vers la libération des liens de l'existence corporelle par le moyen d'accomplissement qu'est

le yoga. À cet égard, il ne faudrait pas prendre à la légère la rupture dans le ton marquée par l'emploi du futur (14, 5-9) pour bien faire voir que dans cette vision anticipée se trouve entremêlé, comme une promesse, un moyen d'accomplissement libérateur. Et il y a là une double ambiguïté de taille. Le récit valorise à la fois les *śrāddha* et le yoga : les *śrāddha* parce qu'ils portent fruit en dépit de deux graves transgressions ; le yoga parce qu'il conduit à l'accomplissement et à la libération. En outre la loi du *karman* et des renaissances y trouve même sa justification : c'est parce qu'on s'éloigne du *dharma* et du yoga qu'on déchoit et qu'on doit renaître. Il semble bien qu'une juste compréhension de la portée des rites du *śrāddha* soit la clef de voûte qui sauve de la déchéance et redonne accès au yoga. Ainsi on ne rejette rien et le nouveau se greffe harmonieusement sur l'ancien, non comme une excroissance mais comme un parachèvement.

La démonstration s'engage résolument dans la conciliation sereine de l'ancien et du nouveau où l'enseignement traditionnel apparaîtra comme ayant été incomplet. On ajoute sans rien rejeter, sans rien renier ; il n'y a ni conflit ni rupture, mais continuité et perfectionnement de la tradition. On englobe des préoccupations issues des milieux de renonçants ou de cercles brahmaniques — selon deux hypothèses courantes —, on les juxtapose de façon qu'elles viennent même valoriser et justifier l'enseignement traditionnel en lui conférant une amélioration. La mise en valeur d'idées nouvelles apparaît comme une maturation de la tradition, un mûrissement de concepts menés à terme ; c'est un élargissement où tous, brahmanes et renonçants, trouvent leur compte. Ce qu'on fait, au fond, c'est la « révélation » d'une « tradition » qui n'était pas encore parvenue, comme si la transmission à relais en avait ralenti la diffusion, ce que l'artifice littéraire des quatre niveaux de narration réunissant plusieurs générations de transmetteurs contribuerait à mettre en relief.

3. Le second volet du diptyque ou l'illustration

Honorés par les rites des *śrāddha*, les Pitṛ peuvent accorder le moyen d'accomplissement qu'est le yoga ou le faire retrouver si, par malheur, on s'en est éloigné ou si on a été déchu à cause d'un écart de conduite, d'une transgression. C'est ce que va démontrer le second volet du diptyque à travers l'illustration fondamentale du PK : les sept existences des sept fils de Bharadvāja. Il est possible de retracer dans le texte même un abrégé de ce volet (16, 1-2) :

Eh bien ! Je vais t'entretenir, ô Bharata, de ce sublime fruit du *śrāddha* auquel parvint Brahmadata au terme de ses sept existences.

Selon cette légende des temps anciens, la compréhension du *dharma* s'est peu à peu développée, du fait qu'un *śrāddha* avait jadis été célébré bien que le *dharma* eût été lésé, ô homme sans reproche.

Ces deux versets pourraient être explicités avec le passage 300*, 7-10 qui apparaît un peu plus loin dans le même chapitre :

Car lorsqu'ils étaient brahmanes, dans leur égarement, ils avaient dupé leur *guru*. Alors, ils étaient revenus au monde sous forme animale et avaient erré dans la suite des existences.

Préoccupés de leur intérêt propre, ils avaient bien saisi le sens des rites envers les Pitṛ ; c'est ce qui leur valut d'obtenir les meilleurs mérites, la connaissance et une [bonne] naissance.

Les sept frères brahmanes, en proie à la faim, immolent la vache de leur *guru* et déclarent à leur maître que la vache a été dévorée par un tigre. Pour cette double transgression (cruauté envers la vache et indignité envers leur *guru*, 16, 15), ils seront déchus du yoga et auront à subir une série de basses renaissances ; mais parce qu'ils avaient pris soin d'offrir une part de la nourriture aux Pitṛ (c'est-à-dire de leur offrir un *śrāddha*) avant d'en absorber eux-mêmes, ils finiront par retrouver le yoga. Et parce qu'il est question de la grande efficacité des *śrāddha* offerts aux Pitṛ (pères) par les fils, il était de bon ton d'ajouter des lignées (chap. 15).

La discussion se fonde sur la conception de l'action bonne, c'est-à-dire bien faite (*sukṛta*) ; et l'action bien faite, c'est celle qui est faite conformément aux rites prescrits. Et tout s'enracine autour du comportement du septième des brahmanes, celui qui a le rôle le plus déterminant et le plus imposant. Il se nomme Brahmadata dans sa septième existence, mais dans sa deuxième existence, il s'appelait Pitṛvartin, nom qui signifie « celui qui se comporte comme il convient envers les Pitṛ ». Ce Pitṛvartin était fidèle au *dharma* (*dharmasamanvitaḥ*) et au *śrāddha* quotidien envers les Pitṛ (*śrāddhāhnikāḥ*, 16, 9) ; c'est lui qui a convaincu ses frères de sacrifier la vache conformément aux rites et de l'offrir aux Pitṛ (16, 10-12). Les sept frères ont donc été à la fois peu respectueux du *dharma* (*nātidharmiṣṭhāḥ*) et fidèles aux Pitṛ (*pitṛvratāḥ*, 16, 3). En raison de leur action propice (*śubhakarman*), à chacune de leurs basses renaissances, ils ont la faculté de se souvenir de

leurs existences antérieures (*smṛti*) et ils demeurent fidèles à leur *dharma*. Et c'est toujours grâce à cette même action propice qu'à leur septième existence, ils finissent par recouvrer leur condition de brahmanes, et qu'ils retrouvent la discipline du yoga qui les fait parvenir à l'accomplissement puis à la libération (14, 6-8 qui annoncent 18, 32 et 19, 27-29). Le texte fait donc intervenir directement le *śrāddha* dans l'œuvre du salut définitif.

4. Les transmetteurs de la doctrine renouvelée

La transmission directe de la connaissance est assurée par trois maîtres : Śaṃtanu, Sanatkumāra et Mārkaṇḍeya ; et c'est Bhīṣma qui est le principal chaînon dans cette transmission à relais.

a) Śaṃtanu et la réaffirmation de l'enseignement traditionnel

Avant de divulguer la doctrine au sujet du rôle des Pitṛ dans le salut individuel, en bon pédagogue, l'auteur prend bien soin de réaffirmer l'enseignement traditionnel concernant le *śrāddha*, en faisant intervenir Śaṃtanu qui, du monde « de ceux qui ont bien accompli les rites » (*sukṛtinām*, 11, 31), vient raffermir le monde dans les pratiques du *dharma* (*vyavasthānam ca dharmeṣu kartum lokasya*, 11, 22). Śaṃtanu, qui demeure invisible (*tatrāntarhitam*, 11, 31), exprime d'abord sa satisfaction à son fils qui a toujours considéré le Veda comme la source du *dharma* (*vedadharmāśca sāśvatāḥ kṛtāḥ pramāṇam*, 11, 24, « les lois éternelles du Veda ont été ta norme »), et qui, conséquemment, a manifesté son dévouement à son père (*pitṛbhakti*) par l'offrande de *śrāddha*. « En toi, lui dit-il, j'ai un véritable héritier (*tvayā dāyādavānasmī*), car tu m'as fait atteindre mon but en ce monde et dans l'autre » (*kṛtārtho'mutra ceha ca*, 11, 21) ; en effet Bhīṣma a agi en fils qui s'est acquitté de sa dette congénitale envers son père ¹⁵.

Śaṃtanu est l'image annonciatrice du rôle des Pitṛ qui manifestent leur bonne grâce (*prasāda*) aux vivants qui leur ont exprimé leur dévotion (*bhakti*). Dans cet épisode-charnière, le texte ne fait pas usage du terme *prasāda* pour désigner la grâce ou la bonne disposition du père satisfait, pas plus d'ailleurs que de *pitṛbhakti* pour désigner l'empressement du fils envers son père. N'empêche que tout cela s'y trouve. Lorsque les deux termes surgiront dans le récit de Mārkaṇḍeya en 12, 3, ce sera pour nommer de façon explicite ce qui aura, au fond, déjà été dit. Śaṃtanu se déclare donc disposé à accorder à son

15. Voir chap. II, B, 3. Cependant, à cause d'une promesse faite antérieurement, il n'aura pas de fils ; voir chap. I, B, 3.

fils la connaissance concernant le *śrāddha* et les Pitṛ, à « trancher son doute » (*chettāsmi saṁśayam*, 11, 30). Comme Bhīṣma désire une réponse directe (11, 29), c'est-à-dire sans récit interposé, Śaṁtanu acquiesce, mais il répond d'une manière concise (*saṁkṣepeṇa*, 11, 35), laissant à Mārkaṇḍeya le soin de lui expliquer tout cela en entier (*aśeṣa*, « sans reste », 11, 40). Sa réponse laconique (11, 35-39) a une double fonction : elle réaffirme l'essentiel de l'enseignement traditionnel et elle fournit un épitomé du long enseignement qui suivra.

b) Sanatkumāra et la révélation de la doctrine renouvelée

C'est ainsi que Mārkaṇḍeya relate à Bhīṣma sa rencontre avec Sanatkumāra venu du ciel dans un char flamboyant (12, 5-6). De la même façon que dans l'épisode Bhīṣma-Śaṁtanu, Sanatkumāra se dit satisfait du dévouement (*bhakti*) et de l'ascèse de Mārkaṇḍeya et disposé à lui communiquer la connaissance (12, 17), à « trancher son doute » (*ciccheda saṁśayam*, 12, 19). Le parallélisme des deux situations est trop apparent pour être passé sous silence. Il y a, d'ailleurs, dans tout le PK, une prédilection pour le discours par jeux de « gémellité » ou effets de miroir, pour les oppositions (dualité) et les complémentarités (dyade). Il y a là un réservoir de ressources qui mériteraient d'être étudiées.

Sanatkumāra à « l'éternelle jeunesse », comme l'indique son nom (12, 16), est aussi brillant (13, 1) que « du feu déposé dans du feu » (*agnāvagnimivāhitam*, 12, 6). Ce fils psychique premier-né de Brahmā (12, 11) apparaît d'abord comme un être de la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātram puruṣam*, 12, 6)¹⁶, puis prend soudain une taille très grande (12, 10). Ce maître des dieux (*deveśa*, 13, 74 ; 14, 12), ce seigneur des dieux (*deveśvara*, 12, 19) qui a les attributs de Nārāyaṇa (12, 11) est bienheureux (*bhagavant*, 12, 18 ; 13, 1-2 ; 14, 11), éternel (*sanātana*, 12, 18-19), inaltérable (*avyaya*, 13, 1), immortel (*amara*, 13, 2). Il s'adressera à Mārkaṇḍeya pendant dix-huit années (12, 20 ; 14, 12).

Il amorce son instruction en relatant à Mārkaṇḍeya le mythe des dieux créés par Brahmā et leurs fils¹⁷, ce qui permet à l'auteur d'ancrer l'assise à double facette qui va maintenir en équilibre toute l'architecture du PK : la notion de continuité véhiculée, d'une part, par la transmission ininterrompue de la tradition et, d'autre part, la relation de dépendance entre père et fils qui s'engendrent et s'assistent mutuellement. La dyade père-fils sera constamment au cœur de la démonstration. Puis il décrit en détail (*viṣtareṇa*, 13, 5) les classes de Pitṛ, leur création, leurs mondes et leurs fonctions, ce qui occupe le chapitre

16. C'est la même expression qui est employée pour désigner le corps de la taille d'un pouce pour le *preta*, et dont la reconstruction progressive est assurée par les offrandes de *piṇḍa*. Voir chap. II, B, 5.

17. HV 12, 21-41. Voir chap. II, B, 3.

13 en entier. Il distingue sept classes de Pitṛ : trois classes de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrtayaḥ*, 13, 4.7 ou *amūrtimantaḥ*, 13, 49), Pitṛ qui sont porteurs de la forme du *dharma* (ils sont *dharmamūrtidharāḥ*, 13, 6.49) et qui sont honorés par les dieux, les différentes catégories d'êtres et par les *yogin* ; puis quatre classes de Pitṛ à forme corporelle (*mūrtimantaḥ*, 13, 4.50) qui sont honorés au moyen des *śrāddha* offerts par les humains des quatre catégories sociales (*varṇa*) : les brahmanes, les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *sūdra*. Il enchaîne avec un éloge dithyrambique des Pitṛ qui peuvent exaucer les désirs par milliers, qui peuvent même accorder le yoga pouvant faire accéder à la libération (app. 3) ; ce discours apologétique est appuyé d'un *śrāddhakalpa* qui donne une description des rituels des *śrāddha* à laquelle est associée l'énumération des fruits (*śrāddhaphala*) rattachés à la célébration, selon les jours lunaires et les constellations (app. 4). Finalement, il brosse à grands traits l'itinéraire des sept fils de Bharadvāja dans leurs existences successives (chap. 14). Puis il repart « comme un second Agni » après avoir accordé à Mārkaṇḍeya l'œil clairvoyant et la connaissance intuitive (13, 74), ce qui permettra à Mārkaṇḍeya de « percevoir » la suite — les existences successives des sept brahmanes — et d'en faire part à Bhīṣma.

c) Mārkaṇḍeya et la révélation du sublime fruit du *śrāddha*

Grâce à la bienveillance (*prasāda*) de son père, Mārkaṇḍeya a obtenu une longue vie (*dīrghāyus*), et à cause de son empressement envers les Pitṛ (*pitṛbhakti*), il a acquis une grande renommée (12, 3). C'est après une ascèse de plusieurs milliers d'années (12, 4) qu'il a vu Sanatkumāra venir vers lui dans son char flamboyant. Il écoute son enseignement pendant dix-huit années sans éprouver de lassitude (14, 12-13), puis il « perçoit » la suite : il a la vision des existences des sept frères brahmanes dont lui avait parlé Sanatkumāra (15, 1-2 ; 16, 3). En racontant cette légende des temps anciens (*itihāsam purātanam*, 15, 66), légende qui vient illustrer et compléter la doctrine renouvelée révélée par Sanatkumāra, Mārkaṇḍeya fait à Bhīṣma la révélation du sublime fruit du *śrāddha* (*śrāddhasya phalamuttamam*, 16, 1), comme réponse à la question du début du *Pitṛkalpa* : « Quel est donc le fruit du *śrāddha* ? » (11, 33). Mārkaṇḍeya fait la plus longue intervention dans ces récits à relais : il poursuit sa narration jusqu'à la fin du PK (les deux derniers versets exceptés, car ils referment le récit-cadre).

d) Bhīṣma, le principal maillon de transmission

Celui qui entend cette histoire « ancienne », c'est Bhīṣma. Comme fruit du *śrāddha* (*śrāddhaphala*) qu'il lui a offert, il a reçu de son père Śaṃtanu la faveur de ne rendre le

souffle que lorsqu'il le déciderait (11, 25-26) ; le PK fait donc de cette faveur qu'est la longévité (*dirghāyus*) la conséquence directe de son empressement envers son père (*pitṛbhakti*). Bhīṣma pose à son père (11, 33), puis à Mārkaṇḍeya (12, 1) la question fondamentale, celle-là même qui est répétée d'un niveau de récit à l'autre, d'une génération à l'autre. Comme il a été observé précédemment¹⁸, il est le principal maillon dans la transmission à relais de l'enseignement : en effet, selon la chronologie réelle des récits, il apparaît comme fils dans le récit-charnière, comme disciple au niveau 3 du récit et comme maître au niveau 2. C'est pour répondre à Yudhiṣṭhira qu'il se lance dans une longue digression où il récite des lignées royales (chap. 15), proclamation qui ajoute au souci sans cesse transparent de rappeler la nécessité de sauvegarder la mémoire de la lignée et la continuité de la tradition.

Si Śaṃtanu préfigure le rôle bienfaisant des Pitṛ que le PK a pour but de magnifier, il est permis de voir en son fils une figure de cette lignée de rois qui renoncent à leur royaume et qui ont un rôle déterminant dans le dénouement de l'histoire des sept brahmanes. Situation paradoxale, Bhīṣma a autrefois renoncé au mariage, à la descendance et à la royauté pour rendre possible le mariage de son père avec Satyavati. Il est un *kṣatriya* sans royaume revêtu de tout le prestige du brahmane. C'est un écho de ce renoncement qui se trouve répercuté dans le choix que font les rois Vibhrāja, Aṇuha et Brahmadata d'abandonner le royaume à leur fils pour mener la vie de *yogin*. Mais contrairement à Bhīṣma, ces rois ont d'abord été maîtres de maison et pères d'au moins un fils. Afin de s'adonner au yoga et atteindre la libération, le resplendissant roi Vibhrāja renonce au trône et couronne son fils Aṇuha (18, 8). Celui-ci fait de même en donnant la consécration royale à son fils Brahmadata (18, 21). Lorsqu'il retrouve le yoga qu'il avait perdu, le roi Brahmadata cède à son tour son royaume à son fils Viṣvaksena et se retire en forêt avec son épouse (19, 23) et « accède à un état très difficile à atteindre » (19, 27).

C. L'articulation globale du *Pitṛkalpa*

1. Un art impressionnant des constructions symétriques

L'analyse des techniques narratives du PK a mis en lumière un art impressionnant des constructions symétriques. Les deux volets de narration à deux niveaux reliés par un

18. Voir : « Une transmission de maître à disciple », chap. III, A, 4.

niveau-charnière ont leur correspondance, au plan du discours, dans une construction en diptyque où les deux volets sont également reliés par une charnière qui joue le rôle de point tournant. Il en ressort clairement que le découpage, à l'intérieur du HV, de la section dite *Pitṛkalpa* (chap. 11-19) n'est pas arbitraire et que ce fragment forme un tout cohérent, non seulement par le contenu, mais également par la structure et, plus encore, par une symbiose des deux. Le tableau qui suit rend compte de l'articulation d'ensemble du texte.

ARTICULATION DU *PITṚKALPA*

Volet 1 du diptyque

/ Préambule /

Chap. 11

- Niveau 1 (récit-cadre)
 - Janamejaya *interroge* Vaiśampāyana sur les Pitṛ et sur les fruits des *śrāddha* (1-4)
 - Vaiśampāyana va lui répondre en rapportant des témoignages : Yudhiṣṭhira et Bhīṣma (niveau 2) ; Bhīṣma et Mārkaṇḍeya (niveau 3) ; Mārkaṇḍeya et Sanatkumāra (niveau 4) (5-7)
- Niveau 2 (récit-cadre)
 - Yudhiṣṭhira avait posé *les mêmes questions* à Bhīṣma (8 et 11-15)
 - L'enseignement de Bhīṣma à Yudhiṣṭhira appuyé d'une illustration (9-41)
 - Les fruits habituels des *śrāddha* (9-10)
 - Illustration : Bhīṣma raconte qu'au moment où il offrait un *śrāddha* à son père, la main de celui-ci surgit de terre (16-20)
 - Récit-charnière : l'enseignement reçu de son père Śaṃtanu à l'occasion de ce *śrāddha* (21-41)
 - Śaṃtanu se déclare satisfait par le geste de son héritier (21)
 - Il confirme l'enseignement traditionnel concernant les *śrāddha* (22-24)
 - Il accorde à son fils la longévité (25-26) et la réalisation de son vœu le plus cher (27)
 - Heureux d'avoir satisfait son père (28), Bhīṣma s'apprête à l'interroger (29)
 - Śaṃtanu se dit disposé à trancher son doute (30)
 - Bhīṣma formule *les mêmes questions* à son père (31-34)

- Śaṁtanu lui parle « de façon concise » des rituels et des fruits du *śrāddha* (35-39) et lui présente Mārkaṇḍeya qui va lui « expliquer tout cela en entier » (40-41)

/ *Exposé didactique* /

Chap. 12

- Niveau 2 (récit-cadre) : Bhīṣma avait posé *les mêmes questions* à Mārkaṇḍeya (1)
- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya rapporte à Bhīṣma que, grâce à sa dévotion envers les Pitṛ, il a pu s'entretenir avec Sanatkumāra venu du ciel dans un char flamboyant (2-7)
- Niveau 4 (récit interne)
 - Mārkaṇḍeya s'enquiert de l'identité de ce dieu qui le visite (8)
 - Sanatkumāra reproche à Mārkaṇḍeya de ne pas avoir bien accompli l'ascèse qui lui permettrait de le percevoir (9)
 - Apparu comme un être de la taille d'un pouce (6), Sanatkumāra prend soudain une taille très grande (10)
 - Il est l'aîné des huit fils psychiques de Brahmā (11-16)
 - À cause de l'empressement de Mārkaṇḍeya envers lui, il est disposé à satisfaire son désir le plus cher (17)
- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya confie à Bhīṣma qu'il lui a alors posé *les mêmes questions* (18-20)
- Niveau 4 (récit interne) : l'enseignement de Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya (21-41)
 - Illustration : les dieux créés par Brahmā et déçus par lui à cause de leur orgueil (21-41)
 - Les dieux détournent le sacrifice en leur faveur (21)
 - Ils sont maudits par Brahmā (22)
 - Ils implorent Brahmā (23)
 - Ils doivent apprendre de leurs fils le sens de l'expiation (24-27)
 - Brahmā leur dit que leurs fils sont devenus des pères (Pitṛ) pour eux (28-31)
 - Instruits par leurs fils, les dieux sont disposés à satisfaire leur désir (33)
 - Les dieux enseignent à leurs fils les fruits du *śrāddha* (35-39)
 - Pitṛ et fils se sont communiqué la connaissance : ils sont des pères (Pitṛ) les uns pour les autres (30-34.40-41)

Chap. 13

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya continue à rapporter à Bhīṣma l'enseignement de Sanatkumāra (1-2)
- Niveau 4 (récit interne)
 - Mārkaṇḍeya pose à nouveau *les mêmes questions* à Sanatkumāra (3)
 - Suite de l'enseignement de Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya (4-73)
 - Les sept classes de Pitṛ (4-63)

- Les trois classes supérieures, porteuses de la forme du *dharma* (6-49)
 - Les Vairāja (7-23)
 - Honorés par les classes de dieux et les *yogin* (7-12)
 - Leur fille psychique Menā (13-15)
 - L'histoire des filles de Menā, les *yogini* Aparṇā (Umā), Ekaparṇā et Ekapāṭalā (15-23)
 - Les Agniṣvāta (24-40)
 - Honorés par les *deva* (24)
 - Leur fille psychique Acchodā (25) commet une transgression envers les Pitṛ (26) ; elle est déchue de ses pouvoirs yogiques (27-33) et doit subir une naissance basse (34-35) : elle s'incarnera comme Satyavati, sera la mère de Vyāsa, puis l'épouse de Śaṃtanu (36-40)
 - Les Barhiṣad (41-49)
 - Honorés par les différentes classes d'êtres divins (42)
 - Dans la lignée de leur fille psychique Pivari apparaît Brahmadata (44-49)
 - Les quatre classes de Pitṛ à forme corporelle (50-63)
 - Les Sukāla honorés par les brahmanes (51-52)
 - Les Sādhya (?) honorés par les *ṣatriya* (53-57)
 - Les Susvada honorés par les *vaiśya* (58-60)
 - Les Somapa honorés par les *sūdra* (61-63)
 - Prajāpati Manu est par fonction un dieu des *śrāddha* (64-65)
 - Les rituels des *śrāddha* satisfont les Pitṛ qui, en retour, accordent leurs faveurs (66-70)
 - La satisfaction des Pitṛ a préséance sur celle des dieux (69)
 - Sanatkumāra accorde à Mārkaṇḍeya l'œil clairvoyant et la connaissance intuitive (71-73)
- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya annonce à Bhiṣma qu'il va poursuivre son récit (74-75)

App. 3

- Niveau 4 (récit interne) : Sanatkumāra poursuit son enseignement pour Mārkaṇḍeya
 - Toutes les catégories d'êtres vénèrent les Pitṛ pour en obtenir des fruits (1-13)
 - Quand ils sont honorés par des *śrāddha*, les Pitṛ exaucent les désirs par milliers (14.24-31)
 - Le fruit ultime du *śrāddha* : les Pitṛ accordent le yoga qui fait accéder à la libération (15-23)

App. 4

- Niveau 4 (récit interne) : Sanatkumāra poursuit son enseignement pour Mārkaṇḍeya
 - Les rituels des *śrāddha* (1-111)
 - les offrandes *aṣṭakā* (3-15)
 - les fruits des *śrāddha* selon chacun des jours lunaires (16-47)
 - les fruits des *śrāddha* selon les constellations (48-80)
 - le don d'argent (81-87)

- prescriptions concernant les rituels (88-111)
- *Mantra* propices (112-146)
 - *mantra* à réciter lors d'un *śrāddha* (112-123)
 - *mantra* à sept versets (*saptarca*) et ses fruits (124-146)
- Les *Pitṛ* sont des divinités (147-152) dont le culte a la prépondérance sur celui des dieux (153-159)

Chapitre-charnière

/ Transition /

Chap. 14

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya continue à rapporter à Bhīṣma l'enseignement de Sanatkumāra (1-4)
 - Transgression et déchéance des fils de Bharadvāja et ses lourdes conséquences (1-3)
 - Renaissance comme fils de Kauśika, nouvelle transgression et déchéance (4)
- Niveau 4 (récit interne) : suite de l'enseignement de Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya (5-11)
 - Nouvelle transgression et nouvelle déchéance (5)
 - Basses renaissances avec le souvenir des vies précédentes qui leur sera propice (6-8)
 - Éloge du yoga et exhortation (9-11 ; 281*, 282*)
- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya avoue à Bhīṣma qu'il a écouté Sanatkumāra pendant dix-huit années sans se lasser (12-13)

Volet 2 du diptyque

/ Illustration /

Chap. 15

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya raconte à Bhīṣma qu'il a perçu, de son œil clairvoyant, les fils de Kauśika (1-4)
- Niveau 2 (récit cadre) (5-68)
 - Yudhiṣṭhira s'adresse à Bhīṣma pour :
 - connaître le cheminement du septième qui est devenu Brahmadata (5-9)
 - entendre parler d'Ugrāyudha (30)
 - Réponse de Bhīṣma :
 - aperçu succinct de la vie de Brahmadata (10-13)
 - lignée de Brahmadata (14-27)
 - lignée d'Ugrāyudha (28-35)

- récit de ses démêlés avec Ugrāyudha, le roi pervers qui l'outrage et qu'il doit combattre (36-60), avec exposé des quatre *upāya* ou tactiques pour approcher l'ennemi (48-55)
- rappel de la rivalité entre Droṇa et Drupada (61-64)
- rappel des lignées qu'il vient d'établir (65)
- retour aux sept existences des sept frères (66-68)

App. 5

- Niveau 2 (récit-cadre)
 - L'oiseau femelle Pūjaniyā vit chez le roi Brahmadata avec qui elle s'est liée d'amitié (1-23)
 - Le fils du roi et le petit de Pūjaniyā partagent leurs jeux (24-40)
 - En jouant, le prince étouffe l'oisillon (41-48)
 - Pūjaniyā se lamente (49-72) et crève les yeux du garçon (73-76)
 - Le roi la supplie de demeurer son amie (77-82)
 - Pūjaniyā lui récite des sentences d'Uśanas qui clament une attitude générale de non-confiance, car la racine du mal ou de l'offense ne peut être extirpée (83-127)

Chap. 16

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya poursuit pour Bhīṣma (1-2)
 - Les existences successives des sept brahmanes (3-37)
 - Fils de Kauśika dans le Kurukṣetra, qui immolent la vache de leur *guru* et l'offrent aux Pitṛ avant de la consommer (3-14)
 - Fils d'un chasseur dans le Daśārṇa (15-21)
 - Antilopes sur la montagne Kālamjara (22-26)
 - Tadornes dans une île de rivière (27-37)
 - *Haṃsa* sur le lac Mānasa (300*)
 - À la vue du roi Vibhrāja, le septième désire être roi (34-37)

Chap. 17

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya poursuit pour Bhīṣma
 - Entente : les cinquième et sixième oiseaux seront ses ministres (1-2)
 - Scission dans le groupe :
 - les quatre oiseaux fidèles maudissent les trois infidèles : ils auront le royaume mais seront déçus du yoga (3-6)
 - les infidèles imploront leurs compagnons qui fixent un terme à la malédiction : ils retrouveront le yoga (6-11)

Chap. 18

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya poursuit pour Bhīṣma
 - Le resplendissant roi Vibhrāja envie ces oiseaux adeptes du yoga (1-3)
 - Il couronne son fils Aṇuha, l'époux de Kṛtvī, fille des Pitṛ (4-7)
 - Et il se voue à l'ascèse afin de devenir le fils de l'un des oiseaux (8-12)
 - Renaissance des oiseaux dans la ville de Kāmpilya (13-14)
 - Le septième, Brahmadata, est le fils du roi Aṇuha (15.19) qui le couronne roi (21-23)

- Les cinquième et sixième sont les fils de savants brahmanes (16-18.20)
- Les quatre autres sont les fils de savants brahmanes très pauvres (24-25)
 - ils apprennent à leur père un *śloka* à réciter au roi, se mettent à la pratique du yoga et obtiennent la libération (26-32)

Chap. 19

- Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya poursuit pour Bhīṣma (1-33)
 - Vibhrāja renaît en tant que fils de Brahmadata (1)
 - Le roi Brahmadata comprend le langage des loriots (2-7) ; poussé par son épouse (8-9), il prend refuge auprès de Nārāyaṇa afin d'en connaître l'explication (10-12)
 - Le père des quatre brahmanes parvient à réciter le *śloka* au roi et à ses ministres (13-18)
 - Le souvenir de leurs existences précédentes resurgit (19-22)
 - Brahmadata couronne son fils et se retire en forêt (23-27)
 - Les trois (roi et ministres) se vouent au yoga (27-29)
 - Les fruits pour ceux qui entendront ce récit (30-33)
- Niveau 1 (récit-cadre)
 - Vaiśampāyana a répondu aux questions de Janamejaya concernant les fruits des *śrāddha* (34)
 - Il va maintenant lui réciter la généalogie lunaire (35).

2. En dépit de quelques discontinuations dans la marche du récit

Il est manifeste que pour bien saisir le sens du PK et en pénétrer la substance, il était nécessaire d'en faire d'abord le tour, en tant que bloc littéraire, de le cerner pour le comprendre, d'en dégager l'architecture, la composition d'ensemble ainsi que les ramifications internes, d'en discerner les procédés littéraires et l'usage précis qui en est fait, en bref d'analyser l'art de composition de l'auteur. Cette recherche sur les techniques de composition projette la lumière sur l'ingéniosité de l'auteur qui cherche à convaincre, non par des procédés rhétoriques, mais par une démonstration fondée sur des illustrations, un auteur qui se révèle être à la fois un conteur qui sait créer une ambiance et tenir son auditoire en haleine et un pédagogue qui procède par induction et déduction. Cette étape du travail, préalable à l'interprétation du texte, a aussi fait apparaître le procédé littéraire de l'inclusion qui ouvre et referme le fragment. Il ressort de cette analyse que l'ensemble du PK forme un tout organisé et cohérent en dépit de quelques discontinuations dans la marche du récit.

La première de ces interruptions apparaît à la fin du chapitre 13, lorsque Sanatkumāra, avant de repartir, fait don à Mārkaṇḍeya de l'œil clairvoyant et de la connaissance doublée de discernement (13, 74). Mārkaṇḍeya s'adresse alors en ces termes à Bhīṣma : « Excellent Kuru, écoute ce que j'ai encore appris par la bonté de ce dieu, et que les hommes sur terre ont du mal à connaître » (13, 75). Ce qu'il lui rapporte alors — et qui ramène le récit quelque peu en arrière —, c'est ce qui est contenu dans le chapitre 14, et qui explicite, par anticipation, le verset 15, 2 : « Fils de Gaṅgā (i. e. Bhīṣma), je vis alors, dans le Kurukṣetra, ces brahmanes, [devenus] fils de Kauśika, dont le tout-puissant [Sanatkumāra] m'avait parlé », ou encore le verset 16, 3 : « Ainsi que me l'avait indiqué Sanatkumāra, j'aperçus alors dans le Kurukṣetra les sept brahmanes qui avaient été [à la fois] peu respectueux du *dharma* et fidèles aux Pitṛ ».

La suite narrative du verset 13, 74 se trouve ainsi reportée à 15, 1 : « Quand ce dieu [Sanatkumāra] fut disparu, ô puissant, apparurent en moi, selon sa promesse, l'œil clairvoyant ainsi que la connaissance intuitive, ô homme irréprochable. » À peine renoué cependant, le récit de Mārkaṇḍeya glisse à nouveau, à la façon d'un fondu cinématographique, du troisième niveau du récit au deuxième, où Bhīṣma, pressé par les questions de Yudhiṣṭhira au sujet de la lignée de Brahmadata (15, 5-9) se lance dans une longue digression pour établir des lignées : celle de Brahmadata, celle de Drupada et, à la demande pressante de Yudhiṣṭhira (dont ce sera la troisième et dernière intervention dans tout le texte, v. 30), celle d'Ugrāyudha. Et ce rappel d'Ugrāyudha entraîne Bhīṣma dans un épisode étonnant truffé des perversités de ce roi arrogant qui pousse l'insolence jusqu'à outrager Bhīṣma pendant la période d'impureté rituelle consécutive à la mort de son père Śaṃtanu, période pendant laquelle il ne peut engager de représailles contre son ennemi. Cette digression pour rappeler les lignées (15, 14-65) fait écho aux chapitres qui précèdent le PK (dynastie solaire) et ceux qui le suivent (dynastie lunaire), mais il s'agit ici de généalogies royales. Ce souci de sauvegarder la mémoire des lignées est de toute première importance dans un contexte où des *śrāddha* doivent être offerts par les fils et les descendants directs. Cette particularité constitue la trame qui court tout le long de ces emboîtements de récits, trame qui illustre la vivacité de la tradition orale, de la continuité de l'enseignement.

Le récit de l'itinéraire des sept brahmanes interrompu à 13, 74, rappelé à 14,4 (« Égarés [de la voie] du yoga, ils vécurent très longtemps chez les dieux. Ô taureau parmi les hommes, ils naquirent ensuite comme fils de Kauśika dans le Kurukṣetra. »), puis renoué à 15, 1, suspendu à nouveau à 15, 14 par l'établissement de lignées et par la relation du conflit entre Ugrāyudha et Bhīṣma, est relancé à 15, 66-68 et il se poursuit finalement

avec le chapitre 16. Et dès le début de cette reprise — définitive celle-là — l'auteur établit le lien direct entre l'histoire qu'il va raconter et les préoccupations du début du PK : « Quel est donc le fruit du *śrāddha* ? » (11, 33), ce « fruit du *śrāddha* » qui est le leitmotiv du texte. Il fait dire à Mārkaṇḍeya : « Eh bien ! Je vais t'entretenir, ô Bhārata, de ce sublime fruit du *śrāddha* (*phalamuttamam*) auquel parvint Brahmaḍatta au terme de ses sept existences » (16, 1).

Puis la narration se poursuit sans autre embûche qu'un dédoublement dans l'action lorsqu'apparaît le roi Vibhrāja, « irradiant de beauté » (16, 35 et 18, 2) : lorsqu'il aperçoit les sept brahmanes devenus des oiseaux adeptes du yoga, il éprouve le désir de parvenir à être le fils de l'un d'eux afin de s'absorber dans le yoga (18, 10) ; d'autre part, en voyant s'approcher ce roi resplendissant, trois des oiseaux sont pris du désir de devenir roi et ministres (16, 36-37), ce qui entraîne la malédiction d'abord, puis le *prasāda*, la bonne grâce conciliante de leurs quatre frères demeurés fidèles au yoga (chap. 17). Les deux situations parallèles amènent une reprise, en 18, 1-2, des versets 16, 33-35, puis le récit amalgame les deux actions qu'il va mener à leur dénouement.

Ces discontinuations dans la trame narrative du second volet du diptyque, qui semblent entraver quelque peu la marche linéaire du récit ou en modifier le rythme, ne sauraient être mises au compte d'une maladresse d'écriture. Tout au plus pourrait-on y voir, ici ou là, une légère faiblesse, compte tenu, évidemment, de la force impressionnante de la structure d'ensemble. Aucun récit ne peut maintenir un déroulement parfaitement linéaire ; le narrateur est forcément contraint d'introduire des actions parallèles et des informations connexes. Tout cela est produit, au fond, par la manière dont Sanatkumāra livre son enseignement à Mārkaṇḍeya, ce qui se fait sur deux niveaux de récits : il instruit son disciple de façon directe (niveau 4), puis son enseignement s'éclaire après son départ, par la « vision » directe dont il a doté Mārkaṇḍeya (retour au niveau 3). Les discontinuations sont donc les effets de trois facteurs principaux : l'intervention à l'intérieur d'un récit à transmission orale à travers les générations de scènes que Mārkaṇḍeya a « vues », la juxtaposition de séquences parallèles, et l'allusion à des événements connus (ex. : 15, 64 : « Ces faits te sont connus »). Tout cela est accentué par cette particularité inhérente à la langue sanskrite : l'absence de discours indirect.

Que des passages du PK nous semblent artificiellement reliés à l'ensemble n'est pas le signe nécessaire qu'il s'agisse de développements tardifs. Il se pourrait que des récits ou segments aient été faussement perçus comme des ajouts à un texte primitif, et que cette perception soit due à la méthode d'investigation. Il se pourrait aussi qu'on ait négligé un

procédé littéraire commun à toutes les littératures et qui, joint à des principes d'éducation typiques à la tradition indienne, peut mener à la virtuosité : le procédé littéraire de l'allusion. Les auteurs indiens pouvaient faire des allusions à des références connues, textes, légendes, mythes ou événements. Il ne leur était pas nécessaire d'être très explicites, car les gens à qui ils s'adressaient avaient la connaissance des référents et les souvenirs ou les correspondances jaillissaient spontanément.

Comme l'explique Jean Filliozat ¹⁹, les allusions fréquentes dans les textes sont liées aux théories psychologiques indiennes selon lesquelles la conscience est conditionnée pour une bonne part par « la masse énorme des traces anciennes d'activité » que l'esprit conserve ²⁰. Les auteurs tiennent des choses pour implicitement connues. Filliozat explique que les jeunes Indiens reçoivent en très bas âge un entraînement pédagogique à mémoriser et réciter ; ils emmagasinent ainsi une quantité considérable de matériel en attendant l'explication qui viendra plus tard. Lorsqu'arrive cette explication, la compréhension suit très vite : le jeune Indien reconnaît ce qu'il sait déjà ²¹. Il ne s'agit que de faire resurgir des souvenirs. Filliozat note que l'entraînement psychologique qu'il y a dans cette pédagogie rend possible la maîtrise d'un grand nombre d'objets mentaux et se reflète dans les grands textes qui sont coupés par des digressions ou des interruptions, lesquelles ne gênent en rien les lettrés éduqués à la façon traditionnelle. Beaucoup d'interpolations apparentes attribuées à des additions au texte original seraient, selon lui, l'œuvre des auteurs originaux ²².

Pierre-Sylvain Filliozat ²³ explicite le rôle de l'inconscient dans l'activité psychique par la notion de *vāsanā*, la trace laissée dans le psychisme par toute expérience vécue, et par la notion de *saṃskāra*, l'organisation de ces traces pour de nouvelles activités psychologiques, ce qu'il appelle « l'apprêt du psychisme par les traces des expériences antérieures ». Appliquée à l'éducation, cette théorie psychologique a fait privilégier la mémorisation d'énormes quantités de textes (constitution de *vāsanā*) et l'entraînement rigoureux aux opérations intellectuelles (formation de *saṃskāra*). Il s'agit de créer « une

19. Jean FILLIOZAT, « Les théories psychologiques de l'Inde », *Bulletin de la Société française de Philosophie* 67 (1972) 73-96.

20. *Ibid.* : 74.

21. *Ibid.* : 83.

22. *Ibid.* : 91-92.

23. Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Le sanskrit*, PUF, Que sais-je ? 1416, 1992 : 66-72.

base de données » pour meubler l'esprit. Le *paṇḍit* sanskrit utilise d'abord les ressources de sa mémoire avant de recourir aux livres, poursuit P.-S. Filliozat.

Il a au cours de sa formation emmagasiné un grand nombre de strophes, de formules, proverbes, aphorismes moraux, traits d'esprit, règles de pensée, recettes d'interprétation, informations de tous genres. Et il est en toute occasion en mesure de faire une citation. Ce trésor reste en grande partie oral. Il est sans âge et sans source déterminables. Des éléments apparaissent cités dans des textes, mais cela n'indique pas leur source première, juste leur existence dans le savoir immémorial des écoles traditionnelles ²⁴.

Les citations non identifiées ou les allusions discrètes faisaient appel à la sagacité du lecteur ; elles évoquaient sans désigner, se fondant sur une complicité entre l'auteur et le lecteur, complicité qu'elle cultivait. Le fragment du HV appelé ici *Pitṛkalpa* est un texte difficile pour un lecteur non-initié ; il peut paraître décousu à cause du non-dit, des allusions voilées et d'une complexe — mais solide — architecture d'ensemble.

3. Clins d'œil de connivence d'un volet du diptyque à l'autre

La structure labyrinthique du PK camoufle un réseau de correspondances, de voix en écho, d'éléments qui, à la façon de l'inclusion déjà signalée, se répercutent d'un volet du diptyque à l'autre. Les sept classes de Pitṛ et leurs sept mondes (volet 1) trouvent une contrepartie dans les sept existences des sept brahmanes, fils de Bharadvāja (volet 2). Aux trois classes supérieures de Pitṛ sans forme, mais porteurs de la forme du *dharma*, ainsi qu'aux quatre classes inférieures de Pitṛ à forme corporelle (toutes décrites au chap. 13), répond sans doute la scission dans le groupe des sept frères devenus oiseaux aquatiques avec un renversement cependant : trois d'entre eux aspirent à la royauté, tandis que les quatre autres demeurent fidèles au yoga (chap. 17-19).

Le long itinéraire parcouru par les sept brahmanes qui, parvenus au yoga, ont été déchus à cause d'une transgression, et parviendront à le recouvrer au terme de leurs sept existences (volet 2) répond, comme un écho amplifié, à l'histoire d'Acchodā, la fille psychique des Pitṛ sans forme Agniṣvāta qui, à cause d'une transgression, est dépouillée

24. *Ibid.* : 82.

de ses pouvoirs yogiques et condamnée à renaître d'un roi et d'une mère-poisson (chap. 13).

Le PK souligne, dans des termes identiques, au point même de les confondre l'une et l'autre, les grands mérites de Pīvarī, la fille psychique des Pitṛ sans forme Barhiṣad (13, 44) et de sa fille Kṛtvī, la mère de Brahmadata, le septième brahmane (18, 7). En effet, Pīvarī est la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* (elle est *dharmabhṛtām varā*) ; dans le cas de Kṛtvī, il y a amplification : elle est la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* et la vérité (*satyadharmabhṛtām śreṣṭhā*). Pīvarī est le yoga incarné : elle est *yogā* (au féminin), elle est *yogapatnī*, l'épouse du yoga, et *yogamātr*, la mère du yoga ; le demi-distique qui en fait état est répété de façon identique pour Kṛtvī, cette jeune fille qui, rapporte Mārkaṇḍeya, « a autrefois été désignée en ma présence par le sage Sanatkumāra comme la fille des Pitṛ » (18, 6). Cette reprise, avec identification mère-fille, marque, en tout cas, l'unité des deux récits, du moins leur rapport.

Le volet 1 fait valoir la fidélité à la norme, au *dharma* ; le volet 2, la fidélité au yoga. Quant au chapitre-charnière, il exalte la pratique du yoga, le *yogadharmā*. « Ô connaisseur du *dharma*, aucun rite ne surpasse la pratique du yoga. C'est le meilleur de tous les *dharma*. Descendant de Bhṛgu, consacre-toi à la pratique du yoga. » (14, 10) On retrouve aussi le maître de yoga (*yogācārya*) Asita Devala, l'époux d'Ekaparṇā (13, 22), en tant que père de Saṃnati, l'épouse de Brahmadata (18, 22-23 ; 19, 24).

Quand les Pitṛ sans forme Vairāja eurent retrouvé le souvenir, ces *yogin* possesseurs de pouvoirs (*siddhāḥ*) purent expérimenter la discipline de l'ultime discernement qui est le but du yoga (*sāṃkhyayogamuttamam yānti yogagatim*, 13, 10) et qui est difficile à obtenir pour ceux qui demeurent dans l'éternel retour (*punarāvṛttidurlabhām*). Kaṇḍarīka, le sixième brahmane, voué au yoga, parfaitement purifié par son propre agir (*visuddhaḥ svena karmaṇā*) devint un *yogin* possesseur de pouvoirs (*siddho*) et atteint à la discipline de l'ultime discernement (*sāṃkhyayogamuttamam*, 19, 28) qui est le but du yoga (*yogagatim*).

Mentionnons encore que l'exposé comporte deux récits-illustration des fruits du *śrāddha*, l'un bref, la manifestation de Śaṃtanu à son fils Bhiṣma (11, 21-41), l'autre long et détaillé, la légende antique des sept brahmanes (chap. 14-19). Le premier a pour but de « raffermir le monde dans les pratiques du *dharma* » (11, 22) ; le second montre que la compréhension du *dharma* (*dharmasya buddhir*) s'est peu à peu développée tout au long de leurs sept existences (16, 2) : les sept frères ont la sagacité concernant le *dharma*

(*dharmavicakṣaṇāh*) et se plaisent dans leur *dharma* propre (*svadharmaniratāh*, 16, 17), ce qui leur permettra de recouvrer le yoga libérateur.

D. Le *Pitṛkalpa* : un tout cohérent et signifiant

1. Originalité et cohérence du texte

Dans la préface de son édition critique, Vaidya écrit que les chapitres 11-19 du HV « correspondent » à MBh XIII, 87-92²⁵. Il en déduit qu'ils ne devaient pas faire partie du HV originel et suppose qu'ils « ont dû être insérés ultérieurement quand le HV a été modelé comme un *purāṇa* »²⁶. Étant donné qu'il entend retracer le texte primitif, il affirme qu'il n'y avait aucune nécessité de retenir ce fragment dans son édition ; s'il le fait, c'est parce qu'il retrouve ce passage dans les manuscrits qui lui servent de repère. Dans l'extrait en question du livre XIII du MBh (*Anuśāsana-parvan*), on retrouve Bhīṣma qui, sur le lit de flèches²⁷ où il repose depuis qu'il a été frappé sur le champ de bataille, poursuit son grand discours encyclopédique à l'intention de Yudhiṣṭhira. Il aborde maintenant le sujet des *śrāddha*. Mais il s'avère que la seule corrélation que l'on puisse déceler entre les deux fragments concerne, non pas l'ensemble du PK, mais seulement l'appendice 4.

Dans le cas du fragment du MBh, il s'agit bel et bien d'un *śrāddhakalpa* comme le mentionne MBh XIII, 87, 3 :

*śṛṅṣvāvahito rājañśrāddhakalpamimam śubham /
dhanyam yaśasyam putriyam pitryajñam paramtapa //*

25. « Elsewhere also incidents from the *Mahābhārata* are bodily copied or referred to in the *Harivaṃśa*. Some of them, e. g., *Śrāddhakalpa* section referring to the origin of *Śrāddha* as described in *adhys.* 11-19 of *Harivaṃśa*, correspond to *adhys.* 13. 87-92 of the *Mahābhārata*. Out of these *adhys.* again, *adhy.* 13. 89 of the *Mahābhārata* is bodily repeated in the Vulgate of *Harivaṃśa* [our App. I (N° 4 lines 51-80)], but, having no Mss. support for its retention in the constituted text, it had to be relegated to App. I. » (p. xxxix)

26. « The question of the institution of *śrāddha* and its procedure (*adhys.* 11 to 19) forms one of the important features of a *Purāṇa* text. It may not have formed part of the original HV, because the topic was discussed and treated in full in MBh, 13. 87-92. If, therefore, the present Critical Text of HV is the original text, there was no need to treat the topic here. These *adhys.* (11-19) therefore must have been inserted later into HV when it was modelled as a *Purāṇa*. » (p. 788)

27. Voir HV 11, 6 note.

« Écoute attentivement, ô roi [Yudhiṣṭhira], ce rituel du *śrāddha* qui est propice ; ce sacrifice aux Pitṛ apporte le bonheur, la renommée et des fils, ô toi qui fais le tourment de tes ennemis. » Bhīṣma discourt sur les préceptes concernant le *śrāddha*, les mérites et les démérites rattachés à la célébration des *śrāddha* pour chacun des jours lunaires (chap. 87), le temps de satisfaction des Pitṛ selon les différentes sortes d'oblations (chap. 88), le choix des brahmanes à inviter pour la célébration du *śrāddha* (chap. 90). Ces questions ritualistes n'apparaissent pas dans l'ensemble du PK, mais uniquement dans la portion du texte reléguée dans l'appendice 4. Il serait plus juste de dire que ce qui se trouve dans l'appendice, ce sont des propos équivalents ou semblables — mais non identiques cependant — à ceux de MBh XIII, 87 ; quant au contenu des chapitres 88 et 90, il n'en est plus question dans le PK. La seule véritable répétition réside, ainsi que le signale d'ailleurs Vaidya, dans les lignes 51-80 de l'appendice, qui reprennent, avec de légères variantes, l'enseignement donné par Yama à Śaśabindu dans MBh XIII, 89, enseignement que Bhīṣma répète à Yudhiṣṭhira.

Quant aux récits des deux derniers chapitres du fragment en question du MBh, on n'en trouve pas trace dans le PK. L'un raconte que Nimi, accablé par la perte de son fils, constate, après lui avoir offert un *śrāddha*, qu'il a « mélangé » les *dharma*. Son ancêtre Atri lui apparaît et le reconforte en lui disant que Svayambhū lui-même avait fixé ce rite (chap. 91)²⁸. Le dernier chapitre raconte que les Pitṛ et les dieux, nourris par les offrandes, sont affligés d'indigestion. Soma leur recommande de consulter Brahmā qui les informe que Vahni (Agni « porteur d'offrandes ») est tout disposé à voir à leur bien-être. Agni déclare qu'il va manger les offrandes et les digérer pour eux. De plus, si Agni se tient là, les *rakṣas* (destructeurs du sacrifice) s'enfuient²⁹. C'est pour cette raison, dit le texte, qu'il faut faire les offrandes à Agni³⁰.

On doit donc conclure que, s'il y a correspondance entre les deux fragments (HV 11-19 et MBh XIII, 87-92), ce n'est pas dans le sens d'une équivalence, mais plutôt dans le sens d'une complémentarité, le texte du HV venant parachever la doctrine exposée par

28. Voir SHASTRI : 127-128.

29. Voir app. 4, 89.118.140.

30. Se fondant sur des recherches ethnographiques réalisées à Bénarès, Jonathan PARRY (« Death and digestion : the symbolism of food and eating in North Indian mortuary rites », *Man* 20, 1985, 612-630) écrit que les brahmanes invités à la célébration des rites funéraires comme substituts des Pères ont un rôle d'agents de transformation identifiés au feu : en mangeant et digérant la nourriture offerte, ils remplacent le feu qui transmet les oblations aux dieux. Ils mangent et offrent aussi au feu digestif de leur estomac la substance corporelle du défunt pour éliminer ses péchés.

Bhīṣma dans le MBh. Le texte du MBh demeure centré sur les questions rituelles entourant le *śrāddha*, tandis que celui du HV explicite les fonctions de ce rituel en faisant intervenir de façon active ou directe les destinataires de ces rites dans le bien-être des vivants et même dans l'œuvre du salut. Le PK place le *śrāddha* au centre d'un réseau d'échanges entre les vivants et les morts d'une même lignée, les pères (Pitṛ) et les fils devenant impliqués dans un échange incessant de bons services les uns envers les autres, un réseau d'assistance mutuelle où les uns « font devenir » les autres. Là réside la particularité du texte : dans cette circulation ininterrompue d'assistance et de faveurs, les rôles s'inversent, chacun devenant tour à tour père (Pitṛ) et fils. On peut donc affirmer qu'en accomplissant les rites de *śrāddha* pour son père ou les Pitṛ, le fils (le petit-fils ou l'arrière-petit-fils) investit dans une assurance-vie.

L'examen de la remarque de Vaidya, loin d'en accréditer l'assertion, tend davantage à mettre en relief l'originalité du PK quant à l'intention et au propos de l'auteur. D'autre part, l'analyse qui vient d'être faite de l'architecture du texte avec ses emboîtements de récits, ses niveaux de narration correspondants à la transmission orale de la tradition, génération après génération, avec aussi son riche réseau d'appels et de réponses, de corrélations, de constructions symétriques, de parallélismes, d'évocations et de sous-entendus, tout cela, loin d'être une simple redite, vient plutôt ajouter quelque chose, poursuivre ou parachever. Tout cela démontre la cohérence du texte. Et tout cela tendrait à accréditer l'hypothèse de l'unité. Le PK est un texte cohérent et signifiant qui peut être considéré comme un texte-témoignage de la transformation progressive de la société hindoue.

2. Comment traduire le texte sans en affadir les ressources inventives ?

Pour aborder ce *Pitṛkalpa* méconnu ou si mal connu, j'ai privilégié, à l'instar de Madeleine Biardeau et Bruce Sullivan, une approche englobante ou inclusive. J'ai fait l'hypothèse que cette portion du HV constituait un tout cohérent et signifiant qu'une analyse systématique du texte parviendrait à mettre en lumière. Mon objectif était d'étudier avant tout la structure et la logique interne du texte afin d'en dégager la signification. J'ai donc opté pour la méthode de l'analyse littéraire, pour une lecture pas à pas du texte, le laissant livrer lui-même petit à petit ses ressources. À cette fin, j'ai utilisé tout le matériel que fournit l'édition critique, c'est-à-dire le texte établi, les passages rejetés en notes (passages contenant des variantes aux recensions ou des versions uniques) de même que les appendices (fragments plus longs rejetés comme interpolations) et j'ai, en outre, tenu

compte du commentaire de Nilakaṇṭha pour la traduction de certains passages difficiles. C'est ainsi qu'au texte fixé par l'édition critique, j'ajoute la traduction des passages rejetés en notes (passages étoilés) qui sont les plus significatifs pour la compréhension d'ensemble du texte, en les identifiant clairement par le numéro que leur attribue l'édition critique et par un caractère d'impression diminué. À cause de leur apport complémentaire, j'ai de même retenu les trois longs fragments relégués en appendice. Et pour une meilleure intelligence de l'ensemble, tous ces passages retenus sont réinsérés à l'endroit d'où, selon l'édition critique, ils avaient été retranchés.

Pour la traduction, j'ai visé à refléter le plus possible le texte sanskrit dans toute la mesure où cette façon de faire n'entraînait pas d'entorse à l'esprit de la langue française. Les schèmes de pensée de la langue sanskrite s'accommodent souvent mal au français et il faut, ici et là, user d'ingéniosité pour en préserver l'essence. Un des plus apparents de ces faits de langue est probablement le recours naturel et spontané, en sanskrit, à la tournure passive que l'anglais peut rendre, lui aussi, de façon naturelle et spontanée, mais que le français doit le plus souvent transformer parce que son mode d'expression est la voie active. À cette particularité, il faut joindre l'effacement du verbe, en sanskrit, au profit de formes verbales adjectivées et adverbialisées : le participe comme autre façon de marquer le passé, l'adjectif verbal d'obligation, le causatif (le fait de causer ou de provoquer une action) et l'absolutif.

La coordination, de même, comporte un visage étonnant. Notons d'abord l'asyndète, ou l'ellipse de conjonctions qui devraient servir de lien entre les propositions, marquer l'articulation du discours et en manifester la cohérence. C'est ainsi qu'il arrive qu'on sache mal où et comment rattacher certain élément, ni trop bien le départager entre une phrase qui pourrait bien n'être pas terminée et une autre qui pourrait déjà être commencée. Ces liens fragiles reposent souvent sur l'abondance et l'accumulation des particules, dans bien des cas peu précises, et qui jouent davantage le rôle de chevilles. À ces discordances syntaxiques, ajoutons le recours régulier à la corrélation, l'absence de discours indirect, un ordre des mots libre dans la phrase, l'absence de majuscule et de toute ponctuation, de même qu'une propension pour les termes abstraits.

Autre caractéristique inhérente au sanskrit : la composition nominale qui atteint parfois une subtile complexité par la juxtaposition d'éléments thématiques (racines) dont seul le dernier aura conservé sa désinence casuelle, comme si cette ressource linguistique se plaisait à dérouter par la possibilité de lectures différentes. Pour des exemples peu complexes, on peut se reporter, dans l'index-glossaire, aux composés les plus couramment

utilisés de *dharma-*, *śrāddha-* et *yoga-*. Mentionnons aussi l'accumulation de qualificatifs, épithètes ou attributs, et la profusion de vocatifs élogieux, la plupart du temps accolés à des qualificatifs³¹. S'ajoute à cette richesse inventive déjà impressionnante l'un des traits stylistiques du sanskrit : le jeu de mots, la double (ou même triple) entente, l'énigme, le sous-entendu, ce que recouvre le mot *śleṣa*, « coalescence »³². Diverses ressources y contribuent : polysémie des termes, jeu de récurrences lexicales, synonymie, oppositions, parallélismes, ... Les notes de la traduction signalent un certain nombre de ces jeux de mots ou double sens que la traduction est trop souvent impuissante à faire valoir.

À tous ces traits linguistiques et stylistiques, le PK joint, comme tous les textes sanskrits, le recours systématique au procédé de l'allusion³³, c'est-à-dire l'insertion d'un renvoi discret à un autre texte, à un autre motif mythologique ou à un autre fait, tous éléments connus des auditeurs ou des lecteurs, un code de référence familier et que l'auteur n'a pas à expliciter, à moins qu'il n'en réserve la compréhension profonde à ceux qui en détiennent les clefs. Ces allusions — en tout cas celles qui sont le plus immédiatement repérables — ont contribué pour une bonne part à l'abondance des notes qui accompagnent la traduction.

Devant un tel déploiement d'ingéniosité, comment parvenir à restituer le texte sans l'affadir ? Comment faire coïncider ou transposer ses ressources inventives dans une langue moderne, qui a aussi son génie, ses raffinements, mais qui sont autres ? Comment retrouver dans la traduction la saveur du texte sanskrit ? Comment ne pas trahir, ici et là, le procédé de composition ou le message véhiculé ? Traduire un texte sanskrit est une aventure délicate qui exige un travail de re-création, ce qui est déjà un peu interpréter.

J'ai essayé, dans ma traduction, de mettre en valeur les ressources de la langue sanskrite, de faire valoir la force des mots du texte. J'ai voulu traduire le plus possible les termes sanskrits, mais lorsque la traduction d'un mot s'avère trop délicate (à moins d'en donner plutôt une définition ou une approximation) ou qu'elle en affadit la substance, j'ai préféré conserver le terme sanskrit. C'est le cas, par exemple, pour *Pitr*, *dharma*, *karman* et *śrāddha*. Et ne pas conserver le mot *dharma* dans un bon nombre de composés, qu'il faut entendre résonner plutôt que lire des yeux, aurait fait perdre au texte une qualité et,

31. Voir chap. III, A, 4.

32. Voir Louis RENOUE, « Le " jeu de mots " et ses implications », dans *L'Inde fondamentale*, Hermann, 1978 : 29-34.

33. Voir chap. III, C, 2.

justement, une résonance qui lui est intrinsèque. Traduire *dharmiṣṭha* par « vertueux » n'aurait plus rien d'évocateur dans ce texte. Mieux vaut opter pour « respectueux du *dharma* ». Conserver le mot sanskrit *dharma* lorsqu'il est employé seul ainsi que dans tous ses emplois en composition, loin d'apparaître comme une répétition lassante, met plutôt à jour une subtile constellation de répercussions qui courent à travers tout le *Pitṛkalpa*. D'autre part, pour éviter d'embourber le texte de surcharges, j'ai atténué certains effets redondants. Toutes ces précautions visaient à faire ressortir les particularités du texte et son originalité.

CHAPITRE IV

L'originalité doctrinale du *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*

Ô connaisseur du *dharma*, aucun rite ne surpasse la pratique du yoga. C'est le meilleur de tous les *dharma*. Descendant de Bhṛgu, consacre-toi à la pratique du yoga.

HV 14, 10

Le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*) est le meilleur de tous les *dharma* et il est éternel. On peut y accéder par la tradition des Pitṛ très magnanimes.

App. 3, 22-23

L'analyse de l'articulation du PK a mis à jour une construction rigoureusement élaborée de procédés symétriques avec, au plan narratif, une structure concentrique en deux volets de narration à deux niveaux chacun et reliés par un niveau-charnière, laquelle se répercute, au plan du discours, dans une construction en diptyque où les deux volets sont, de même, rattachés par une charnière. Cette magistrale architecture sert de support à un entrecroisement d'appels et de réponses : parallélismes de situation ou d'expression, allusions, jeux de mots, double sens, etc., tous procédés littéraires dont la technique narrative par questions du disciple et réponses du maître affiche le reflet. Elle soutient encore un concert de voix dont l'écho pousse, chaque fois, le discours un peu plus en avant, et un entrelacement inextricable de thèmes ou motifs qui insufflent à la narration un élan lequel, non seulement ne paraît jamais s'essouffler, mais au contraire se consolide sans

cesse. Cette richesse inventive a été, quoique de façon non exhaustive, explorée dans le chapitre précédent ainsi que dans l'annotation qui accompagne la traduction.

Il importe maintenant de cerner d'un peu plus près l'originalité doctrinale du PK. L'exposé se construit sur le paradoxe et sur la manière hindoue de résoudre le paradoxe, c'est-à-dire de s'en accommoder en favorisant la coexistence libre et l'épanouissement conjugué de forces antinomiques. En l'occurrence, comment continuer à rendre aux défunts un culte ayant pour but d'assurer leur bien-être, si le sort de ces mêmes défunts est lié à l'action (*karman*), c'est-à-dire au *karman* accumulé, et s'ils sont appelés à renaître en fonction de ce *karman* ? Non seulement la doctrine du *karman*, des re-naissances et des remorts n'a pas supplanté le culte traditionnel des Pitṛ, mais on s'est même accommodé de l'une et de l'autre à la fois, en créant une justification à leur conjonction et cela, pour le mieux-être des défunts et des vivants. En dissertant sur cette ambivalence — type de situation elle aussi traditionnelle — le PK contribue à rendre compte des mutations profondes à l'intérieur de la société hindoue qui a donné d'elle-même une impression d'immuabilité. Le but du présent chapitre est d'abord de scruter quelques-uns des motifs conducteurs de la trame, puis d'analyser la conception renouvelée du rôle des Pitṛ telle qu'elle apparaît dans le texte et, finalement, de proposer quelques jalons pour une interprétation globale du PK.

A. Les motifs conducteurs de la trame

Tout est inextricablement lié dans ce texte ; les éléments s'appellent, se répondent et se complètent les uns les autres formant des réseaux à circulation ininterrompue. Il n'y a pas que les récits qui sont imbriqués les uns dans les autres : les thèmes ou motifs conducteurs de la trame le sont tout autant. Trois de ces motifs exigent un examen plus attentif : 1° la transgression, qui draine un réseau d'autres thèmes : le châtement ou l'imprécation, la bonne grâce de la divinité (*prasāda*) et l'expiation ; 2° l'action propice et méritoire (*śubhakarman*) qui délivre du malheur ; 3° les fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*) comme réponse à l'action propice envers les Pitṛ.

1. La transgression : thème et procédé narratif

L'exposé didactique donne plusieurs exemples de transgression (*vyabhicāra*, *vyatikrama*, *doṣa*, *kalmaṣa*), c'est-à-dire d'infidélités ou d'écarts de conduite qui exigent réparation. C'est pour contrer les effets de la transgression que la doctrine du *prāyaścitta* (litt. « pensée de propitiation »¹), la réparation ou l'expiation, a été mise en œuvre. Dans le contexte du sacrifice védique, la principale signification du *prāyaścitta* résidait dans la réparation pour les manquements, oublis, erreurs ou accidents survenus dans les pratiques rituelles ; c'était un accommodement, un *modus vivendi* pour obtempérer au *dharma* védique. En contexte de *smṛti*, le mot a une connotation plus large s'étendant à l'ordre de l'éthique ou de la faute morale ; le *prāyaścitta* devient un moyen d'échapper aux effets du *karman*, de l'annuler ou un moyen d'en modifier l'opération. C'est un compromis dans lequel l'action bonne (ex. : le don aux brahmanes) compense une action mauvaise².

Dans notre *Pitṛkalpa*, la transgression tient surtout lieu de procédé narratif, sa valeur thématique étant pour ainsi dire gommée au profit de l'artifice littéraire servant à étayer la démonstration. La transgression sert en effet de support au concept de *prasāda* qu'elle fait valoir, c'est-à-dire la bonne grâce, la bienveillance, la disposition favorable, la marque de complaisance d'une divinité ou, plus généralement, ici, des Pitṛ. Comme un reflet des effets du *karman*, la transgression déclenche une réaction en chaîne : l'état d'infortune ou de déchéance dans laquelle se retrouve l'infidèle à la suite de sa transgression suscite le *prasāda* de la divinité qui exige toutefois une expiation (*prāyaścitta*).

Il y a tout lieu de croire que le thème de la transgression transmué en technique narrative a pour but de traduire une opposition entre un monde ancien, représenté par la transgression, et un monde renouvelé, représenté par le *prasāda*, procédé métaphorique plutôt que théorique visant avant tout à convaincre du fait que la transgression, si désastreuse soit-elle, permet d'aller au-delà, de dépasser le monde védique, sans le nier toutefois. Devenant procédé narratif, la transgression sert à faire ressortir et à exalter le pouvoir bienveillant des Pitṛ (*prasāda*) intervenant entre la transgression et l'expiation (*prāyaścitta*), comme résultat de l'empressement envers les Pitṛ (*pitṛbhakti*).

1. Selon Louis RENOUE et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique I*, § 730 et 1243.

2. Voir Y. KRISHAN, « The doctrine of *prāyaścitta* in Hindu law and the Jaina doctrine of *karma* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 44 (1983) 109-117 ; également Louis RENOUE et Jean FILLIOZAT, *Ibid.*, § 730 et 1243-1249.

Le texte nous en fournit quatre illustrations probantes toutes calquées sur le même schéma : 1° un désir ou une aspiration pousse à la transgression ; 2° la transgression entraîne une malédiction ou une déchéance ; 3° l'infidèle implore l'auteur du châtement ; 4° celui qui a prononcé le châtement se montre conciliant, il fait preuve de bonne grâce (*prasāda*) après avoir soumis l'infidèle à une expiation (*prāyaścitta*). Derrière ce schéma se profile l'ombre du *karman*.

LES TRANSGRESSIONS

A. Les dieux créés par Brahmā / leurs propres fils

1. transgression

- espérant des fruits (*phalārthinaḥ*), ils abandonnent Brahmā et sacrifient pour eux-mêmes : 12, 21

2. châtement

- sont maudits par Brahmā (*śaptāḥ*) : 12, 22
- deviennent confus (*naṣṭasamjñāḥ*) : 12, 22
- sont privés de sens (*vicetasah*) : 12, 22

3. supplication

- ils implorent Brahmā (*pra-yāc-*) : 12, 23

4. *prasāda*

- Brahmā exige une expiation : 12, 24
- leurs fils se montrent bienveillants : ils leur enseignent la teneur et le but de l'expiation : 12, 25-26

B. Acchodā, la fille psychique des Pitṛ Agniṣvāta / les Pitṛ

1. transgression

- elle réclame un autre comme Pitṛ : 13, 26-27

2. châtement

- elle est déçue du yoga (*yogabhraṣṭā*) et tombe : 13, 27-31

3. supplication

- elle supplie ses Pitṛ, les apaise (*pra-sad-*) : 13, 29-30.34

4. *prasāda* des Pitṛ

- les Pitṛ se montrent compatissants : 13, 34
- expiation : naissance basse : 13, 38-39
- puis réintégration des mondes Somapada : 13, 35.38

C. Les sept frères brahmanes / les Pitṛ

1. transgression dans leur première existence

- dérogation à la pratique du yoga (14, 1-3)

transgression double dans leur deuxième existence

- cruauté envers la vache de leur *guru* : 16, 12.16
- indignité envers leur *guru* : 16, 13.15

2. châtement
 - série de basses naissances : 16, 15-37 et chap. 17-18
3. supplication (par anticipation)
 - le *śrāddha* offert aux Pitṛ : 16, 10-12
4. *prasāda* des Pitṛ
 - fidélité au *dharma* : 14, 7 et souvenir de leurs existences antérieures : 14, 6 ; 281*, lignes 15-17 ; 16, 16
 - expiation : les trois qui ont été infidèles au yoga dans leur sixième existence sont privés, dans leur existence suivante, du souvenir de leurs existences antérieures : 18, 14
 - retour à leur condition de brahmanes : 14,7 ; 18, 14-16.24
 - retour au yoga et libération : 14, 8 ; chap. 19

D. Les trois tadornes / leurs quatre frères

1. transgression
 - aspirent au royaume : 16, 37 ; 17, 1-3
2. châtement
 - sont maudits par les quatre autres (*śaptāḥ*) : 17, 5-6
 - sont déchus du yoga (*yogabhraṣṭāḥ*) : 17, 6
 - sont privés de sens (*vicetasah*) : 17, 6
3. supplication
 - ils implorent leurs quatre frères (*yāc-*) : 17, 6
4. *prasāda*
 - les quatre se montrent conciliants : 17, 7
 - expiation : ils deviennent roi et ministres : 17, 8
 - ils retrouvent le yoga : 17, 8.10.

La première illustration met en scène les dieux créés par Brahmā ainsi que leurs fils. Désireux d'obtenir pour eux-mêmes les fruits du sacrifice, les dieux abandonnent leur créateur : ils sont maudits (*śaptāḥ*, 12, 22) et privés de sens (*vicetasah*). Ils implorent alors Brahmā, l'Aïeul, qui leur recommande de s'adresser à leurs propres fils ; ceux-ci se montrent bienveillants et apprennent à leurs pères la teneur et le but des rites d'expiation nécessaires pour réparer une transgression, car « les expiations surgissent des fautes commises en paroles, en pensées ou en actes » (12, 26). L'imprécation a un effet immédiat et habituellement inéluctable³. Mais devant la supplication du coupable, il peut y avoir une atténuation, comme en fait foi ce mythe qui, de plus, fait bien voir que même les dieux peuvent encourir une malédiction. Le mythe sert d'assise à la doctrine du *prāyaścitta*. Et c'est d'ailleurs la seule occurrence du terme — et elle ne saurait passer inaperçue, — car il est placé en tête de quatre distiques (*śloka*) consécutifs (12, 24-27). Il sert, de plus, à fonder

3. Voir 17, 8 note.

le renversement de la relation père-fils, le fils qui accomplit les rites des *śrāddha* devenant le « père » de son père, comme il a été démontré plus haut. Les fils des dieux jouent ici le rôle de Pitṛ.

Il serait difficile d'ignorer un autre exemple, puisé dans le HV (et évoqué ici au chap. II, A, 3), et qui correspond en tous points à ce schéma. Ce mythe consigné dans HV 43, 17-48 — et qui lui est probablement particulier — concerne le roi Śaṃtanu qui a offensé Brahmā.

Śaṃtanu / Brahmā

1. transgression

- avec son épouse Gaṅgā, l'Océan s'approche de Brahmā et l'arrose de ses vagues : 18-20
- furieux, Brahmā lui dit de se calmer ; l'Océan prend l'aspect d'un roi : 21-22

2. châtiment

- Brahmā le maudit : 23 ; il deviendra le roi Śaṃtanu, protégera la Terre et accroîtra la famille des Bhārata : 24-26

3. supplication

- l'Océan implore Brahmā, l'Aïeul : 28-35

4. *prasāda*

- Brahmā s'apaise : 37
- expiation : Śaṃtanu sera roi, Gaṅgā sera son épouse, et ils auront huit enfants : 44 ; Gaṅgā donnera naissance aux Vasu et Śaṃtanu créera la famille des Kuru : 45.

L'histoire d'Acchodā, la fille psychique des Pitṛ sans forme Agniṣvāta, fournit le deuxième exemple d'une transgression peu commune (13, 26-27) :

Quand elle aperçut, alors qu'il voyageait dans l'espace, le glorieux fils d'Āyu connu sous le nom de Vasu, elle le choisit comme Pitṛ en l'interpellant par son nom Vasu.

À cause de la transgression [qu'elle avait commise] en réclamant un [autre comme] Pitṛ, celle qui avait suivi le désir de son cœur fut déchue [des pouvoirs] du yoga et tomba.

Acchodā est dépouillée de ses pouvoirs yogiques (*yogabhraṣṭā*) et elle tombe ; dans sa chute, elle aperçoit trois chars aériens de la grosseur d'une poussière dans un rayon de soleil et dans lesquels elle voit ses propres Pitṛ « très subtils, indistincts », « semblables à des feux déposés dans des feux » (13, 29). On peut présumer que ces trois chars célestes seraient une correspondance des trois générations de Pitṛ qu'il faut honorer. Après sa déchéance, consécutive à sa transgression, Acchodā implore ses Pitṛ comme les dieux ont

imploré Brahmā après avoir été maudits. Les Pitṛ se montrent compatissants : elle pourra réintégrer les mondes Somapada de ses Pitṛ après avoir subi une basse naissance comme fille du roi Vasu et d'Adrikā devenue poisson. Mais le rôle de cette jeune fille qui dégageait une répugnante odeur de poisson est peu banal dans le MBh : elle est Satyavati, la mère de Vyāsa, l'auteur mythique du MBh, et l'épouse de Śaṃtanu.

L'itinéraire des sept fils brahmanes de Bharadvāja qui étaient parvenus au yoga, qui ont été déchus à cause d'une transgression et qui arriveront à le recouvrer répond, comme un écho amplifié, à l'histoire d'Acchodā. Dans leur deuxième existence, leur double transgression (cruauté envers la vache de leur *guru* et indignité envers ce même *guru*, 16, 12-16) leur vaut une série de basses renaissances. Mais parce qu'ils avaient pris soin d'immoler la vache conformément aux rites et de l'offrir aux Pitṛ avant d'en consommer la chair, — ce qui joue le rôle d'une supplication par anticipation ou, en termes plus terre-à-terre, d'une police d'assurance, — les Pitṛ leur accordent la fidélité au *dharma* et le souvenir de leurs existences précédentes. Mais les trois qui, au cours de leur sixième existence, auront été infidèles au yoga seront, dans leur existence suivante, privés du souvenir de leur passé.

Les sept frères brahmanes devenus tadornes dans leur sixième existence nous offrent donc la quatrième illustration de transgression. À la vue du roi Vibhrāja, le septième (précisément celui qui avait été Pitṛvartin et qui avait incité ses frères à offrir la vache aux Pitṛ) éprouve le désir d'être roi et les cinquième et sixième, avec qui il a été le plus lié à travers ses existences, proposent d'être ses ministres. Ils sont maudits par leurs quatre frères, déchus du yoga (*yogabhraṣṭāḥ*, 17, 6) et privés de leurs sens (*vicetasah*). Concernant l'imprécation et ses conséquences, on relève un parallélisme de situation très apparent entre le cas des trois frères infidèles (17, 6) et celui des dieux qui ont offensé Brahmā (12, 2 : la première illustration), parallélisme qui se répercute jusque dans le choix des vocables : *śaptāḥ* et *vicetasah* se retrouvant dans l'un et l'autre verset. Les trois frères implorent leurs quatre compagnons qui, agissant comme les Pitṛ, se montrent conciliants : la malédiction aura un terme et ils finiront par retrouver le yoga. Mais ils y mettront plus de temps que leurs quatre frères, leur fonction de roi et de ministres les ayant conduits à l'ignorance de leurs vies précédentes et à l'aveuglement.

L'histoire longue et détaillée des sept existences successives des sept frères sous-tend une exploration existentielle. Loin d'escamoter le côté abrupt de toute vie, le PK s'applique, au contraire, à faire une peinture de ce qu'elle peut comporter de périlleux et de pénible. Il n'est que de relever l'emploi des composés déterminatifs (*tatpuruṣa*) pour

traduire la « difficulté » de vivre : *durjñeya* et *durvijñeya*, « difficile à connaître », *duścara*, « difficile à accomplir ou à pratiquer », et *durlabha*, « difficile à atteindre » (emplois consignés dans l'index-glossaire), tous adjectifs servant à exprimer la difficulté de vivre en conformité avec le *dharma* védique ou son *dharma* propre (*svadharmā*), difficulté de faire son salut, difficulté de parvenir au yoga, voie de salut, ou de retrouver le yoga, et cela même pour les *siddha*, les *yogin* possesseurs de pouvoirs (19, 33). La transgression apparaissant inévitable, on peut y remédier, lorsqu'elle s'est produite, par l'expiation (*prāyaścitta*) ; mieux encore, on peut ajouter, par anticipation, au pouvoir expiatoire, les bienfaits de l'action propice ou de « bon augure » (*śubhakarman*).

2. *Śubhakarman*, l'action propice et méritoire

Sanatkumāra est venu du ciel annoncer à Mārkaṇḍeya : « Aucun rite ne surpasse la pratique du yoga (*yogadharmā*). C'est le meilleur de tous les *dharma*. » (14, 10) Cette bonne nouvelle est ensuite transmise par Mārkaṇḍeya à Bhīṣma, puis à Yudhiṣṭhira, puis à Janamejaya. Si la fidélité à ce *yogadharmā* est un gage de salut, l'infidélité en revanche entraîne une déchéance aux conséquences quasi catastrophiques. La fidélité au *dharma* et la fidélité au yoga coexistent ici dans une dialectique non d'opposition mais de complémentarité. Les nombreuses occurrences des deux termes, *dharma* et yoga, y compris leurs différents emplois en composition (consignés dans l'index-glossaire) sont assez significatives à cet égard. La première mention explicite du yoga apparaît à 13, 9. C'est parce qu'ils avaient été adeptes du yoga que les Pitṛ Vairāja (la première des trois classes supérieures de Pitṛ) ont pu, en dépit de leur transgression, renaître pour s'absorber dans la méditation sur le *Brahman*, la connaissance suprême. L'itinéraire de ces Pitṛ se reflète dans celui des sept fils de Bharadvāja qui, au terme de sept existences, deviennent des êtres accomplis ou des *yogin* possesseurs de pouvoirs (*siddha*) qui expérimentent la discipline de l'ultime discernement (*sāṃkhyayoga*) qui est le but du yoga (13, 10 et 19, 28).

Il semble bien que cette histoire ⁴ contribue à mettre en lumière deux façons de retrouver le yoga après une déchéance : l'expiation (*prāyaścitta*) et l'action propice

4. L'histoire des sept frères est habituellement désignée par le composé *saptavyādha*, « les sept chasseurs » (avec lequel débute le *sloka* énigmatique de 19, 18) ; on la retrouve en particulier dans *Matsya-*, *Padma-* et *Śiva-Purāṇa* et, selon Shastri, dans le *śrāddhakalpa* d'Hemādri, mais elle ne comporte pas la même densité que dans le PK. Elle est mentionnée par KANE, vol. 4 : 445 et par SHASTRI, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India* : 277-279.

(*śubhakarman*)⁵ et méritoire. Dans cette légende, la principale action propice et méritoire réside dans le fait que les sept frères, en dépit de leur double transgression (cruauté envers la vache et indignité envers leur *guru*, 16, 15), ont offert la vache aux Pitṛ avant de la consommer. Le texte de 16, 10-11.16 est limpide :

S'il faut nécessairement tuer cette vache, nous pourrions sûrement l'immoler pour les Pitṛ, conformément aux rites (*samyak*), tous bien recueillis.

Il ne fait pas de doute que, de cette façon, la vache va acquérir du mérite (*dharmam*). Quand nous aurons honoré les Pitṛ par ce rite (*dharmena*), nous n'encourrons aucun démérite (*nādharmo'smānbhaviṣyati*).

[...]

Parce qu'ils avaient honoré les Pitṛ par un rite (*dharmena*) et qu'ils avaient sacrifié une vache, dans leur existence suivante, ils eurent la réminiscence [de leurs vies précédentes] et la capacité de recherche des actions passées.

Dans leur existence suivante comme chasseurs, ils honorent (*pūj-*) leur vieille mère et leur père (16, 20) — ce qui est bien à l'image des *śrāddha* — et cette action propice (*śubhena karmanā*, 16, 22) leur vaut de naître comme antilopes capables de se souvenir de leurs existences antérieures.

La réminiscence des existences passées apparaît toujours comme le « fruit » d'une action propice ou de bon augure (16, 16.22). Cette action propice leur vaut encore d'être indifférents aux perceptions opposées (*nirdvandvāḥ*) et détachés de toute possession (*niṣparigrahāḥ*, 16, 24). C'est à propos de leur existence comme antilopes (la quatrième) que le texte module sur le thème de l'action porteuse de bons fruits et jongle avec le terme *śubha*. Ils agissent noblement, c'est-à-dire qu'ils accomplissent des actions propices (*śubhakarmanāḥ*, 16, 25). Leur action propice (*śubha*) les délivre du malheur (*aśubha*) (*karmanā tena śubhenāśubhavarjitāḥ*, 16, 27), ce qui leur permettra d'obtenir une existence plus propice (*śubhācchubhatarām yonim*, 16, 27) comme tadornes dans un endroit agréable ou propice (*śubhe deśe*, 16, 28). Bons ou mauvais, les fruits des actes

5. À propos des notions *śubha* et *śuddha*, voir T. N. MADAN, « Bon augure et pureté », dans *À l'opposé du renoncement. Perplexités de la vie quotidienne hindoue*, trad. de l'anglais par D. Paulme-Schaeffner et B. Juillerat, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1990 : 65-89. Également « Purity and Auspiciousness in India Society », numéro spécial de *Journal of Developing Societies*, vol. 1, 1985.

suivent l'individu dans ses transmigrations, selon la théorie du mûrissement ou de la maturation de l'acte (*karmavipāka*).

La légende antique (*itihāsam purātanam*, 15, 66) des sept existences des sept brahmanes met donc en valeur les effets à long terme de l'action propice et méritoire ; ces conséquences heureuses accompagnent même l'individu à travers ses renaissances. Le tableau qui suit propose une reconstitution de la suite des existences. Bien que le texte précise à cinq reprises (15, 13.67 ; 16, 1.30.31) que ces brahmanes connaissent sept existences, il en est une — ce serait la sixième, une existence comme *haṃsa* — qui est passée sous silence dans le texte de l'édition critique. On peut en retrouver les traces dans les passages étoilés.

LES SEPT EXISTENCES DES SEPT FILS DE BHARADVĀJA *
15, 13.67 ; 16, 1.30.31

1. Fils de Bharadvāja : 14, 1-3
 - brahmanes : 14, 1 ; 19, 18
 - au bord du lac Mānasa : 14, 2
 - déçus à cause d'une dérogation au yoga : 14, 1-2
 - meurent sans avoir atteint l'accomplissement par le yoga : 14, 3

2. Fils de Kauśika : 14, 4 ; 15, 2 ; 16, 5
 - nés dans le Kurukṣetra : 14, 4 ; 15, 2 ; 16, 3
 - noms : 16, 4
 - Vāgduṣṭa, « qui tient des propos malveillants »
 - Krodhana, « enclin à la colère »
 - Himṣra, « enclin à tuer »
 - Piśuna, « traître »
 - Kavi, « sage » ; « qui a la vision des dangers de l'autre monde » (N. ad I, 21, 5)
 - Khaṣṛma, « dont l'habitude est de voler dans le ciel, désireux de l'autre monde » (N. ad I, 21, 5)
 - Pitṛvartin, « qui se comporte comme il convient envers les Pitṛ » : 15, 3
 - immolent la vache de leur *guru*, l'offrent aux Pitṛ avant de la manger : 14, 5 ; 16, 12 ; font un rapport mensonger à leur maître : 16, 13

* Cette reconstitution de la suite des sept existences diffère quelque peu de celle qu'établit Vaidya (HV I : 789-790). Elle suit plutôt l'ordre qui figure dans le commentaire de Nilakaṇṭha (ad I, 21, 2) ; c'est le seul ordre que semble suggérer le texte, dans l'état où il se présente.

- sont tous réunis par la Mort (Kāla) : 16, 14
3. Fils d'un chasseur (*vyādha*) : 16, 15.17
- nés dans le Daśārṇa : 16, 17 ; 19, 18
 - ont le souvenir de leurs vies précédentes : 14, 6 ; 16, 16 ; la capacité de recherche des actions passées : 16, 16 ; la sagacité concernant le *dharma* : 16, 17
 - vie en conformité avec leur *dharma* : 16, 17-18.20
 - noms : 16, 19
 - Nirvaira, « qui est sans hostilité »
 - Nirvṛta, « qui ne s'agite plus », calme, apaisé
 - Kṣānta, « qui est patient, tolérant »
 - Nirmanyu, « qui est sans chagrin »
 - Kṛti, « qui est l'activité (personnifiée) »
 - Vaighasa, « qui se nourrit des restes »
 - Mātṛvartin, « qui se comporte bien envers sa mère (ou les Mātṛ) »
 - s'éteignent dans la forêt : 16, 21
4. Antilopes (*mṛga*) : 16, 22
- nés sur la montagne Kālaṃjara : 16, 22 ; 19, 18
 - ont le souvenir de leurs existences antérieures : 14, 6 ; 16, 22.24
 - indifférents aux perceptions opposées (*nirdvandvāḥ*) : 16, 24 ; détachés de la possession (*niṣparigrahāḥ*) : 16, 24
 - noms : 16, 23
 - Unmukha, « qui a la tête levée »
 - Nityavitrasta, « qui est toujours effrayé »
 - Stabdhakarṇa, « qui a l'oreille dressée »
 - Vilocana, « qui examine »
 - Paṇḍita, « sage, savant »
 - Ghasmara, « qui est avide de manger »
 - Nādin, « qui fait entendre des cris »
 - s'abstiennent de boire et de manger et rendent le souffle : 16, 25-26
5. Tadornes (*cakravāka*) : 16, 27
- nés dans une île de rivière : 16, 28 ; 19, 18
 - ont le souvenir de leurs existences antérieures : 14, 6
 - fidèles à leur *dharma* d'ascètes : 16, 28 ; adeptes du yoga ; 16, 31-33 ; 18, 1.3
 - *brahmacārin* : 16, 33 ; ont le souvenir du Veda appris dans une existence antérieure : 16, 32
 - noms : 16, 29
 - Sumanas, « bien disposé »
 - Muni, « ascète »
 - Suvāk, « éloquent »
 - Śuddha, « pur »

- Chidradarśana, « qui voit les défauts, pointilleux »
 - Sunetra, « à la bonne conduite (à l'œil vif ?) »
 - Svatantra, « autonome, indépendant »
 - scission dans le groupe :
 - le septième veut devenir roi : 16, 36-37
 - les cinquième et sixième veulent devenir ses ministres : 17, 1
 - les quatre autres leur jettent une malédiction : 17, 5 ; ils sont déchus du yoga : 17, 6 ; 18, 13
 - puis les quatre manifestent leur bonne disposition (*prasāda*) en mettant une fin à la malédiction : 17, 7-11
 - font tous l'abandon de leur corps au bord du lac Vaibhrāja : 18, 12-13
6. *Haṃsa*
- fréquentent le lac Mānasa : 300*, ligne 5 (après 16, 28) ; 301* (après 16, 33) ; 304* (après 18, 1) ; 311* (après 19, 18)
 - ont le souvenir de leurs existences antérieures : 300*, lignes 5-6
 - noms : 304*
 - *brahmacārin* : 300*, ligne 6 ; 304*
7. Naissance comme brahmanes dans la ville de Kāmpilya : 18, 4
- a. Les quatre qui ont été fidèles au yoga
- nés dans une famille très pauvre de savants brahmanes : 18, 24
 - noms : 18, 25
 - Dhṛti, « ferme, constant »
 - Mahāmanas, « magnanime, fier »
 - Vidvant, « sage, érudit »
 - Tattvadarśin, « qui perçoit l'essence des choses »
 - ont le souvenir de leurs existences antérieures : 18, 14
 - sont accomplis dans la récitation du Veda : 18, 25 ; leur discernement n'a pas été troublé : 18, 25
 - après avoir donné à leur père une mission devant assurer sa subsistance : 18, 29-31, s'engagent dans la vie de renonçants, parviennent à la pratique du yoga et atteignent la libération : 18, 32
- b. Les cinquième et sixième :
- fils des savants brahmanes Bābhavya et Vatsa : 18, 16
 - noms : Pāñcāla et Kaṇḍarika : 15, 12.68 ; 18, 17
 - sont privés du souvenir de leurs existences antérieures : 18, 14
 - familiers avec la Veda et le Vedāṅga : 18, 16.18
 - se plaisent dans le *dharma* des villageois, mais sont compétents dans le *dharma*, le *kāma* et l'*artha* : 18, 20
 - l'audition du *śloka* leur fait retrouver le souvenir de leurs vies précédentes et le yoga : 19, 18-22

c. Le septième :

- fils du roi Aṅuha : 18, 15
- nom : Brahmadata : 15, 3 ; 18, 15
- est privé du souvenir de ses existences antérieures : 18, 14
- connaît le langage de tous les êtres vivants : 15, 11 ; 18, 19
- se plaît dans le *dharma* des villageois, mais est compétent dans le *dharma*, le *kāma* et l'*artha* : 18, 20
- l'audition du *śloka* lui fait retrouver le souvenir de leurs vies précédentes et le yoga : 19, 18-22.

3. Les incomparables fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*)

Quel est donc le fruit du *śrāddha* (*kiṃ nu śrāddhasya vai phalam*, 11, 33) ? La réponse apportée par le *Pitṛkalpa* peut être condensée dans cette formule à double facette : 1° il faut d'abord satisfaire les Pitṛ par des *śrāddha* (action propice) qui comblent tous les désirs (11, 9 : *śrāddhaiḥ priṇāti hi pitṛnsarvakāmaphalaistu yaḥ*) ; 2° ainsi comblés, les Pitṛ accordent en retour leurs faveurs (rebondissement de l'action propice). Le texte dit, en effet, en 11, 37 et 39 :

Comblés (nourris, rassasiés) par les *śrāddha* (*āpyāyitaśca te śrāddhaiḥ*), ils vivifient en retour (*punarāpyāyanti*) l'univers, y compris les *deva* et les *gandharva* : tel est l'enseignement de Brahmā.

[...]

Quand tu les auras honorés en mentionnant d'abord leur nom et leur lignée, ils nous vivifieront (*asmān-āpyāyayiṣyanti*) même si nous nous trouvons au ciel, descendant de Bharata.

On ne peut passer sous silence le fait que cette notion de satisfaction soit rendue par le verbe *ā-pyai-*, dont le sens est accroître, satisfaire (causatif : vivifier), par attraction sémantique avec l'idée de remplir, gonfler, que prend le terme en contexte rituel védique, comme dans le rite de l'*āpyāyana* qui consiste à faire gonfler les tiges de *soma*. Car, bien nourris par les *śrāddha*, les Pitṛ contribuent aussi en retour à l'accroissement, au gonflement des tiges de *soma*, ce précieux *soma* qui est à la fois plante, ambroisie et divinité. L'achat des tiges de *soma*, leur gonflement (*āpyāyana*) et le pressurage pour en recueillir la liqueur d'ambroisie, tout cela donne lieu à un rituel complexe au terme duquel le *soma* est devenu une divinité (Soma). Et dans la littérature post-védique, Soma est le nom courant de la lune croissante, réservoir d'ambroisie, la liqueur d'immortalité qu'elle distille

dans ses rayons. L'astre lunaire (le mot *candra* ou *candramas* est masculin en sanskrit), qui est appelé roi Soma, est la nourriture ou la boisson des dieux ; quand la lune a été bue, elle décroît et devra être à nouveau remplie par le soleil. Tout ce cycle est mis en branle et maintenu par la nourriture offerte par les humains à l'occasion des *śrāddha* ⁶. D'ailleurs les versets 12, 36-37 explicitent cette relation, comme pour mieux relier les uns aux autres les enseignements de la tradition.

Comblés par les *śrāddha* (*śrāddhairāpyāyitās*), les Pitṛ assurent constamment l'accroissement de l'inaltérable *soma* qui se gonfle (*āpyāyyamānam*) grâce à vous.

Accru par les *śrāddha* (*śrāddhairāpyāyitaḥ*), l'astre lunaire (Soma) fera prospérer le monde (*lokamāpyāyayiṣyati*) avec ses océans, ses montagnes et ses forêts, y compris les êtres mobiles et immobiles.

Et 13, 70 résume ainsi (remarquons que ces rappels ou cet ancrage dans le védisme apparaît à la fin de chacun des chap. 11, 12 et 13) :

Les Pitṛ sont rapidement conciliés (*śighraprasādāḥ*) ; ils sont en effet sans colère, ils font au plus haut degré l'accroissement de l'univers (*lokasyāpyāyanam param*) et leur complaisance est durable (*sthiraprasādāḥ*). Descendant de Bhṛgu, rends-leur un hommage assidu !

Les Pitṛ comblent tous les désirs (*sarvakāmaphalapradāḥ*, 11, 38). Ils accordent d'abord *dharma*, descendance et opulence (*dharma, prajā, puṣṭi*, 11, 10) ; ils accordent même le souverain bien (*śreyas*, 11, 4.38) : la libération (*tāraṇa*, 11, 15) ⁷. À la fin du préambule (chap. 11), tout est en place pour la démonstration qui va suivre.

L'exemple paradigmatique est encore fourni dans le préambule qui propose Bhīṣma comme modèle du *śrāddhin* (11, 38). Puis le chapitre 12 répète ce modèle en l'élargissant.

Paradigme

- A. Bhīṣma satisfait son père Śaṃtanu par un *śrāddha* (11, 20-21)
Śaṃtanu est comblé (*supṛita*) (11, 20.25)
- B. Śaṃtanu accorde d'abord à son fils une très grande faveur (*varamuttamam*) :
la longévité (11, 25-26)
Il veut de plus exaucer son vœu le plus cher (*varamuttamam*) (11, 27)

6. Voir 12, 36-37 notes et 13, 3 note.

7. Voir « Le premier volet du diptyque ... », chap. II, B, 1.

- C. Bhīṣma désire l'interroger (11, 29.31)
 Śaṃtanu veut bien trancher ses doutes (11, 30) (= amorce de l'enseignement)

Écho amplifié au paradigme

- A. Mārkaṇḍeya satisfait son père ainsi que les Pitṛ par son empressement (*bhakti*) (12, 3)
 Il est fidèle (*bhakta*) à Sanatkumāra (12, 17)
 Sanatkumāra est satisfait (*priyant, prītātmā*) (12, 18.20)
- B. Son père lui accorde la longévitité (12, 3)
 Les Pitṛ lui accordent une très haute renommée (12, 3)
 Sanatkumāra veut exaucer le désir (*kāma*) de Mārkaṇḍeya (12, 12.17)
- C. Mārkaṇḍeya désire l'interroger (12, 19)
 Sanatkumāra tranche ses doutes (12, 19) (= transmission de la connaissance)
 Il lui accorde de plus ce qui lui est le plus favorable (*śreyas*) (13, 71) (= l'œil clairvoyant et la connaissance intuitive qui lui apprendront une voie de salut)

Appui au paradigme avec renversement de la notion père-fils

- A. Ayant obtenu de leurs fils la connaissance concernant l'expiation, les dieux vont vers Brahmā afin de trancher leur doute sur le sens des paroles de leurs fils (12, 28)
 Brahmā confirme qu'en leur communiquant la connaissance, leurs fils sont devenus leurs pères (Pitṛ)
 Brahmā ayant tranché leur doute (12, 32), les dieux sont satisfaits de leurs fils
- B. Ils sont disposés à exaucer le désir (*kāma, vara*) de leurs fils (12, 33)
 Ils leur enseignent les fruits du *śrāddha* (12, 35-39)

Si le PK fait l'apologie des *śrāddha* (11, 38), c'est à cause de leurs fruits, qui sont innombrables.

Toi, *śrāddhin*, sacrifie avec vigilance à ces êtres propices par des *śrāddha*. Eux qui comblent tous les désirs t'accorderont le souverain bien.

Le *śrāddha* relève de la dévotion ou de l'empressement envers les Pitṛ (*pitṛbhakti*), exercice rituel qui, par voie de retour, entraîne la bonne grâce (*prasāda*) des Pitṛ satisfaits. C'est ainsi, qu'au monde ancien des rites complexes — qu'on prend soin de réduire ici à l'essentiel (12, 39) —, on greffe une nouveauté, le pouvoir des Pitṛ, qui vont jusqu'à accorder ce qu'il y a de meilleur (*śreyas*) ; ce faisant, on opère un glissement, tout en

douceur (à moins que ce ne soit surnoisement), de la connaissance des rites vers la connaissance des Pitṛ.

À l'énumération de tous les « fruits » que peuvent accorder les Pitṛ⁸, le PK ajoute le plus grand : la délivrance de la nécessité de renaître, c'est-à-dire le non-retour sur terre ou la sortie du *samsāra*, de la ronde infernale et interminable des re-naissances et des re-morts. Cette libération est désignée par *tāraṇa* (11, 15) ou *mokṣa* (app. 3, 20 ; app. 4, 110)⁹. L'appendice 3 dit de manière tout à fait explicite ce que par ailleurs, on exprime de façon allégorique : les Pitṛ accordent le moyen d'accéder à la libération (*mokṣayogam* et *mokṣopāya*, lignes 16-17). *Mokṣayoga* peut être traduit par : « moyen d'accéder à la libération » aussi bien que par « yoga de la libération ». Les lignes qui suivent (19-21), où il est question de suprématie par le yoga, obligent à faire cette double lecture. Le texte des lignes 22-23 de l'appendice vient couronner le tout :

Le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*) est le meilleur de tous les *dharma* et il est éternel. On peut y accéder par la tradition des Pitṛ très magnanimes.

Pour une compréhension d'ensemble du texte, on peut donc difficilement ignorer cet appendice.

B. La doctrine renouvelée du rôle des Pitṛ

L'originalité doctrinale du PK tient dans l'analyse du statut des Pitṛ et de leur rôle, analyse qui repose sur le dépassement de la notion de savoir-faire rituel par la notion de savoir. Et là réside aussi l'intérêt du texte. Il s'y produit un glissement de l'idée de l'action bien faite (*sukṛta*) vers celle de l'action propice et méritoire (*śubhakarman*). Ce n'est plus l'adéquation aux prescriptions rituelles qui se trouve au cœur des préoccupations, mais c'est plutôt la signification que ces actions rituelles — qu'on réduit à l'essentiel — prennent pour le développement de la personne humaine. Les rites post-funéraires trouvent ici leur fondement et leur justification dans la relation d'assistance mutuelle entre les vivants et les morts et, plus précisément, entre les fils et leurs pères (les Pitṛ).

8. Voir *śrāddhaphala* à l'index-glossaire ; l'inventaire le plus détaillé se trouve dans l'app. 4.

9. Voir « Le premier volet du diptyque ... », chap. II, B, 1.

C'est en raison de cette réciprocité qu'il importe de nourrir sa connaissance sur la nature des Pitṛ, leurs classes et leur grande puissance (11, 3-4), nécessité formulée dès le premier verset : « Qui sont-ils ceux que la tradition appelle les Pitṛ ? » Ce savoir sera maintenant exploré sous quatre facettes : 1° la conception des Pitṛ que se fait le PK, avec leur origine, leurs catégories, leur identité, leurs mondes et leurs caractéristiques ; 2° la voie des Pitṛ (*pitṛyāna*) traditionnellement opposée à la voie des dieux (*devayāna*) et revue dans une perspective qui semble différente ; 3° le rôle des Pitṛ, comme lieu de paradoxe, dans la conciliation sereine des doctrines du *śrāddha* et des renaissances ; 4° la pratique du yoga (*yogadharmā*), le meilleur de tous les *dharma* (14, 10) et le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*), le meilleur de tous les *dharma* (app. 3, 22) auquel fait accéder la « tradition des Pitṛ très magnanimes ».

1. Les classes de Pitṛ et leur descendance

Toutes les questions relatives à l'origine, aux classes et à l'identité des Pitṛ sont exposées dans le chapitre 13 ; c'est aussi la partie du texte où se terrent le plus de détails nébuleux. Ces questions sont abordées dans maints *purāṇa* mais jamais, semble-t-il, d'une manière aussi systématique que dans le *Pitṛkalpa*¹⁰. Dès le deuxième verset, le texte avait créé une ambiance de mystère avec l'expression — à dessein vague ou ambiguë — « d'autres Pitṛ » (*pitāro' nye*, 11, 2.13.33¹¹). Ces « autres Pitṛ » seraient-ils ceux des trois classes supérieures de Pitṛ « sans forme corporelle » (*amūrtayaḥ*, 13, 4) ? Ou s'agirait-il des deux façons d'envisager les Pitṛ : d'une part, les trois ou peut-être les six générations de Pitṛ immédiats¹², d'autre part, les ancêtres de la race humaine ? Selon l'une ou l'autre possibilité, il s'agirait de Pitṛ autres que ceux qui sont bien connus, ceux dont le PK va nous entretenir.

Il semble bien, en effet, qu'il y ait deux façons de considérer les Pitṛ. Il y a d'abord les trois ancêtres immédiats, qui appartiennent à une lignée bien définie et qui, à ce titre, ont droit aux offrandes régulières de *piṇḍa* de leurs descendants (11, 12). « Dans quelle mesure, se demande Malamoud, sont-ils porteurs de l'individualité qui était la leur quand ils étaient des hommes vivants et mortels ? En fait, leur identité se réduit au rang qu'ils

10. Pour les questions concernant les Pitṛ, voir KANE, vol. 4 : 340-348 ; SHASTRI, *op. cit.* : 287-314.

11. Voir 11, 2 note.

12. Voir chap. II, B, 5, c : « Le *sapīṇḍikarāṇa-śrāddha* ».

occupent dans la lignée, au chaînon qu'ils forment dans la chaîne ¹³. » À ces trois ancêtres immédiats, faudrait-il ajouter les trois autres générations antérieures qui se partagent le *lepa* commun, c'est-à-dire les restes de nourriture qui adhèrent aux doigts du célébrant ? Comme il a déjà été dit, les textes sont toujours évasifs à ce sujet et le PK n'en dit mot. Et puis il y a tous ces Pitṛ anonymes qui se situent au-delà de la sixième génération et qu'on considère globalement ; on sait mal où les situer entre les Pitṛ immédiats et les Pitṛ, au deuxième sens du terme, qui sont les ancêtres de la race humaine. Sureshcandra, à qui l'on doit une étude sur le culte des Pitṛ dans les *purāṇa*, préfère parler de Pitṛ d'origine humaine et de Pitṛ divins ¹⁴. Les Pitṛ divins ou originels sont souvent identifiés ou reliés aux Prajāpati, les progéniteurs mythiques (comme dans notre chap. 13), ou bien ils sont considérés à l'égal des divinités (comme on le trouve encore en 11, 2.32). Là-dessus, comme on le voit bien, le PK laisse planer, lui aussi, quelque ambivalence.

Dès le départ, le texte pose le problème de l'existence de deux façons d'envisager les Pitṛ et de l'identité de ces deux types de Pitṛ : ceux que la tradition appelle les Pitṛ (*pitaraḥ smṛtāḥ*, 11, 1) et les « autres Pitṛ » (*pitara'nye*, 11, 2.13.32) qui sont au ciel (11, 2.11). Si l'on parle peu de ceux qui sont reconnus comme Pitṛ selon la *smṛti*, la tradition, c'est qu'il s'agit des Pitṛ rattachés à une lignée humaine et dont le sort est lié aux actes (11, 11), ceux qu'on identifie bien, c'est-à-dire les trois générations d'ancêtres à qui on offre des *śrāddha* (11, 12.38-39 ; 12, 39). Le texte est davantage préoccupé de faire découvrir, par delà la *smṛti*, une nouvelle tradition : « nous avons également entendu dire par des brahmanes qui conversaient que d'autres Pitṛ qui sont au ciel seraient des divinités pour les dieux eux-mêmes » (11, 2, idée reprise à 11, 32 et 36). Ce faisant, il pose aussi le problème de la création originelle des Pitṛ (*pitṛṇāmādisarga*, 11, 1 et 13, 65 ; *pitṛṇām sargamuttamam*, 11, 4 et 5 ; *pitṛsarga*, 12, 19 et 18, 7) ou la façon dont ils sont apparus (*pitaraśca yathodbhūtāḥ*, 11, 35). Et alors, se demande-t-on, « à quels Pitṛ devons-nous continuer à sacrifier ? » (*kānyajāmo vyaṃ punaḥ*, 11, 13.32), aux Pitṛ d'origine humaine ou aux Pitṛ divins ? Notons que l'utilisation du mot *punar*, « à nouveau », dans ces deux dernières occurrences nous situe dans la continuité de la tradition, dans un monde qu'il faut sans cesse revivifier par des rites, un monde avec lequel le PK n'entend pas établir de rupture.

13. MALAMOUD, « Les morts sans visage » : 447.

14. Babu SURESHCANDRA, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa* : 23. Il a été question de ce travail dans le chap. I, B, 4.

Selon notre *Pitṛkalpa*, ces « autres Pitṛ » sont issus de Brahmā (*ādideva*, le dieu des origines, 11, 36) et ils sont honorés par les dieux, les hommes ainsi que par les différentes catégories d'êtres :

Issus de [Brahmā], le dieu des origines, les Pitṛ sont au ciel des divinités, mon fils. Les êtres : *deva*, hommes, *dānava*, *yakṣa*, *rakṣas*, *gandharva*, de même que les *kiṃnara* et les grands serpents leur font des offrandes.

Voilà ce qu'affirme Śaṃtanu qui répond de façon concise (*saṃkṣepena*, 11, 35) aux questions de son fils Bhīṣma ; ce qui veut dire que, par rapport à Pitāmaha Brahmā, ces Pitṛ sont aussi des fils. Śaṃtanu n'en dit pas davantage quant à l'origine des Pitṛ. C'est Sanatkumāra qui développe cette information embryonnaire en expliquant de deux façons l'origine des Pitṛ : d'abord par le mythe relatant la faute des dieux envers leur créateur et leur salut assuré par leurs propres fils ; ensuite par la filiation des Pitṛ aux Prajāpati des mythologies purāniques ¹⁵.

La première explication de Sanatkumāra se greffe directement sur l'ébauche esquissée par Śaṃtanu. Il raconte le mythe (12, 21-40, mythe qui a déjà été évoqué ici ¹⁶) dans lequel les dieux, ayant sacrifié à eux-mêmes, ont encouru la malédiction de Brahmā, leur créateur. Ils durent demander grâce à Brahmā, l'Aïeul, qui leur recommanda de consulter leurs fils ; ceux-ci leur apprirent la teneur et le but de l'expiation nécessaire pour réparer une transgression. Ainsi qu'il a été souligné auparavant, c'est ce mythe qui sert à fonder le renversement de la relation père-fils. En apprenant à leurs pères le sens de l'expiation (*prāyaścitta*), les fils des dieux ont tenu le rôle du *guru* qui transmet la connaissance, laquelle permet de sortir des ténèbres de l'ignorance. Ils ont ainsi « engendré » leurs pères (les dieux), ils les ont fait naître à la connaissance. Parce qu'ils avaient instruit leurs pères (les dieux), les fils sont devenus leurs pères (Pitṛ) (12, 30.33-34) ; ils sont donc des Pitṛ les uns pour les autres (12, 31.40-41 ; app. 3, 1). Les fils des dieux seraient-ils alors les premiers Pitṛ ? Ce qui importe après tout, c'est que les Pitṛ sont

15. Dans « Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique » (dans *Tracés de fondation*, sous la dir. de Marcel Detienne, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, Louvain-Paris, Peeters, 1990), C. Malamoud parle de l'art védique de « disperser le commencement », de réception passive de vision ou de rites « qui étaient là par avance » (189). « L'Inde védique est éloquente dans ses réticences, ses hésitations, sa manière de faire du commencement une idée difficile, qu'il faut mettre en question. Distinguons entre les types et les strates du texte védique. Les hymnes exaltent ce qui est originaire et premier : la parole, les poésies, les poètes d'autrefois : ils sont vénérables non parce qu'un long temps nous sépare d'eux, ou qu'une longue tradition nous relie à eux, mais parce qu'ils sont des êtres du commencement. » (187-188)

16. Voir chap. II, B, 3, « Le culte dû aux Pitṛ ... » et chap. IV, A, 1, « La transgression ... ».

perçus comme des divinités à qui tous les êtres, même les dieux, font des offrandes (*yajanti*, 11, 36) ; le texte dit encore que « même les dieux au ciel sacrifient à leurs Pitṛ » (*yajanti*, 11, 14), et que les dieux rendent un culte aux Pitṛ (*bhāvayanti*, 13, 24 ; *pūjayanti*, app. 3, 6-9 ; app. 4, 147-148). Rien d'étonnant alors que le culte des Pitṛ surpasse le culte des dieux (13, 69 ; app. 4, 156-157).

La seconde explication, beaucoup plus élaborée (elle couvre tout le chap. 13), ancre la valeur des Pitṛ dans la cosmologie en passant en revue les sept classes de Pitṛ et les sept mondes célestes qui sont les leurs. Sanatkumāra s'attache à l'identité des Pitṛ et les présente comme étant issus des Prajāpati, les progéniteurs mythiques. L'étude rapide de Sureshchandra a bien fait remarquer que les classes, les noms et les fonctions des Pitṛ varient considérablement selon les textes post-védiques, et purāṇiques en particulier. Ce sont les Agniṣvāta et les Barhiṣad qui reviennent le plus souvent ; pour les autres, on note beaucoup de confusion. À l'instar de plusieurs *purāṇa*, mais avec des variantes, l'exposé de Sanatkumāra distingue sept classes de Pitṛ¹⁷ : trois classes de Pitṛ sans forme corporelle et quatre classes qui ont une forme corporelle (13, 4)¹⁸. Les Pitṛ sans forme corporelle (*amūrtayaḥ*, 13, 4.7 ou *amūrtimantaḥ*, 13, 49) sont porteurs de la forme du *dharma* (ils sont *dharmamūrtidharāḥ*, 13, 6.49). C'est à ces trois classes supérieures (*trayo paramā gaṇāḥ*, 13, 6) de Pitṛ brillants comme les dieux que s'attarde longuement Sanatkumāra. Ce sont : 1° les Vairāja, qui sont issus de Prajāpati Virāja, « celui qui irradie » et qui sont resplendissants (*bhāsvarāḥ*) ; 2° les Agniṣvāta, « ceux qui ont été goûtés par le feu », qui sont issus de Prajāpati Marīci (« rayon de lumière » ?) et qui sont brillants « comme des feux déposés dans des feux » (*agnīnagniṣvivāhitān*) ; 3° les Barhiṣad, « ceux qui sont assis ou installés sur la jonchée d'herbe sacrificielle », qui sont éclatants (*tejoyuktāḥ*) et qui résident dans les mondes Vaibhrāja (de *vi-bhrāj-*, « resplendir comme le soleil »)¹⁹.

Si une caractéristique apparente de ces Pitṛ est de resplendir comme les êtres divins, un second trait les relie directement à l'univers sacrificiel : les Vairāja contribuent au

17. MBh XIII, 91, 28 affirme aussi qu'il y a sept classes de Pitṛ créés par [Brahmā] Svayaṃbhū, (l'« autogène »).

18. Étienne Lamotte mentionne qu'il est question, dans l'ancienne tradition bouddhique, du monde des formes et du monde sans formes. Le *samsāra* se déroule dans le triple monde qui comprend : le *kāmadhātu*, monde du désir ou des sens ; le *rūpadhātu*, « monde de la matière subtile, comprenant les êtres célestes ayant repris naissance dans le monde de Brahmā » ; l'*ārūpyadhātu*, « monde immatériel, comprenant les êtres célestes ayant repris naissance sous forme de " série mentale " dans les sphères des quatre recueils ». (*Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1976 : 34).

19. Voir le tableau qui suit : « Les sept classes de Pitṛ ».

gonflement du *soma* (*āpyāyanti somam*) et s'abreuvent de *soma* (*somapānām*) ; les Agniṣvāta ont été « goûtés » par le feu sacrificiel : par ailleurs, le fait qu'ils ressemblent à « des feux déposés dans des feux » est une allusion directe au feu sacrificiel crématore ; et le nom même des Barhiṣad réfère à la jonchée sacrificielle faite d'herbe *kuśa* ou *darbha*. Ces Pitṛ des trois premières classes sont honorés par les dieux et les différentes catégories d'êtres. Fait à noter, les Pitṛ de la première classe sont honorés aussi par les *yogin*, que le texte soustrait aux catégories d'humains pour les rapprocher des divinités.

C'est aussi à propos de cette première classe de Pitṛ qu'apparaît la première mention explicite du yoga. C'est parce qu'ils avaient été adeptes du yoga que les Pitṛ Vairāja ont pu, en dépit de leur transgression, renaître et s'absorber dans la méditation sur le *Brahman* (*brahmavādinaḥ*, 13, 9). Il est possible que l'épisode des dieux déçus à cause de leur transgression ait servi d'amorce pour mettre en valeur la puissance du yoga. Brahmā avait dit aux dieux coupables : « Vous professez le *Brahman* » (*brahmavādinaḥ*, 12, 29), ce qui pourrait laisser entendre qu'ils ont la connaissance du *Brahman*, mais qu'ils n'ont pas le yoga qui, lui, fait accéder à la connaissance libératrice. Les Pitṛ Vairāja expérimentent la discipline de l'ultime discernement (*sāṃkhyayoga*) qui est le but du yoga (*yogagati*), dit le texte en 13, 9-10 :

Parce qu'ils s'étaient égarés du yoga, ils atteignirent les mondes Sanātana pour ensuite renaître, après des milliers de *yuga*, et s'absorber dans la méditation sur le *Brahman*.

Quand ils eurent retrouvé le souvenir, ces *yogin* possesseurs de pouvoirs purent expérimenter la discipline de l'ultime discernement (*sāṃkhyayoga*), qui est le but du yoga, et qui est difficile à obtenir pour ceux qui demeurent dans l'éternel retour.

Ce passage a manifestement pour but d'annoncer et de préparer l'illustration fondamentale du texte ; en effet l'itinéraire de ces Pitṛ se répercute dans celui des sept fils de Bharadvāja qui, au terme de leurs existences, atteignent à « la discipline de l'ultime discernement (*sāṃkhyayoga*) qui est le but du yoga » (19, 28). Ainsi, dès l'énoncé de la première classe de Pitṛ sans forme, le texte introduit déjà, mais comme à la dérobée, ce moyen de délivrance qu'est le yoga auquel il associera toujours le pouvoir des Pitṛ. On affirme en effet que les Vairāja contribuent à accroître le yoga des *yogin* (13, 11) :

Pour les *yogin*, mon fils, ces Pitṛ sont des agents de croissance du yoga ; ce sont eux qui, en effet, par la force de leur yoga, ont autrefois fait gonfler le *soma* (i. e. ont fait croître Soma, l'astre lunaire).

Alors que l'ensemble du PK fait valoir le rôle du fils, l'énumération des différentes classes de Pitṛ fait apparaître les filles. Toutes les classes de Pitṛ — y compris les quatre classes inférieures — ont une fille psychique (engendrée par le *manas*, la pensée). Et c'est par ces filles psychiques et leur descendance que s'épanouissent les valeurs yogiques. Et là encore, il se produit un ingénieux entrecroisement entre les descendances de ces filles des Pitṛ des trois classes supérieures, les ramifications étant toutes orientées vers l'histoire du salut de Brahmadata, salut qui se trouve donc doublement ancré dans la puissance des Pitṛ. Le tableau qui suit dégage les grands traits de cette « construction généalogique » qu'il importe de bien percevoir afin d'apprécier la solidité des attaches qui unissent les deux volets du PK ²⁰.

Pour les quatre classes de Pitṛ à forme corporelle (*mūrtimantah*, 13, 4.50) — les classes inférieures —, le texte est beaucoup plus sobre et il souffre d'un peu de confusion. Il souligne que, selon la tradition, ces Pitṛ sont issus, d'une part, d'Agni, c'est-à-dire du feu crématore qui n'a consumé leur corps qu'en apparence et l'a porté en oblation aux dieux, et d'autre part, de Svadhā (13, 50), c'est-à-dire de la nourriture offerte aux Pitṛ par les rites des *śrāddha* qui ont contribué à la reconstruction d'un corps de la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*). Mais dans l'énumération, trois de ces classes, les Sukāla, les Sādhya (pour l'établissement de cette deuxième catégorie, le texte est confus) et les Susvadha, sont également issues de différents Prajāpati. Elles sont honorées par les humains des trois catégories sociales (*varṇa*) supérieures : les brahmanes, les *kṣatriya* et les *vaiśya*. Les Pitṛ de la quatrième classe, les Somapa, sont nés d'Agni et de Svadhā, la nourriture indispensable aux Pitṛ (13, 61-62) et ce sont les *sūdra*, la quatrième catégorie sociale qui est nettement inférieure aux autres, qui leur font des offrandes. Comme pour les Pitṛ sans forme corporelle, chacune des classes de Pitṛ à forme corporelle a une fille psychique — et non un fils — pour garantir la continuation de la lignée.

LES SEPT CLASSES DE PITṚ 13, 4.50

- A. Trois classes de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrtaḥ* : 252* ; *amūrtayaḥ* : 13, 4.7 ; *amūrtimantah* ; 13, 49 ; *mūrtimṛte* : app. 3, 3)
— portent la forme du *dharma* (*dharmamūrtidharāḥ*) : 13, 6.49 ; 264*

20. Voir également chap. IV, B, 4.

1. Les Pitṛ Vairāja : 13, 7-8 (« issus de Virāja, celui qui irradie »)
 - résident dans les mondes Sanātana (« éternels ») : 13, 7.9
 - sont fils de Prajāpati Virāja : 13, 7-8
 - sont resplendissants (*bhāsvarāḥ*) : 13, 7
 - sont des agents de croissance du yoga (*yogavardhanāḥ*) : 13, 11 ; ils contribuent au gonflement du *soma* (lune) (*āpyāyanti somam*) : 13, 11 ; sont des buveurs de *soma* (*somapānām*) : 13, 12
 - fille psychique : Menā : 13, 13
 - mère de trois filles (13, 15) possédées par la force du yoga et l'ascèse (13, 20), dont deux (Ekaparṇā et Ekapātalā) ont épousé des maîtres de yoga (13, 22-23) et la plus célèbre, Umā, fut l'épouse du grand dieu Śiva, le grand *yogin* (13, 21)
 - Asita Devala, le maître de yoga (*yogācārya*) (13, 22-23) est l'époux d'Ekaparṇā (la fille de Menā, 13, 22) ; il est le père de la *yoginī* Saṃnati (18, 22-23 ; 19, 24)
 - les classes de dieux (*devagaṇāḥ*) méditent sur ces Pitṛ (*yajanti*) : 13, 8 ainsi que les *yogin* : 13, 11-12 ; app. 4, 149-150

2. Les Pitṛ Agniṣvāta : 13, 24 (« qui ont été goûtés par le feu »)
 - résident dans les mondes Somapada : 13, 24
 - sont fils de Prajāpati Marīci (« rayon de lumière » ?) : 13, 24
 - sont très subtils, indistincts, brillants comme des feux déposés dans des feux (*agninagniṣvivāhitān*) : 13, 29
 - sont dotés d'une énergie incommensurable (*amitaujasah*) : 13, 24
 - fille psychique : la rivière Acchodā : 13, 25
 - à cause d'une transgression envers ses Pitṛ (13, 26), elle doit renaître d'une mère-poisson (13, 35.39) et devient Satyavatī (13, 40), mère de Vyāsa (13, 36) et l'épouse de Śaṃtanu (13, 37)
 - Vyāsa, l'auteur du MBh, est le père du *yogin* Śuka (13, 45) qui parvient à la libération (le non-retour, 13, 48 ; 268*-271*) ; ce Śuka est l'époux de Pivari, la fille des Pitṛ Barhiṣad (13, 46), et le père de Kṛtvī (13, 47), une *yoginī* (18, 7) qui sera la mère de Brahmadata (13, 47)
 - les *deva* leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 24 ; app. 4, 151

3. Les Pitṛ Barhiṣad : 13, 41 (*barhi-ṣad*, « assis ou installés sur la jonchée d'herbe sacrificielle »)
 - résident dans les mondes brillants Vaibhrāja (de *vi-bhrāj-*, « resplendir, être radieux comme le soleil ») : 13, 41
 - sont fils de Prajāpati Pulastya : 13, 43
 - sont magnanimes, propices, éclatants (*tejoyuktāḥ*) : 13, 43

- s’adonnent aux pratiques ascétiques (*tapasvinaḥ* ; *tapas* : ardeur de nature ignée, incandescente) : 13, 43 ; sont dotés d’une énergie illimitée (*amitaujasah*) : 13, 42
 - fille psychique : Pivari : 13, 44
elle est Yogā, Yogapatnī et Yogamāṭṛ (13, 44) tout comme sa fille Kṛtvī (13, 47 ; 18, 7), la mère de Brahmadata, le septième des brahmanes (qui est au centre de tout le second volet)
 - les troupes de *dānava*, *yakṣa*, *gandharva*, *rākṣasa*, *nāga*, serpents et oiseaux leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 42 et app. 4, 151
- B. Quatre classes de Pitṛ qui ont une forme corporelle (*mūrtimantaḥ* : 13, 4.50 ; app. 4, 125 ; *samūrtayaḥ* : app. 3, 3)
- sont issus d’Agni Kavi, nés de Kāvya et de Svadhā : 13, 50 (i. e. d’une part, du feu crématore qui n’a consumé leur corps qu’en apparence et l’a porté en oblation vers les dieux, et d’autre part, de Svadhā, de la nourriture offerte aux Pitṛ par les rites de *śrāddha* qui ont contribué à la reconstitution d’un corps de la taille d’un pouce : *aṅguṣṭhamātram puruṣam*, 12, 6)
1. Les Pitṛ Sukāla : 13, 51 (« qui arrivent au temps propice [?] »)
 - résident dans les mondes des dieux resplendissants de lumière (*devalokeṣu jyotirbhāsiṣu*) : 13, 51
 - sont fils de Prajāpati Vasiṣṭha : 13, 51
 - fille psychique : Go : 13, 52
 - les brahmanes leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 51 et app. 4, 152
 2. Les Pitṛ Sādhya (?) : 13, 53 (« qu’on doit se rendre favorables [?] »)
 - résident dans les mondes Marīcigarbha (?) (« qui ont des rayons de lumière à l’intérieur » ou « porteurs de lumière ») : 13, 53
 - sont fils d’Aṅgiras : 13, 54
 - fille psychique : Yaśodā : 13, 55
 - les *kṣatriya* leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 54 et app. 4, 152
 3. Les Pitṛ Susvadha : 13, 58 (« qui jouissent du bien-être [?] »)
 - résident dans les mondes célestes qui se déplacent à volonté (*kāmageṣu vihaṅgamāḥ*) : 13, 59
 - sont fils de Prajāpati Kardama : 13, 58
 - fille psychique : Virajā : 13, 60
 - les *vaiśya* leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 59 et app. 4, 152
 4. Les Pitṛ Somapa : 13, 61 (peut-être « gardiens de la lune [Soma] »)
 - résident dans les mondes Mānasa : 13, 62

- sont nés d’Agni, la matrice d’or (*hiranyagarbhasya sutāḥ*) : 13, 62 ; nés de Svadhā et Kavi (Agni) : 13, 61
- fille psychique : la rivière Narmadā : 13, 63
- les *sūdra* leur rendent un culte (*bhāvayanti*) : 13, 62 et app. 4, 152.

En dressant sa classification (pas toujours claire), l’auteur détermine à chaque fois par quel groupe d’êtres ou d’humains chacune de ces catégories de Pitṛ doit être « honorée ». Dans le cas de la première classe de Pitṛ sans forme (les Vairāja), il utilise le verbe *yaj-*, « sacrifier » (*yajanti*, « font des sacrifices, des rites »), au sens védique de rites dictés par des prescriptions (*yajanti vidhidṛṣṭena karmanā*, 13, 8). Il s’agit d’un sacrifice au *Brahman*, ce qui permet de traduire par « méditer ». Dans les six autres occurrences, c’est plutôt la forme causative de *bhū-* (*bhāvayanti*) « font devenir », qu’on pourrait traduire par : assurer la subsistance, nourrir, rendre un culte, expressions pouvant tout aussi bien l’une que l’autre exprimer le sens du rite devant être accompli. On peut par ailleurs s’étonner que *yaj-* n’apparaisse que pour la première classe de Pitṛ sans forme et non pour les trois. Cette attribution des classes de Pitṛ aux groupes d’êtres et d’humains est réaffirmée à l’appendice 4, 149-152.

Les Pitṛ sont maintes fois invoqués avec les dieux et, comme les dieux, ils exaucent les vœux des humains. Ils n’en ont pas moins une existence bien distincte de celle des dieux. Le PK en fait des êtres puissants, dispensateurs de faveurs qu’ils accordent à profusion, comme le montre l’appendice 3. Ce passage rejeté par l’édition critique contient en abrégé le cœur de l’enseignement du PK. Tout s’y trouve : la tradition et le supplément à la tradition. Tous les êtres, y compris les dieux, honorent les Pitṛ par des *śrāddha* (lignes 1-13) ; comblés par les *śrāddha*, les Pitṛ exaucent les désirs par milliers et accordent des biens par myriades (lignes 14 et 24-31) ; finalement, — et c’est là qu’apparaît l’élément nouveau, — on rattache aux *śrāddha* un fruit ultime : les Pitṛ peuvent également accorder le yoga qui mène à la libération (*mokṣa*) (lignes 15-23). On n’a d’ailleurs qu’à se reporter à l’index-glossaire pour constater les très nombreuses occurrences des différents verbes ayant le sens d’« obtenir » employés toujours pour désigner ce qu’on peut obtenir des Pitṛ et, par voie de conséquence, les occurrences du verbe « accorder » pour désigner ce que les Pitṛ peuvent prodiguer aux vivants qui leur rendent un culte.

2. La voie des Pitṛ (le *pitṛyāna*) pour fonder la relation père-fils

Les spéculations upanişadiques, et en particulier les deux plus anciennes *upanişad*, la *Chāndogya-Upanişad* et la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upanişad*, distinguent deux voies sur la route de l'au-delà. Le *pitṛyāna*, ou « voie des Pitṛ », est la voie du retour sur terre ou de la transmigration (*punar-āvṛtti*, qu'on retrouve dans HV 13, 10) : c'est la voie sombre qui suit le cours descendant du soleil vers le sud, voie qui mène à la lune où, après un séjour, le mort revient sur terre. À l'opposé, le *devayāna*, ou « voie des dieux », est la voie du non-retour sur terre ou de la délivrance (*an-āvṛtti*) : c'est la voie claire qui suit le cours ascendant du soleil vers le nord, voie qui mène au soleil puis au monde du *Brahman* absolu, le *brahmaloka* (ce qui se retrouve également dans HV 13, 48 ; 269*-271*)²¹. En effet BṛĀ Up. VI, 2, 15-16 et Chānd. Up. V, 10, 1-7, deux textes quasi identiques, décrivent ce circuit. Ceux qui voyagent par le *devayāna* entrent dans la flamme du bûcher, puis dans le jour, la quinzaine claire du mois, les six mois de la course ascendante du soleil vers le nord, l'année (ou le *devaloka*, selon BṛĀ Up.), le soleil, la lune, puis l'éclair ; là un être spirituel les conduit au *Brahman*. En revanche, ceux qui empruntent le *pitṛyāna* entrent dans la fumée du bûcher, puis dans la nuit, la quinzaine sombre du mois, les six mois de la course descendante du soleil vers le sud, le monde des Pitṛ (*pitṛloka*²²), l'espace, puis la lune où ils deviennent une nourriture du roi Soma. Le *pitṛyāna* ne conduit pas au-delà de la lune ; ceux qui y parviennent y séjournent un certain temps puis reviennent sur terre par le même chemin²³. À cette doctrine des deux voies, les deux *upanişad* greffent la *pañcāgnividyā*, la doctrine des cinq feux : 1° le feu qu'est le monde céleste d'où naît le roi Soma ; 2° Parjanya l'orage de qui naît la pluie ; 3° la terre d'où naît la nourriture ; 4° l'homme, en qui naît le sperme ; 5° la femme, en qui naît l'embryon²⁴. Le retour sur terre à une nouvelle existence se fait à travers les étapes transitoires des cinq feux ; ramenées à la terre, les âmes deviennent nourriture offerte aux feux que sont l'homme et la femme. La

21. Voir H. G. NARAHARI, « *Devayāna and pitṛyāna* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 24 (1943) 45-59. — Le mot *pitṛyāna* apparaît dans un hymne à Agni, RV 10, 2, 7 : « Toi que le Ciel et la Terre, toi que les Eaux, toi que Tvaṣṭar, (dieu) aux beaux engendremets, a engendré, / toi qui connais-au-loin-l'ayant-longé le chemin par où l'on va aux Pitṛ, ô Agni, brille au loin avec éclat, (une fois) enflammé ! » (Trad. de Louis Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XIV, fasc. 23, 1965 : 2).

22. SURESHCANDRA consacre quelques pages au *pitṛloka* et au *pitṛyāna* (*Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa* : 13-16, 26, 75-81).

23. Selon la *Kauṣītaki-Upanişad* 1, 2, les deux voies sont conjuguées jusqu'à la lune où toutes les âmes se rendent pour être jugées. De là, le chemin bifurque.

24. Voir Paul DEUSSEN, *The System of the Vedānta*, New York, Dover Publications, 1973 (1912) : 361-366 (« The Vedic Doctrine of the Five Fires »).

circulation incessante de nourriture est présente partout dans la spéculation indienne et c'est sur cette même logique que repose la fabrication de *piṇḍa* et leur offrande aux Pitṛ.

La *Bhagavad-Gītā*, qui est incluse dans le livre VI du MBh (*Bhīṣma-parvan*), établit la même distinction entre ceux qui meurent durant la course boréale du soleil (*uttarāyaṇa*) et ceux qui meurent pendant la course méridionale (*dakṣiṇāyaṇa*). Ainsi en BhG 8, 24-26 :

*agnirjyotirahaḥ śuklaḥ ṣaṇmāsā uttarāyaṇam /
tatra prayātā gacchanti brahma brahmavido janāḥ //
dhūmo rātristathā kṛṣṇaḥ ṣaṇmāsā dakṣiṇāyaṇam /
tatra cāndramasaṃ jyotiryogī prāpya nivartate //
śuklakṛṣṇe gatī hyete jagataḥ śāśvate mate /
ekayā yātyanāvṛttimanyayāvartate punaḥ //*

« Le feu, la lumière, la [quinzaine] claire, les six mois [où le soleil va] vers le nord, arrivés là, les hommes qui connaissent le *Brahman* vont au *Brahman*.

La fumée, la nuit, ainsi que la [quinzaine] sombre, les six mois où le soleil va vers le sud, dans ce cas, ayant atteint la lumière de la lune, le *yogin* [de] là revient [à l'existence].

Ces deux voies claire et sombre sont en effet considérées comme caractéristiques permanentes du monde des vivants ; par l'une on accède au non-retour, par l'autre on revient encore ²⁵. »

Plus loin, le *Bhīṣma-parvan* raconte comment, au dixième jour de la bataille des Bhārata, Bhīṣma tombe de son char après avoir livré aux Pāṇḍava le moyen de le vaincre ²⁶ afin qu'ils puissent remporter la victoire.

Le guerrier au bras puissant tomba en faisant résonner toute la terre, lui le porte-drapeau de tous les archers. On eût dit la chute du mât d'Indra. Il ne toucha pas le sol à cause de toutes ces flèches plantées dans son corps. Pendant que le grand archer tombé de son char gisait sur son lit de flèches, sa nature divine le pénétra. Une violente pluie d'orage tomba et la terre se mit à trembler. En tombant, le héros avait remarqué que le soleil était au sud. Pensant que le moment

25. Trad. de Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe, *La Bhagavad Gītā*, Coll. « Points / Sagesses », 9, Paris, Seuil, 1976.

26. Pour les circonstances entourant la chute de Bhīṣma, voir 11, 6 note à « lit de flèches ».

(n'était pas arrivé), il n'avait donc pas perdu connaissance ²⁷.

Bhīṣma avait reçu de son père Śaṃtanu la faveur de ne rendre le souffle qu'au moment où il le choisirait ; il repose donc sur son lit de flèches et retient ses souffles vitaux jusqu'à l'*uttarāyana*, la course du soleil vers le nord.

En aucun cas, je ne trépasserai pendant la course méridionale du soleil. J'y suis bien décidé. Je retournerai au séjour qui fut autrefois le mien lorsque le soleil sera dans sa course boréale, je vous le dis en vérité, ô *haṃsa*. Je retiendrai mes souffles vitaux en attendant que le soleil entame sa course boréale. Puisque ma fin dépend de ma volonté, je me maintiendrai en vie car je désire mourir quand le soleil sera au nord. Mon noble père m'a accordé la faveur de ne mourir que quand je le voudrai. Puisse ce vœu se réaliser maintenant. Je retiendrai donc mes souffles vitaux puisque ma fin dépend de moi ²⁸.

Le PK fait de cette faveur accordée à Bhīṣma (« faveur difficile à obtenir dans les trois mondes », 11, 25) la conséquence directe de l'accomplissement du *śrāddha* pour son père.

Bhīṣma choisit le *devayāna*, la voie des dieux, qui est celle du non-retour sur terre, selon la conception traditionnelle, choix que commente ainsi M. Biardeau :

Le décalage entre la chute de Bhīṣma et sa mort (cinquante-huit jours plus tard) ne peut être un hasard. [...] On sait que le cours ascendant du soleil est associé à la voie des dieux qui mène au *Brahmaloka*, et s'oppose au cours descendant qui est la voie des ancêtres, comme la délivrance s'oppose à la transmigration. Il n'y aurait pas lieu d'insister sur cette opposition traditionnelle qui remonte à la Révélation védique dans un contexte où la guerre sur le Kurukṣetra efface toutes ces différences. À moins que ce rappel des croyances védiques ne soit un nouvel indice de la faute initiale de Bhīṣma : celle qui l'a fait renoncer à la royauté et au mariage et se condamner à une vie ascétique de quasi-brāhmane, lui l'héritier de la dynastie *lunaire* ? La voie du salut définitif et la voie de la transmigration s'opposent en

27. Trad. de J.-M. Pétertalvi, *Le Mahābhārata*, vol. 2, 1986 : 54.

28. *Ibid.* : 55.

effet dans les *upaniṣad* comme la voie du Soleil et celle de la Lune ²⁹.

Cette opposition traditionnelle, admise par la BhG et le MBh, fait problème dans le PK ; elle est à la fois entérinée par le rappel du choix que fait Bhīṣma quant au moment propice de « rendre ses souffles vitaux » et, par ailleurs, elle semble pour ainsi dire nivelée par le pouvoir qu'on attribue aux Pitṛ de faire accéder à la libération, au non-retour. La voie du non-retour sur terre n'est plus uniquement celle des dieux, le *devayāna* ; il se produit un transfert vers la voie des Pitṛ.

On a l'impression que le *devayāna* et le *pitṛyāna*, antithétiques dans les *upaniṣad*, finissent par se rejoindre dans le PK ou devenir équivalents ; sous différentes images ressort une doctrine modifiée dans le sens d'une valorisation du rôle des Pitṛ. Le *pitṛyāna* semble bien ici associé aux rayons du soleil et à Agni, le feu brillant comme un soleil. Intermédiaire entre la terre et le ciel, Agni reçoit les morts et les porte, comme une oblation, vers les dieux. Les textes védiques disent aussi que les morts empruntent les rayons du soleil pour monter. Et c'est Sanatkumāra, le révélateur de la doctrine renouvelée concernant les *śrāddha* et le rôle des Pitṛ, qui est la vivante représentation de cette association. Impossible de passer sous silence l'insistance sur le fait que Sanatkumāra, qui est venu par le nord (12, 5), resplendit comme le soleil ou comme le feu (*bhāsvant*, 13, 1). Il se présente devant Mārkaṇḍeya dans un majestueux char aérien qui avait embrasé le ciel de son éclat (*divaṃ prajvālya tejasā*, 12, 5), sur une couche pareille à un soleil flamboyant (*paryāṅkaṃ jvalanādityasaṃnibham*, 12, 6) et son rayonnement est aussi resplendissant (*dīptatejasam*) que du feu déposé dans du feu (*agnāvagnimivāhitam*, 12, 6), formule copiée sur celle du brahmane *āhitāgni*, « qui a mis en place ou qui a installé ses feux », les trois feux nécessaires aux sacrifices solennels. Notons qu'au moment de son apparition, Sanatkumāra a la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātram puruṣam*, 12, 6), ce qui est à mettre en relation avec la reconstruction progressive, par les offrandes de *piṇḍa*, d'un corps de la taille d'un pouce pour le *preta*. Et il repart comme il était venu, rayonnant comme un second Agni (*dvitīyo' gniriva jvalan*, 13, 74).

Il faut de toute évidence mettre en parallèle cette description impressionniste du char aérien et de Sanatkumāra et celle des trois chars qui transportent les Pitṛ d'Acchodā — car il s'agit sans doute des Agniṣvāta, ceux « qui ont été goûtés par le feu ». Dans ces chars de la grosseur d'une poussière dans un rayon de soleil (*trasareṇupramāṇāni vimānāni*, 13,

29. Commentaire de M. BIARDEAU, *Ibid.* : 56-57.

28) reposent les Pitṛ très subtils, indistincts et qui ressemblent, eux aussi, à des feux déposés dans des feux (*agninagniṣvivāhitān*, 13, 29). On peut présumer que les trois chars sont l'image des trois générations de Pitṛ qu'il faut honorer par des *śrāddha*. Cette première série d'images de flamboiement met en relation des êtres resplendissants, Sanatkmāra et les Pitṛ d'Acchodā, apparus dans leur char divin, des êtres qui, en raison de leur taille et de leur nombre, évoquent le *preta* et les trois générations de Pitṛ honorés par les *śrāddha*.

Une deuxième série d'images de flamboiement est reliée, celle-là, aux Pitṛ brillants ainsi qu'à leurs mondes resplendissants. Les Pitṛ Vairāja sont issus de Virāja, « celui qui irradie » (de *vi-rāj-*, « irradier ») et ils sont brillants ou resplendissants (*bhāsvarāḥ*, 13, 7). Les mondes dans lesquels résident les Pitṛ Barhiṣad brillent (*bhānti*, 13, 41) dans le ciel et sont appelés Vaibhrāja (de *vi-bhrāj-*, « resplendir, être radieux comme le soleil »). Les Pitṛ Sukāla résident dans les mondes des dieux resplendissants de lumière (*devalokeṣu jyotirbhāsiṣu*, 13, 51). Les Pitṛ Sādhyā semblent résider dans les mondes Marīcigarbha, (« qui ont de la lumière à l'intérieur » ou « porteurs de lumière », 13, 53). Et les Pitṛ Somapa sont nés d'Agni, la matrice d'or (*hiranyagarbhasya sutāḥ*, 13, 62), c'est-à-dire du feu crématore, véritable matrice dorée où s'amorce la vie des Pitṛ.

Enfin, une troisième série d'images de flamboiement entoure le personnage du roi Vibhrāja, le grand-père de Brahmadata (le septième des sept frères dans leur septième existence) qui renaîtra en tant que fils de Brahmadata. Ce roi Vibhrāja (de *vi-bhrāj-*, « resplendir ») irradiant de beauté (*vibhrājamāno vapuṣā*, 16, 35 et 18, 2 : jeu de mots avec le nom du roi) fait la rencontre des sept frères qui, dans leur sixième existence, sont devenus oiseaux aquatiques adonnés à la pratique du yoga. À leur vue, il éprouve un ardent désir de devenir le fils de l'un d'eux afin de s'accomplir dans le yoga (18, 10). Il couronne son fils Aṅuha, se rend au lac Mānasa et là, pénétré d'une grande austérité, il se met à resplendir comme le soleil (*vibhrājo virarājāṃśumāniva*, 18, 11). L'ascèse (*tapas*) qu'il pratique alors le rend encore plus flamboyant. De nature ignée, le *tapas* (de la racine *tap-*, « brûler », « chauffer ») est la pratique de moyens austères (ex. : se tenir debout sur un pied, les bras levés, pendant mille ans), marqués par la concentration de l'esprit et la domination des énergies vitales afin de développer une incandescence, un échauffement créateur qui rend capable des plus grandes réalisations et qui est à l'origine de toute création. Comme un feu qui embrase, l'ascèse de Vibhrāja se communique à la forêt qui devient resplendissante à cause de lui (*vibhrājitaṃ tena*, 18, 12) ; elle sera appelée Vaibhrāja (« relatif à Vibhrāja ») et le lac sera aussi appelé Vaibhrāja. Il est à propos de rappeler que les mondes où résident les Pitṛ Barhiṣad (les Pitṛ de Pīvarī, la grand-mère de

Brahmadatta) sont également appelés Vaibhrāja (13, 41) et qu'en renaissant comme fils de Brahmadatta (19,1) (ce Brahmadatta est lui-même fils d'Aṇuha, 18, 15, et petit-fils de Vibhrāja), Vibhrāja prend place parmi les descendants de ces Pitṛ.

L'ancienne distinction entre *devayāna* et *pitṛyāna* pointe donc au début du PK pour s'estomper presque aussitôt. Les sept catégories de Pitṛ réparties en classes supérieures de Pitṛ sans forme et en classes inférieures de Pitṛ à forme corporelle récapitulent pour ainsi dire ces deux voies. Les trois classes supérieures rappellent le *devayāna* mais elles sont immédiatement ordonnées à l'histoire du salut de Brahmadatta, comme on l'a vu dans la section précédente. L'auteur a recours aux matériaux anciens en raison même de leur autorité pour asseoir la crédibilité de son propos. Son long exposé sur les classes des Pitṛ vise à mettre en relief un réseau fondamental de relations entre ce monde-ci et les autres mondes, selon lequel toutes les catégories d'êtres, y compris les dieux, et les humains des quatre *varṇa*, sont des pères (Pitṛ) pour des fils et donc des fils pour des pères. Et ce réseau englobe tout autant ceux qui ont atteint le monde du *Brahman* absolu (le *brahmaloka*) que ceux qui restent enchaînés dans le tourbillon des renaissances. C'est comme si la classification dichotomique des Pitṛ voulait refléter l'opposition ancienne entre *devayāna* et *pitṛyāna* pour légitimer en *sanātana dharma* (11, 24 note) le jeu complexe d'assistance réciproque entre fils et pères.

Et c'est d'ailleurs ce qui expliquerait le fait, à première vue étrange, que le PK attribue au *śrāddha* une double divinité. Le texte s'ouvre de façon abrupte par cette question : « Comment Āditya Vivasvant a-t-il été considéré comme une divinité du *śrāddha* ? », pour mettre en évidence l'affirmation qui venait d'être faite à 10, 80. Āditya est l'un des noms du Soleil, fils de la déesse Aditi ; Āditya Vivasvant (« le lumineux ») est le père de la race humaine dans la dynastie solaire qui a précédé la section du *Pitṛkalpa*. Le verset 10, 80 en fait un dieu du *śrāddha* et donne en outre un moyen d'atteindre la voie du soleil ³⁰ :

Celui qui récite correctement le récit de la création du dieu Āditya Vivasvant, un dieu du *śrāddha*, et qui donne la prospérité (abondance) aux humains, celui-là aura une descendance et [après la mort] sera uni (absorbé par) Āditya Vivasvant (le Soleil).

30. Le texte sanskrit est cité à 11, 1 note.

Si Janamejaya réclame des explications à ce sujet, c'est que, dans un passage précédent (8, 6-7) ³¹, il est dit que le prajāpati Manu Vaivasvata (ou fils de Vivasvant) est un dieu des *śrāddha*. L'étonnement manifesté par le roi Janamejaya (à 11, 1) se comprend encore mieux lorsque, plus loin dans le texte (13, 64-65), Sanatkumāra affirme que le Prajāpati Manu, en accord avec les Pitṛ, participe à la re-création (*pratisarga*) d'un élément particulier du monde, lorsque l'ordre (le *dharma*) a été détruit, et ajoute que ce Manu est un dieu du *śrāddha*.

Avec le consentement des Pitṛ, mon cher, d'âge en âge, quand le *dharma* est détruit, Prajāpati Manu instaure les rites des *śrāddha*.

Ô excellent brahmane, c'est parce que tous ces Pitṛ ont été créés à l'origine qu'on dit que Prajāpati Manu est par fonction (*svadharmeṇa*) un dieu du *śrāddha*.

Cette déclaration correspond à BhG 4, 7-8 qui dit ³² que, d'âge en âge (*yuge yuge*), lorsque le *dharma* est détruit, il faut l'intervention de Viṣṇu, ou en l'occurrence, de son *avatāra* Kṛṣṇa, pour le recréer. Si Prajāpati Manu, un dieu du *śrāddha*, œuvre périodiquement à la réinstauration des rites des *śrāddha*, c'est « avec le consentement des Pitṛ », précise-t-on (13, 64) ; cela confirme que le *dharma* repose sur les lignées et le *śrāddha*, en définitive sur les relations père-fils. Et d'après HV 4, 1.5, l'autre fils d'Āditya Vivasvant, Yama Vaivasvata (celui qu'on reconnaît habituellement comme dieu des morts), a été consacré par son père « comme roi des Pitṛ, des *yakṣa* et des *rākṣasa* ainsi que des rois de la terre » ³³.

Or ce qui frappe dans l'attribution d'une double divinité au *śrāddha*, c'est qu'il s'agit, une fois de plus, du père et de son fils (Āditya Vivasvant et Manu Vaivasvata). Cela constaté, on ne peut que relever la force de la toute première phrase — une interrogation — du texte qui, aussi directement que le parcours d'une flèche, met immédiatement en évidence quelque chose d'inhabituel. Il y a là un indice pour orienter l'interprétation, un indice qui, toutefois, ne devient repérable qu'après une longue fréquentation du texte.

31. Texte également cité à 11, 1 note.

32. BhG 4, 7-8, cité à 13, 64 note.

33. Versets cités à 11, 1 note.

3. Le rôle des Pitṛ comme lieu de paradoxe

Si l'on considère maintenant le *Pitṛkalpa* sous l'angle de la démarche rhétorique, il appert que ce qui marque le mieux le rapport entre les deux volets déjà décrits et davantage encore, ce qui en cimente l'unité, c'est le rôle des Pitṛ dans la conciliation sereine des doctrines contradictoires du *śrāddha* et des renaissances. Ces deux doctrines ont des fondements conceptuels bien opposés : le *śrāddha* repose sur les valeurs rituelles, sur l'adéquation aux prescriptions pour l'efficacité du rite (*sukṛta*, l'action bien faite) ; le *karman*, qui conditionne le type de renaissance, repose sur des valeurs éthiques, sur les notions de mérite et de démérite (*śubhakarman*, *aśubhakarman*). Il y a, dans le texte, une façon peu banale de résoudre le dilemme. Plutôt qu'un accommodement ou un réajustement de rites face à l'émergence de théories nouvelles (comme le suggère l'hypothèse de Krishan évoquée plus haut ³⁴), le PK réajuste la notion de l'action bien faite (*sukṛta*), il l'élargit pour lui faire également englober celle de l'action qui porte fruit au-delà même de multiples renaissances. Cette évolution du concept de *sukṛta* transparait dès le premier volet avec le passage furtif de Śaṃtanu, un *sukṛtin* (il vient du monde de ceux qui ont bien accompli les rites : *sukṛtinām*, 11, 31) ; il réaffirme le monde ancien et en même temps enrichit cette tradition, en annonçant le « complément » qui sera apporté par Sanatkumāra venu du ciel. Et c'est justement dans ce « complément » que le PK pousse l'audace jusqu'à reconnaître aux Pitṛ une puissance que la tradition n'était pas encore parvenue à faire connaître.

C'est l'histoire des sept brahmanes qui sert d'illustration au conflit des doctrines du *śrāddha* et du *karman*, et ce récit occupe le deuxième volet du texte. Le Brahmadatta qui est au cœur de l'exposition de la problématique, c'est celui-là même qui avait porté le nom de Pitṛvartin, « celui qui se comporte comme il convient envers les Pitṛ » (16, 4), et qui avait aussi porté le nom de Mātṛvartin, « celui qui se comporte comme il convient envers les Mātṛ, les Mères » (16, 19). — Il est plausible que le nom de Mātṛvartin soit révélateur de la nécessité qu'il y eut, selon l'hypothèse de Krishan, d'instaurer des *śrāddha* pour les Mātṛ (Mères) à cause de l'impact de la doctrine du *karman* qui touche tous les êtres sans distinction. — Il a déjà été mentionné que l'histoire des sept brahmanes est un écho amplifié de l'histoire d'Acchodā, la fille des Pitṛ. Il y a un parallélisme, avec inversion, entre les deux situations : les sept frères (Pitṛvartin surtout) n'ont pas oublié les Pitṛ, mais Acchodā n'avait pas reconnu ses propres Pitṛ. Tandis que les sept frères ont à subir

34. Voir chap. II, B, 7.

plusieurs renaissances avant de retrouver le yoga, Acchodā n'a été soumise qu'à une seule renaissance basse (elle renaît d'une mère-poisson), promise qu'elle était à une grande renommée à travers sa famille et sa descendance (les héros de l'*Ādi-parvan*).

Le personnage d'Acchodā apparaît comme un artifice de création nécessaire pour raccrocher, par liens de filiation, toutes ces merveilleuses légendes, aux Pitṛ et à leur grande puissance. Ce n'est pas par hasard qu'on la dit fille psychique des Pitṛ Agniṣvāta, « ceux qui ont été goûtés par le feu » crématoire, cet Agni qui escorte le cadavre-victime sacrificielle vers les Pitṛ. Sans Acchodā et sans sa transgression — qui l'a contrainte à renaître sous le nom de Satyavati —, il n'y aurait pas d'*Ādi-parvan*, pas de Bharata, non plus, pas de Pāṇḍava, ... (Le *Pitṛkalpa* voudrait-il attribuer une origine au livre des débuts du MBh ?) Dans l'optique du PK, la transgression d'Acchodā est une nécessité comme l'est, d'ailleurs, la transgression (double) des sept frères, laquelle sert de tremplin à la révélation d'un moyen de salut passant par les Pitṛ. Non seulement inévitable, mais plus encore nécessaire, la transgression se trouve ainsi intégrée dans un processus de causalité qui est tout à fait à l'image du processus karmique. Il est étonnant que ce soit de la bouche même des Agniṣvāta, les Pitṛ d'Acchodā, que soit énoncée la doctrine du *karman*, du fruit de l'action (13, 32-33). Étonnant aussi qu'une autre classe de Pitṛ sans forme, les Vairāja, qui avaient été adeptes du yoga, aient pu, en dépit d'une transgression (ils avaient dérogé à leur yoga), en renaissant, retrouver le *sāṃkhyayoga* « difficile à obtenir pour ceux qui demeurent dans l'éternel retour » (13, 9-11).

Tout passe par les Pitṛ : la réaffirmation du bien-fondé des rites anciens du *śrāddha* (par Śaṃtanu, qui est aussi un Pitṛ) ; l'illustration de la bonne grâce (*prasāda*) comme réponse à l'empressement (*bhakti*) ou à la supplication d'Acchodā auprès de ses Pitṛ (13, 30.34) ; la confirmation de l'à-propos de la doctrine de l'expiation (*prāyaścitta*) par les Pitṛ Agniṣvāta qui condamnent Acchodā à une renaissance basse avant qu'elle puisse réintégrer les mondes de ses Pitṛ (13, 35) ; l'énoncé théorique de la doctrine du *karman* fait à Acchodā par les Pitṛ Agniṣvāta (13, 32-33) suivi de l'annonce de l'application pratique de cette loi dans son propre cas (13, 36-39) ; et même l'affirmation d'une voie de salut passant par le yoga (13, 10-12) auquel peut faire accéder « la tradition des Pitṛ très magnanimes » (app. 3, 23) et qui sera médiatisée par le récit des vies des sept brahmanes.

L'idée de continuité sous-jacente à la notion de père (Pitṛ) suggère avant tout les liens biologiques qui, eux, se trouvent renforcés par les *śrāddha*. Mais sous l'angle karmique, ce sont les *vāsanā*, les traces, positives et négatives, laissées par toute activité, qui imprègnent le psychisme et le conditionnent par delà les renaissances. Ce côté des

choses, avec ses traces positives, est projeté avec force dans la réminiscence de leurs existences antérieures (*smṛti*, 14, 6 ; 16, 16 ; 18, 24 ; 19, 22) ainsi que dans la capacité de recherche des actions passées (*pratyavamarśaḥ*, 16, 16) dont sont dotés les sept brahmanes dans chacune de leurs renaissances. Ce qui a pour conséquence qu'ils ont la sagacité concernant le *dharma* (*dharmavicakṣaṇāḥ*, 16, 17), qu'ils vivent en conformité avec leur *dharma* propre (16, 17.19-20), qu'ils sont indifférents aux perceptions opposées (*nirdvandvāḥ*, 16, 24) et détachés de toute possession (*niṣparigrahāḥ*, 16, 24). C'est en raison de ses actions bien faites (15, 25) que le resplendissant roi Vibhrāja, le grand-père de Brahmadata, peut renaître comme fils de Brahmadata et s'absorber dans le yoga (18, 10 ; 19, 1), comme c'est en raison d'une action bien faite dans une existence antérieure que les sept brahmanes finiront par être délivrés. Leur libération par le yoga se trouve donc rattachée à la fois aux Pitṛ, aux valeurs de lignée, à la continuité des valeurs rituelles, ainsi qu'à la doctrine du *karman* et des renaissances. Il faut aussi observer que le groupe des sept frères, avec les quatre qui demeurent toujours fidèles au yoga et les trois autres qui se fourvoient dans un détour par le pouvoir royal, sont une réplique inversée des sept classes de Pitṛ avec les trois classes supérieures de Pitṛ sans forme et les quatre classes de Pitṛ à forme corporelle.

Le *śrāddha* se fonde sur les liens de filiation entre les morts et les descendants vivants et ces liens sont à la base du *dharma*. L'expansion de la doctrine du *karman* et des renaissances et l'émergence des doctrines de libération (*mokṣa*) ont créé un tissu de paradoxes. Et la libération (*mokṣa*) peut être atteinte sans aucun rapport avec ces questions de lignée. Ce qui impliquerait qu'à la lumière de *mokṣa*, les buts et les fruits du *śrāddha* seraient devenus sans signification. Dans sa thèse de doctorat, J. D. McNamara³⁵ aborde ces questions de doctrines antagonistes à travers son étude du *tīrtha-śrāddha*, c'est-à-dire des rites de *śrāddha* accomplis lors d'un pèlerinage à un *tīrtha* (point d'eau sacré des pèlerinages), étude qui porte sur les trois hauts lieux de pèlerinage, la *tristhalī* : Kāśī (Bénarès), Gayā et Prayāga (Allāhābād). Il soulève le double paradoxe (« double incongruity ») que présentent ces *tīrtha-śrāddha* connus dans la littérature primitive de pèlerinage et qui continuent d'attirer des foules de pèlerins de tout le sous-continent. Comment perpétuer, se demande-t-il, la croyance (*śrāddhā*) en l'efficacité du *śrāddha* si l'on accepte la doctrine du *karman*, du mûrissement de l'acte (*karmavipāka*) et de la renaissance (*punarjanman*) qui soutient que le sort du défunt est lié à ses actions passées et

35. James Donald MCNAMARA, *Tīrtha-Śrāddha at the Tristhalī : Pilgrimage to Perform the Hindu Ancestor Rituals*, thèse microfilmée, University of California, Santa Barbara, 1985.

sera vécu dans de nouveaux corps ? Comment perpétuer la croyance que l'offrande de *pinḍa* aux défunts atteint les morts qui ont sans doute un nouveau corps ³⁶ ?

Dans son article dont il a été question précédemment ³⁷, Krishan soutient l'argument d'un réajustement de rites face à l'émergence de doctrines nouvelles. La thèse de McNamara, pour sa part, fait valoir une autre solution se fondant sur l'interprétation plus généralement connue d'une tension profonde entre deux systèmes de valeurs différents, *dharma* et *mokṣa*, deux systèmes qui coexistent en une tension créatrice et que la tradition hindoue a acceptés sans éprouver le besoin de les résorber l'un dans l'autre ³⁸. Elle aurait plutôt fait des tentatives diverses dans les domaines de la philosophie, de la théologie et de la mythologie pour résoudre cette tension ; et l'une de ces tentatives, d'ordre rituel, aurait été, selon McNamara, l'immense pouvoir qu'elle a rattaché au *tīrtha-śrāddha*, rites qui rapportent des bénéfices extraordinaires dont le plus grand est la libération de toute nouvelle forme d'existence corporelle. Mais la promesse de *mokṣa* est en contradiction avec le but du *śrāddha*, fait remarquer McNamara. La relation entre vivants et morts est complètement modifiée, car la dette (*ṛṇa*), qui est au cœur du *śrāddha*, se trouve détruite par la libération passant par les Pitṛ ³⁹. McNamara fait finalement prévaloir la force de la

36. « Hence there is something of a “ double incongruity ” in *tīrtha-śrāddha* at the Trīsthalī. The first incongruity is inherent in *śrāddha* rites themselves, and was discussed above : how can the pan-Hindu belief that the *śrāddha* offerings reach the deceased (who must now presumably exist in a state wherein he can benefit from such offerings) be reconciled to the pan-Hindu belief in *punarjanman* and *karmavipāka*, which hold that the deceased's fate is dependent upon his past actions and will be experienced in a new body which he enters after death “ as easily as putting on a new suit of clothes ” (Bg. G. 2.22) ? The second incongruity is somewhat related to the first, and concerns the goal of *tīrtha-śrāddha* : the promised rewards of *śrāddha* at the Trīsthalī (i.e., *mokṣa*) negates in principle the very purpose for which *śrāddhas* are performed (construction and nourishment of a new body for the deceased). Rather than promote the ancestor into an embodied existence among other ancestors in *pitṛloka* and provide nourishment for that new body, *tīrtha-śrāddha* at the Trīsthalī frees the ancestor from any form of embodied existence, and “ cancels ” the need of the soul for any further nourishment (and thus, for any further *dharmic* relationship with the living).

Thus, the continued strength and co-existence of these two different value systems and ultimate ideals within the same ritual complex is noteworthy, and points to the persistent power of these two lines of thought which both lay claim to being religiously authoritative in the Hindu tradition. » *Ibid.* : 128-130.

37. Voir chap. II, B, 7.

38. Voir à ce sujet J. A. B. van BUITENEN, « *Dharma and mokṣa* », *Philosophy East and West* 7,1-2 (1957) 33-40.

39. « Indeed, the promise of *mokṣa* affects more than the fate of the deceased ; it alters in a quite fundamental way the relationship of the living descendants to the deceased ancestors. Rather than asserting, as the *śrāddha* rites usually do, the continued bond (through debt and obligation) of the former to the latter, *tīrtha-śrāddha* at the Trīsthalī obviates any need for further contact between the two groups, and

śraddhā, la confiance ou la foi. Sur la route du pèlerinage, les barrières de castes s'évanouissent : les pèlerins se retrouvent hors de la structure hiérarchique du *dharma*, dans un renoncement temporaire au monde et dans une quête de libération ⁴⁰.

L'intérêt du *Pitṛkalpa* est justement de fournir, à côté de ces hypothèses, un exemple authentique de conciliation de doctrines antagonistes, car il s'agit d'une source directe. Ce texte méconnu est un témoignage des transformations, voire des bouleversements qui sont survenus dans la société hindoue ; il a au moins le grand mérite de renseigner sur les mécanismes d'adaptation ou de tolérance qui ont contribué à façonner l'hindouisme. L'exposé, qui se construit sur le paradoxe, jette une lumière vive sur la manière hindoue de résoudre le paradoxe. En l'occurrence, la conciliation réside dans l'exaltation du rôle des Pitṛ dans le *dharma* de la libération, intervention que l'on rattache soigneusement à la tradition la plus lointaine, une tradition qui fait autorité.

4. La tradition des Pitṛ pour accéder au *dharma* de la libération

Sanatkumāra introduit la section de son exposé concernant les Pitṛ sans forme corporelle en déclarant qu'ils sont *dharmamūrtidharāḥ*, « porteurs de la forme du *dharma* » (13, 6) et il la clôt en répétant son affirmation (13, 49), procédé habile pour ancrer son message en *sanātana dharma*, pour le légitimer dans cet ordre universel avec lequel il n'entend pas établir de rupture. Tout le discours didactique de Sanatkumāra — de même que son prolongement à travers la vision clairvoyante dont il a doté Mārkaṇḍeya — prend appui sur le *dharma*, c'est-à-dire sur la notion de norme ou d'ordre universel qu'il importe au plus haut point de sauvegarder. La notion de Pitṛ *dharmamūrtidharāḥ* apparaît comme un élargissement de celle de *dharmajña*, « connaisseur du *dharma* » ⁴¹, parce qu'elle englobe le yoga. Il a déjà été mentionné dans l'introduction que le *dharmajña* a la connaissance de la loi universelle qui régit le triple monde (ciel, terre et enfer), c'est-à-dire

thus hits at the very heart of *dharma* relationships. With the *pitṛs* freed from embodied existence, the *ṛṇa* (debt) that lay at the heart of *śrāddha* is, in theory, destroyed. » McNamara, *Ibid.* : 159-160.

40. « In *tīrtha-śrāddha* at the Tristhalī, one can perform the ritual with the usual goal in mind of nourishment for the ancestors in heaven (or in their new bodies), and at the same time affirm that performance of the rite at one of these great *tīrthas* carries the ancestors to a state of existence beyond the realm of nourishment of any type. The absence on the part of the pilgrims of any feelings of cognitive dissonance in the face of such apparently conflicting postures is an indication of the strength of belief in the immense power of such *tīrthas*. Such a power, and the sharing by the pilgrims in that power through ritual performances, allow the *dharma* and *mokṣa* value systems/life ethics to thrive side by side. It does not melt either one into the other, but holds them both together, affirms the validity of both, and declares that their fulfillment is to be found in the journey to the sacred center. » *Ibid.* : 165-166.

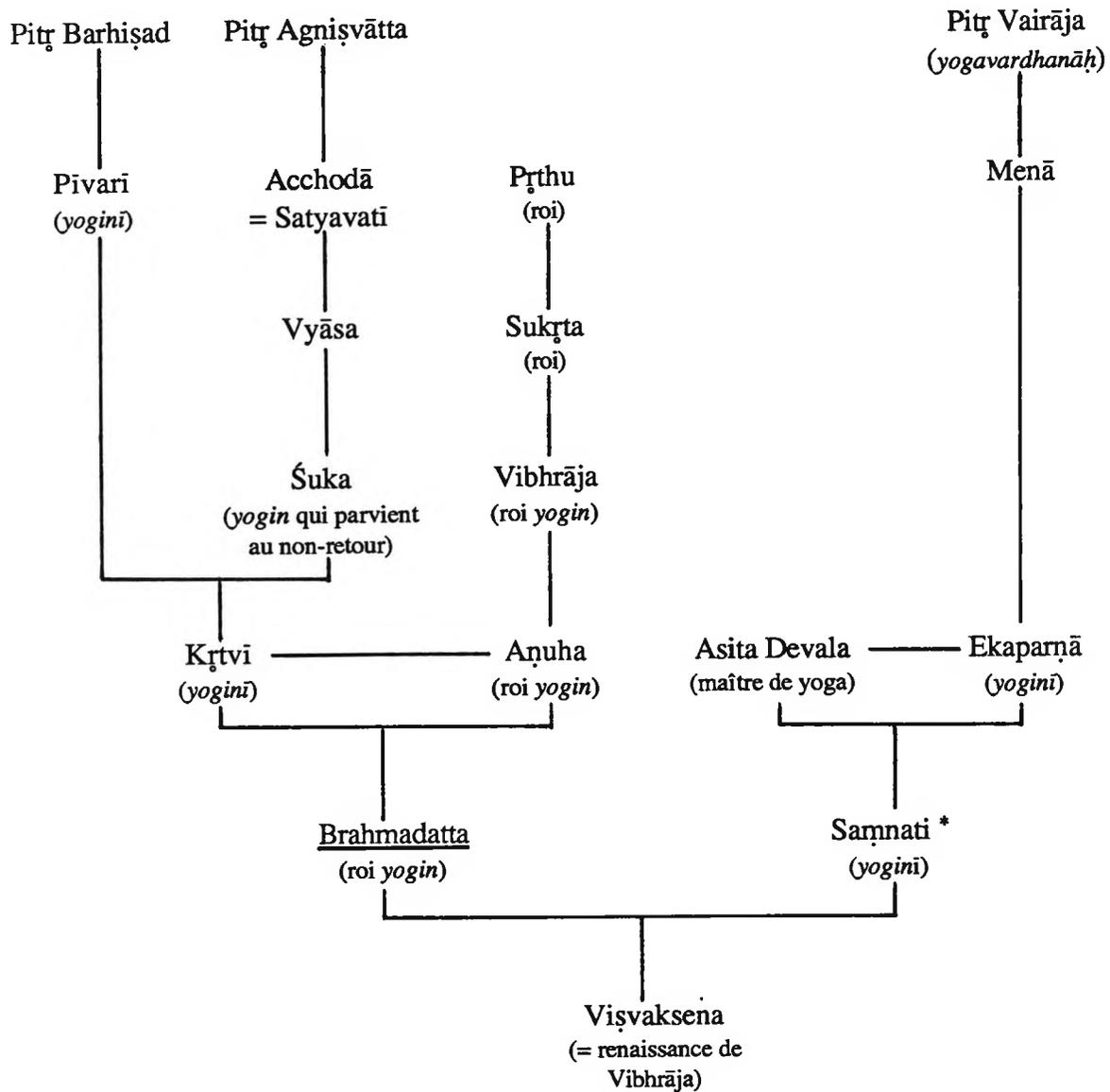
l'ordre qui compose et maintient l'univers en équilibre, ordre qui est soutenu par des activités rituelles dont les prescriptions rigoureuses ont été consignées dans les textes védiques. Chacun, selon sa nature et sa catégorie sociale, a un rôle particulier à jouer dans cet ordre, chacun a son *svadharma*, son *dharma* propre. En conséquence, le *dharma* doit être préservé de l'*adharma*, le désordre ⁴². Le *dharmajña* sait comment se comporter, il est quelqu'un sur qui on peut prendre appui pour régler sa conduite, son *svadharma*.

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'intervention de Śaṃtanu dès le début du PK. Ce *dharmajña* omniscient (*dharmajña sarvajña*, 11, 34) vient « raffermir le monde dans les pratiques du *dharma* » (11, 22) ; il répète l'enseignement de BhG 3, 21 en déclarant que « dans la pratique du *dharma*, les sujets suivent toujours l'exemple du roi » (11, 23). Le roi est *pārthivaḥ*, « seigneur de la terre », il doit protéger la terre (*pṛthivī*) et le peuple. On dit qu'il soutient le *dharma*, qu'il est *dharmabhṛt*-. Cependant les trois occurrences du composé *dharmabhṛt*- dans le texte font dévier le sens habituel vers le yoga, plus précisément le *yogadharmā*, la pratique du yoga. Dans la première occurrence, c'est la *yoginī* Pīvarī, la fille psychique des Pitṛ sans forme Barhiṣad, et la grand-mère de Brahmadata, qui est « la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* » (elle est *dharmabhṛtām varā*, 13, 44). Pīvarī est l'épouse de Śuka, un grand ascète et un grand *yogin* (*mahāyogin*, 13, 45.48) qui parvient à la destination du non-retour (*apunarāvartinīṃ gatim*, 13, 48). Elle est la mère de quatre fils maîtres de yoga (13, 46-48), et d'une *yoginī* nommée Kṛtvī. Une deuxième occurrence du composé *dharmabhṛt*- concerne cette Kṛtvī, la mère de Brahmadata et, dans ce cas, il y a amplification : elle est « la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* et la vérité » (elle est *satyadharmabhṛtām śreṣṭhā*, 18, 7). Dans la troisième occurrence, il s'agit d'Aṇuha, l'époux de Kṛtvī, et le père de Brahmadata. Cet homme qui « se plaît dans les subtilités du *dharma* » (il est *aṇudharmaratir*, 18, 4) est « le meilleur de ceux qui soutiennent le *dharma* » (il est *dharmabhṛtām śreṣṭho*, 15, 5). Le tableau récapitulatif qui suit fait mieux voir comment ces considérations servent à rattacher Brahmadata : 1° dans la descendance des Pitṛ *dharmamūrtidharāḥ* ; 2° dans une lignée de *yoginī* et de *yogin* ; 3° dans une lignée de rois qui cèdent leur royaume à leur fils pour s'adonner à l'ascèse et au yoga afin de parvenir à la libération.

41. Il y a huit occurrences du *bahuvrihi dharmajña* dans le texte ; sept se retrouvent dans le premier volet et une dans un passage étoilé du chapitre-charnière. Voir l'index-glossaire.

42. Il y a quatre occurrences du *bahuvrihi adharma* dans le texte ; trois se retrouvent dans le second volet et une dans un passage étoilé du chapitre-charnière. Voir l'index-glossaire.

BRAHMADATTA
DANS LA DESCENDANCE DES PITṚ SANS FORME CORPORELLE
PORTEURS DE LA FORME DU *DHARMA*



* Le texte dit qu'Asita Devala est l'époux d'Ekaparṇā et le père de Saṃnati ; il ne dit cependant pas explicitement qu'Ekaparṇā soit la mère de Saṃnati.

Dans ce portrait familial, la mère et la fille (Pīvarī et Kṛtvī) sont toutes deux des personnifications du yoga. Pīvarī est *yogā* (au féminin), elle *yogapatnī*, l'épouse du yoga, et *yogamātr*, la mère du yoga (13, 44) ; le demi-distique qui souligne ainsi sa grande valeur est répété de façon identique pour sa fille Kṛtvī (18, 7). Cette reprise resserre les liens entre les deux volets du texte au point où Mārkaṇḍeya, lorsqu'il rapporte à Bhīṣma l'entretien qu'il a eu avec Sanatkumāra, en arrive à une identification mère-fille lorsqu'il déclare : « Cette belle [jeune fille] a autrefois été désignée en ma présence par le sage Sanatkumāra comme la fille des Pitṛ » (18, 6). L'insistance insérée en 18, 6-7, et qui n'a rien d'un motif décoratif, vient, d'une part, préciser la place qu'occupe Brahmadata dans la descendance des Pitṛ sans forme corporelle et porteurs de la forme du *dharma* et, d'autre part, orienter toute l'attention vers le *yogadharmā*, la pratique du yoga, ce yoga libérateur auquel la tradition des Pitṛ peut donner accès.

C'est la connaissance du *dharma* et le respect du *dharma*, c'est-à-dire la vie en conformité avec le *dharma*, qui préparent à la pratique du yoga, selon ce qu'enseigne Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya (14, 9-10) :

Ainsi, que ton attention soit sans cesse portée vers le *dharma* ! Et, te plaisant dans la pratique du yoga (*yogadharme*), tu parviendras à l'ultime accomplissement (*siddhimuttamām*).

Ô connaisseur du *dharma* (*dharmajña*), aucun rite (*dharmo*) ne surpasse la pratique du yoga (*yogadharmāt*). C'est le meilleur de tous les *dharma* (*variṣṭhaṃ sarvadharmāṇām*). Descendant de Bhṛgu, consacre-toi à la pratique du yoga (*taṃ samācara*).

Or le texte — à condition, bien sûr, que l'on accepte de considérer l'appendice 3, au moins à titre de commentaire explicatif de la traduction — veut tellement convaincre de la grande puissance des Pitṛ qu'il arrive à établir une sorte d'équivalence entre la pratique du yoga (*yogadharmā*) et le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*) en disant que l'un et l'autre sont « le meilleur de tous les *dharma* ». Les Pitṛ accordent ou bien un moyen d'accéder à la libération, ou bien le yoga de la libération, selon les deux lectures possibles de *mokṣayogam* (app. 3, 16), ce qui, en l'occurrence, revient au même. Les lignes 20-23 renchérisse :

Sans la suprématie par le yoga (*yogaiśvaryamṛte*), la libération (*mokṣa*) est pour ainsi dire impossible comme le serait l'essor dans l'espace d'un oiseau sans ailes.

Le *dharma* de la libération (*mokṣadharmah*) est le meilleur de tous les *dharma* (*variṣṭhaḥ sarvadharmāṇām*) et il est éternel. On peut y accéder par la tradition des Pitṛ (*pitṛṇām sampradānena*) très magnanimes.

Voilà comment le texte arrive habilement à faire le lien entre la *śruti*, la « révélation », et la *smṛti*, la « tradition », à raccrocher solidement à une tradition lointaine un enseignement renouvelé.

Ce sont les trois classes de Pitṛ *dharmamūrtidharāḥ* qui se trouvent reliées au yoga. Il vient tout juste d'être démontré comment le yoga émerge dans la descendance des Pitṛ Barhiṣad, à travers Pīvarī et Kṛtvī. Dans le cas des Pitṛ Agniṣvāta, le texte s'attarde longuement sur la transgression d'Acchodā, leur fille psychique, qui a été dépouillée de ses pouvoirs yogiques ; et l'on connaît l'immense place qu'elle occupe dans l'*Ādi-parvan* en renaissant sous le nom de Satyavati. Quant aux Pitṛ Vairāja, bien qu'ils aient dérogé à leur yoga, ils finissent par expérimenter la discipline du discernement (*sāṃkhyayoga*). Eux qui avaient contribué à faire gonfler le *soma*, ils sont devenus des agents de croissance du yoga et c'est à ce titre que les *yogin* doivent leur offrir des *śrāddha* (13, 9-11). Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā, les trois filles de leur fille psychique Menā, sont toutes trois possédées par la force du yoga (*yogabalānvitāḥ*, 13, 20). Aparṇā-Umā, qui est dotée de la force du grand yoga (*mahāyogabalopetā*, 13, 21) est l'épouse du grand dieu Śiva, le *mahāyogin* ; ses deux soeurs sont les épouses de maîtres de yoga (13, 22-23).

Outre qu'il soit rattaché dans la descendance des Pitṛ *dharmamūrtidharāḥ* et dans une lignée de *yoginī* et de *yogin*, le héros du *Pitṛkalpa*, Brahmadata, est aussi inséré dans une lignée de rois hantés par le yoga qui cèdent leur royaume à leur fils pour s'adonner au yoga et à la vie d'ascète afin de parvenir à la libération. Le resplendissant roi Vibhrāja couronne son fils Aṇuha (18, 8), celui qui se plaît dans les menus détails du *dharma* (18, 4). À son tour, Aṇuha donne la consécration royale à son fils Brahmadata (18, 21). De même, quand il retrouve le yoga, le roi Brahmadata couronne son fils Viṣvaksena (qui est la renaissance de Vibhrāja) et se retire en forêt avec son épouse, la *yoginī* Saṃnati (19, 23). Avant de céder leur royaume à leur fils, ces rois ont d'abord été des fils qui se sont acquittés de leurs devoirs envers leur père et envers les Pitṛ, puis des pères pour leurs fils qui perpétueront, à leur tour, la tradition.

La scission survenue dans le groupe des sept frères, à cause du désir des trois derniers de devenir roi et ministres permet encore de relier le récit à la conception traditionnelle des buts de l'homme (*puruṣārtha*). En raison de leur infidélité à leur *dharma*,

les trois frères renaissent, l'un comme fils du roi Aṅuha, et les deux autres comme fils de savants brahmanes. Si le texte précise que les trois amis se plaisent dans le *dharma* des villageois (18, 20), c'est qu'il veut l'opposer au *dharma* des *yogin*. Les trois amis, sont, dit-on, compétents dans le *dharma*, le *kāma* et l'*artha*⁴³, les trois premiers buts de l'homme. On sait par ailleurs que la circulation des notions de morts répétées (*punarmṛtyu*), de naissances répétées (*punarjanman*), de transmigration (*samsāra*) et de fruit de l'action (*karmaphala*) a suscité la recherche de moyens de libération (*mokṣa*) ; c'est ainsi que *mokṣa* est devenu le quatrième but de l'homme et s'est hissé au sommet. Le PK établit une équivalence entre la pratique du yoga (*yogadharmā*) et le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā*) et fait la preuve que la tradition des Pitṛ est un moyen de parvenir au yoga libérateur.

Au terme de ce parcours en spirale se dégagent nettement les deux pivots du *Pitṛkalpa* : d'une part, tous les motifs du discours convergent vers les Pitṛ dont on veut exalter la puissance et la magnanimité ; d'autre part, tous les motifs de la narration sont orientés vers l'histoire du salut de Brahmādatta. Selon que l'on projette la lumière à partir de l'un ou de l'autre de ces pôles, Brahmādatta ou les Pitṛ surgissent, à tour de rôle, au centre d'une constellation. Finalement les deux constellations se rejoignent et entrent en symbiose. Un long dédale qui a servi à démontrer que Brahmādatta doit sa délivrance au fait qu'il ait été un bon fils (*satputra*) pour les Pitṛ.

C. Quelques jalons pour une interprétation globale

L'étude de la démarche rhétorique du *Pitṛkalpa* a pour effet tangible de mettre en évidence et de resserrer les liens entre les deux volets du texte ou entre ses deux pivots : la magnanimité des Pitṛ médiatisée dans l'histoire du salut de Brahmādatta. Ces liens très étroits fournissent la preuve irréfutable que le texte doit être considéré dans son ensemble parce qu'il forme un tout cohérent et significatif qu'il était justifié d'isoler et d'étudier pour sa valeur intrinsèque. Le parcours qui vient d'être réalisé ne laisse subsister aucun doute quant à la nature du fragment du HV compris entre les chapitres 11 et 19. Il n'y a guère là de *śrāddhakalpa* comme on l'a prétendu ; il s'agit bel et bien d'un *pitṛkalpa* dont l'originalité consiste à ne s'attarder qu'à l'essentiel des activités rituelles et à en justifier la pertinence en explicitant leur fonction à l'intérieur d'un vaste système de représentations

43. Voir 18, 20 note.

toutes ordonnées à l'épanouissement de l'humain. Il importe maintenant de dégager quelques jalons, limités et provisoires, il va sans dire, pour une interprétation globale du texte.

1. La dyade père-fils : continuité et réciprocité

La dyade père-fils est une constante, du début à la fin du PK. Son omniprésence a pour but d'explicitier la relation entre père et fils ainsi que la fonction de chacun dans une conception du devenir où l'un ne peut exister sans l'autre. Le modèle du père passe d'abord à travers Śaṃtanu qui se manifeste à son fils à l'occasion d'un *śrāddha* que celui-ci lui destine ; Śaṃtanu confirme ainsi que c'est la célébration du *śrāddha* qui fait de Bhīṣma son véritable héritier (11, 21). Puis il l'instruit concernant les Pitṛ et les fruits du *śrāddha*. Le modèle du père est ensuite projeté sur les Pitṛ dont la bienveillance rejaille dans les innombrables *śrāddhaphala*. À ces deux modèles du père, Śaṃtanu et les Pitṛ, correspondent les deux modèles du fils : Bhīṣma et Brahmadata.

C'est parce que les deux fils de Śaṃtanu et de Satyavati sont morts sans laisser de descendance que Bhīṣma, à la requête de Satyavati, doit assurer les rites du *śrāddha* à son père ⁴⁴. Le maillon qui s'était rompu au moment où Bhīṣma avait renoncé au royaume, au mariage et à son droit de succession se trouve, selon notre *Pitṛkalpa*, en partie renoué, lorsque Śaṃtanu lui confirme qu'il est son véritable héritier (*tvayā dāyādavānasmi*), qu'il est un bon fils (*satputreṇa*, 11, 21) parce qu'il lui a fait atteindre son but en ce monde et dans l'autre (*kṛtārtho'mutra ceha ca*). Bhīṣma a renoncé au royaume par anticipation (afin que son père puisse épouser la jeune Satyavati) ; inversement, c'est après être devenu roi que Brahmadata cède son royaume à son fils afin de se consacrer au yoga. S'il parvient au yoga de la libération, c'est que dans une existence où il portait le nom de Pitṛvartin, il s'était montré bon fils envers les Pitṛ en leur offrant un *śrāddha*. Comme il y a équivalence entre bon fils (*satputra*) et *śrāddhin*, les deux modèles du fils sont en même temps les modèles du *śrāddhin*.

Lorsqu'il accomplit le *śrāddha* pour son père, le fils inverse la cellule initiale père-fils : il devient le père de son père, il lui fait atteindre son but. Le fils sauve rituellement son père. Entre les deux modèles du fils se faufile donc le rappel des fils des dieux qui deviennent les pères de leurs propres pères, les dieux, lorsqu'ils leur communiquent la

44. Voir l'introduction.

connaissance concernant la teneur et le but de l'expiation. Cette inversion est fortement accentuée par cette parole des fils à leurs pères : « Allez, fils ! » (12, 27) à laquelle — lorsque leur doute a enfin été tranché — les (dieux-)pères répliquent : « Parce que vous vous êtes adressés à nous en nous appelant “ fils », il n'y a pas de doute que vous serez nos pères (Pitṛ) » (12, 34). Ce mythe illustre au mieux la réciprocité, l'assistance mutuelle entre pères et fils où les uns « font devenir » les autres. Dans le réseau d'échanges entre vivants et morts d'une même lignée, les rôles s'inversent : chacun à son tour est père et fils de l'autre (12, 41). Il faudrait encore examiner comment cette circulation ininterrompue d'assistance et de faveurs se reproduit dans la relation maître-disciple de même que dans la relation brahmane-*kṣatriya*⁴⁵, où l'on retrouve un semblable rapport de réciprocité et de complémentarité.

Parce qu'il est indispensable au devenir de son père ici-bas et dans l'autre monde, c'est finalement le fils qui devient le plus important. Par sa naissance, il acquitte la dette de son père envers les Pitṛ⁴⁶. La mise en branle du circuit de relations dépend de sa vigilance. En venant rituellement au secours de son père, en le délivrant de sa condition de *preta* pour le faire accéder à l'état de *pitṛ*, le fils assure à la fois le bien-être de son père et le sien. Et, selon le *Pitṛkalpa*, il peut même assurer son propre salut. Le rite du *śrāddha* devient donc pour lui une assurance-vie. Cette vision de la continuité entre les générations et de la réciprocité des fonctions connaît une transposition dans la vision de la tradition dont le PK veut garantir la continuité en venant la parachever.

2. Le *Pitṛkalpa* : continuité et complémentarité

Sanatkumāra est venu du ciel dans un char flamboyant pour révéler un complément à la tradition. Il se présente lui-même comme le fils psychique premier-né de Brahmā (12, 11), et, prend-il soin d'ajouter, l'aîné de ses sept frères cadets (12, 13). Il est donc le « supplément », celui qui s'ajoute à la liste habituelle des sept ṛṣi, de la même manière que dans le système des *puruṣārtha*, *mokṣa* s'est ajouté de surcroît aux trois premiers buts de l'homme. Ce procédé, qui consiste à nommer un groupe en l'augmentant d'une unité,

45. Les rôles complémentaires du brahmane et du *kṣatriya* sont sous-jacents dans l'épisode mettant en scène l'oiseau Pūjaniyā et le roi Brahmadata, épisode relaté dans l'app. 5 et que j'ai inclus dans la traduction.

46. Voir chap. II, B, 3.

« reproduit un stéréotype fondamental du discours indien », écrit Malamoud⁴⁷, qui analyse ensuite la série des quatre buts de l'homme.

Dans la série des quatre buts de l'homme, la Délivrance, *mokṣa*, est évidemment le + 1. Cette structure se révèle d'abord par des indices formels que nous offre la terminologie : les trois premiers *puruṣārtha*, (dans l'ordre où ils sont énumérés généralement) forment solidairement le *trivarga* ; ce « Triple Groupe » se transforme en *caturvarga*, « Quadruple Groupe », lorsqu'on lui ajoute un quatrième terme, qui est, invariablement *mokṣa*. Autrement dit, l'Ordre, *dharma*, l'Intérêt, *artha*, et le Désir, *kāma*, constituent un ensemble qui a sa propre cohérence et se suffit à lui-même ; la Délivrance, au contraire, ne peut apparaître que sur un fond de Triple Groupe et n'a de sens que par rapport à lui. D'autre part, l'usage le plus répandu est d'énumérer les termes du *trivarga* dans l'ordre hiérarchique décroissant, comme nous venons de le faire ; avec la mention du quatrième But, le mouvement s'inverse puisque la Délivrance est supérieure à l'Ordre. Tel est du moins le stéréotype⁴⁸.

Ce « stéréotype » de la reformulation est une façon de s'accommoder de la coexistence de points de vue différents, voire même divergents. Quand on ne peut ignorer, on englobe plutôt que d'exclure, commente M. Biarreau⁴⁹.

Les textes de l'Inde ancienne ne font état ni de grands bouleversements ni de révolutions idéologiques. C'est en filigrane qu'on y discerne des glissements subtils qui ne se laissent percevoir qu'à une étude attentive. Le PK témoigne de transformations profondes qui ont marqué la société hindoue, ainsi que de la façon typiquement indienne de concilier l'ancien et le moderne. Tout est dans la manière, explique Norvin Hein dans un article⁵⁰ où il analyse les stratégies qui ont permis à la tradition de se maintenir dans un

47. Charles MALAMOUD, « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des “ buts de l'homme ” », dans *Cuire le monde* : 139.

48. *Ibid.* : 142-143.

49. Voir *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 169.

50. Norvin HEIN, « Hindu formulas for the facilitation of change », dans *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings for the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, éd. par Peter Slater et Donald Wiebe, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1983 : 39-52.

changement continu tout en paraissant demeurer immuable ⁵¹. Il recourt à deux termes qui lui semblent révélateurs pour marquer le lien de continuité entre le monde védique et le monde nouveau. Le premier, *Vedānta* (« fin du Veda »), dévoile la tactique des auteurs des *upaniṣad* pour s'assurer que leur réforme ne fût en rien considérée comme inférieure à la tradition védique, le nouvel enseignement ne faisant que projeter une lumière sur l'essence secrète des Veda. Le deuxième terme, *smṛti*, a facilité, selon Hein, les reformulations de lois éternelles et le maquillage des transformations qui s'opéraient. Les ouvrages de la *smṛti* ont ainsi été parés de l'autorité de la *śruti* et, avec le temps, les textes épiques et les *purāṇa* ont eux-mêmes été reconnus comme *smṛti*. « C'est ainsi qu'un peuple qui, en théorie, tenait à chaque syllabe d'une écriture surnaturelle et infaillible, est en fait devenu tolérant au changement et a contribué volontiers aux transitions radicales. À travers le concept de *smṛti*, la nouveauté apparaissait comme une ancienne vérité ⁵². »

L'une des formules les plus astucieuses pour faciliter le changement aurait été celle du « + 1 » (Malamoud) ou du « just-one-more » (Hein ⁵³). Lorsqu'il était devenu impossible de dissimuler une doctrine nouvelle, le stratagème consistait à rattacher la nouveauté à une formule ancienne et incontestable. Hein en détaille le processus pédagogique : réaffirmer d'abord l'ancienne formule, laisser entendre ensuite que la nouvelle connaissance est un peu supérieure, puis présenter la nouveauté comme un complément, un élargissement plutôt que comme une contradiction, en invitant le disciple à faire ce petit pas en avant ⁵⁴. Il s'agit, ajoute Hein, d'une extension, et non d'un renversement de l'ancienne compréhension ⁵⁵ ; en somme, c'est un accommodement qui

51. « We shall understand why an ever-changing tradition has appeared to be a never-changing tradition. » (*Ibid.* : 40)

52. « Thus a people who were bound, in theory, to every syllable of a supernatural and infaillible scripture, became in fact permissive of change, and uninhibited participants in radical transitions. In the new, when seen through the spectacles of the *smṛti* concept, the old truth was present still. » (*Ibid.* : 44)

53. *Ibid.* : 45.

54. « When you must present a teaching that is a recent fabrication, acknowledge only such degree of novelty as is absolutely inconcealable. Attach your new doctrine to the sequence of an impeccable old formula. Speak well of that old formula. Do not suggest that its author knew little, but that you know a little more. Present your addendum as something that completes rather than contradicts, like the full orb of the waxing moon emerging from shadow. Invite your hearer to move forward with the rhythm of your impeccable counting : ask him to take only one short leap, a leap irresistible in its naturalness and totally faithful to the old direction of his logic. » (*Ibid.* : 45)

55. « What the author asks is an extension, not a reversal, of the old understanding of the sacred. Just one more insight is required. » (*Ibid.* : 47)

minimise ce que la connaissance nouvelle peut comporter de différent ⁵⁶. On prétendait que les divergences n'étaient qu'une reviviscence de l'enseignement des sages des temps anciens ou qu'elles étaient des énonciations claires de ce qui était implicite dans les vérités reconnues ⁵⁷. « Le crédit du réformateur hindou, conclut Hein, repose entièrement sur le caractère ancien de sa proclamation ⁵⁸. »

Les deux extrêmes de la trajectoire du PK sont la puissance des Pitṛ et la suprématie du yoga et, dans ce parcours, Brahmadatta n'est finalement que le moyen de faire apparaître la nouvelle cohérence. L'élargissement de la tradition des Pitṛ et le rattachement au yoga des trois classes supérieures de Pitṛ : tout cela est ordonné à l'a proclamation du yoga comme moyen nouveau d'accéder à la libération. Pour ne pas discréditer les doctrines déjà en place, il fallait refréner et organiser les facettes révolutionnaires que pouvait représenter le *mokṣayoga*. Pour cela, il n'y avait qu'à retourner à la tradition des Pitṛ : le yoga s'y trouvait déjà. Ainsi, selon l'explication de Hein, on revivifie l'enseignement traditionnel en amenant à voir que ce qui apparaît comme une nouveauté s'y trouvait déjà inscrit. En ne démolissant rien, on réussit à ranimer l'enseignement des temps plus anciens.

La créativité hindoue s'est déployée dans un art raffiné d'allier harmonieusement continuité et complémentarité ⁵⁹. À l'encontre de l'opinion reçue de la permanence d'un système ou de l'immutabilité d'un monde, le *Pitṛkalpa* est un texte qui, parmi d'autres, témoigne des turbulences plus ou moins prononcées qui ont secoué la traversée des siècles ou des âges. À ce point de vue, il peut être considéré comme un document historique.

56. « ... like all else new in India, gained a place for itself by a policy of minimizing the difference of the new. » (*Ibid.* : 48)

57. « Hindu innovation was not confrontational. It never confessed that radical displacement was its purpose. Its departures from current views were not admitted to be new. They were a rehabilitation of the teaching of the sages of ideal former times ; or they were the clear articulation, at last of what is implicit in established truths. » (*Ibid.* : 50)

58. « The Hindu reformer had no such option ; his credit rested entirely on the primeval nature of his proclamation. » (*Ibid.* : 52)

59. Richard H. DAVIS (« Cremation and liberation : the revision of a Hindu ritual », *History of Religions* 28 [1988] 37-53) exprime néanmoins un avis contraire. Il se dit en rupture avec les études des indianistes et des anthropologues qui identifient ou postulent des continuités de pratique dans le rituel de crémation. Il s'appuie sur les textes des rituels de l'école médiévale *Śaiva siddhānta* qui rapprochent la crémation de leur propre conception de la libération en implantant dans le format védique un rite distinctif d'initiation *śaiva*. Davis prétend qu'en agissant ainsi, les adeptes de cette école ont voulu articuler non pas tant une continuité de vision avec le système védique que leurs écarts avec ce système. Le modèle védique subit une transmutation. La mort n'est plus envisagée comme une transition, mais comme une porte vers la libération ; et la crémation y est vue à la fois comme la dernière initiation (*dikṣā*) vers *mokṣa* et comme la dernière expiation (*prāyaścitta*). Selon Davis, le rituel *śaiva* est une révision, non un complément.

3. Le *Pitṛkalpa* à la croisée de tensions qui ont construit l'hindouisme

En suivant pas à pas l'exposé doctrinal du *Pitṛkalpa* incrusté dans sa vertigineuse architecture, on sent plus intensément le génie de l'assimilation qui a été celui de l'Inde, et on mesure mieux l'extraordinaire capacité de reformulation qui est à la source de la construction de l'hindouisme. Il s'y trouve, en effet, une concentration de concepts opposés dont on s'ingénie à tirer le meilleur parti. J'ai montré plus haut comment le PK a intégré ces paradoxes dans un système original dans lequel les Pitṛ de la tradition la plus lointaine deviennent la voie par où passent tous ces courants.

Ce qui est frappant, c'est que la loi du *karman* apparaît opposée ou en contradiction avec tous ces concepts ou courants. Comment continuer à offrir des *śrāddha* pour le bien-être des défunts si le sort de ces mêmes défunts est lié à l'action (*karman*), c'est-à-dire aux effets accumulés du *karman* ? Alors que la loi du *karman* n'offre pas de compensation, mais condamne plutôt à tourner dans l'engrenage du *samsāra*, la doctrine de l'expiation (*prāyaścitta*) propose des compromis dans lesquels l'action bonne compense l'action mauvaise. Mise en œuvre pour contrer les effets de la transgression, la doctrine du *prāyaścitta* est devenue un moyen d'échapper à la loi du *karman*, de l'annuler ou d'en modifier le cours.

L'imprécation ou la malédiction (*śāpa*) a un effet immédiat et, en principe, inéluctable. Le texte offre quelques exemples où, devant la supplication du coupable qui a transgressé, il y a une atténuation de l'anathème à cause de la bonne grâce (*prasāda*) de celui qui l'avait prononcée ; le coupable doit toutefois compenser par une expiation (*prāyaścitta*). En contrepartie, lorsqu'ils sont satisfaits par les *śrāddha* ou par la dévotion (*bhakti*) à leur endroit, les Pitṛ ou les divinités accordent en retour des faveurs (*vara*) démesurées à leurs fidèles, les *bhakta*. Or *śāpa* et *vara* n'ont rien du processus mécanique du *karman* ; ils sont la résultante l'un, de la colère, l'autre de la satisfaction ou de la bonne grâce, et leur nature est purement arbitraire et non proportionnée aux actes. Comme un reflet des effets du *karman*, la transgression déclenche une réaction en chaîne, mais le texte fait intervenir le *prasāda* entre la transgression et l'expiation. Et si, derrière la bonne grâce (*prasāda*) des Pitṛ comme réponse à l'empressement (*bhakti*) du fidèle, se profile l'idée du *karman*, seule subsiste l'idée du « retour », car l'effet négatif est évidemment anéanti.

Le PK fait voir éloquemment l'application des effets de l'action (*karman*) mais, en même temps, il met tout en œuvre pour en déjouer l'implacabilité. Et sa contribution la plus

insistante réside dans l'éloge flamboyant du yoga qui vient faire une brèche dans la chaîne de causalité et rompre les liens avec le *samsāra*, un yoga certes difficile à obtenir (*durlabha*), mais qui conduit à la délivrance des effets du *karman* (*mokṣa*). On en déduit aisément que le PK se situe à la croisée d'une série de tensions qui ont contribué à construire l'hindouisme. Il montre bien la réaction indienne qui sait transformer ces oppositions ou ces contradictions en tensions créatrices où les concepts sont intégrés à un système nouveau ou à de nouvelles séries de représentations auxquelles on donne une nouvelle cohérence.

Les tensions qui construisent l'hindouisme sont, au plan du contenu, l'équivalent de la surimposition d'étages ou des emboîtements de récits les uns à l'intérieur des autres, dans lesquels Minkowski perçoit un calque de la structure des rituels védiques où les rites sont imbriqués les uns dans les autres. Toutes ces constructions ont quelque chose de l'élaboration architecturale. Le *Pitṛkalpa* simplifie les rites du *śrāddha*, mais pour mieux les imbriquer à l'intérieur d'un ensemble qui porte une nouvelle signification. Les pièces s'encastrent les unes dans les autres ; tout semble prévu, rien (ou si peu) ne semble avoir été laissé au hasard. Dans un apparent désordre se dissimule une organisation minutieuse et savante. D'où l'extrême importance de tout resituer dans son contexte, c'est-à-dire d'envisager chacun des éléments constitutifs dans sa fonction à l'intérieur d'un système, ce qui veut dire dans sa nouvelle fonction à l'intérieur d'un nouveau système ou d'une façon renouvelée de considérer les rapports entre les éléments. Ainsi se trouve vérifié le postulat derrière mon hypothèse de travail, à savoir que ce texte servait une fin et qu'il était le reflet de la culture dans laquelle il avait germé.

4. Pistes pour la poursuite de cette recherche

J'ai abordé ce texte en faisant l'hypothèse qu'il était cohérent, en supposant que le discours et son support littéraire formaient un ensemble étroitement uni. Je n'ai cherché à faire valoir ni l'utilité d'une méthode ni l'efficacité d'une grille d'analyse ou d'interprétation. Ma démarche a plutôt été l'inverse : essayer de découvrir la méthode de construction du texte, tenter de la comprendre. J'ai voulu regarder le texte se dire.

Cette thèse a nécessité l'exploration de nombreuses facettes de l'hindouisme et elle est forcément incomplète. La mise à jour de l'articulation du texte a exigé un long et patient travail d'analyse. Ma préoccupation a été de découvrir d'abord l'organisation des éléments pour discerner un sens à l'ensemble du texte. En dépit du souci de l'auteur d'ancrer dans la

tradition les nouveautés que présente son exposé, on trouve quand même des énoncés étonnants ou de lecture difficile, même avec le commentaire de Nīlakaṇṭha. Je n'ai pu résoudre tous ces problèmes, mais j'ai essayé de les comprendre dans le mouvement d'ensemble du texte, consciente de la fragilité de certaines options.

Je n'ai dégagé encore que quelques jalons, limités et provisoires, pour un interprétation globale du texte. Plusieurs problèmes restent en suspens. Il faudrait, par exemple, explorer la dyade brahmane-*kṣatriya* sous l'angle de la dyade de complémentarité père-fils. Il faudrait surtout approfondir la nature de ce yoga libérateur auquel peut donner accès la tradition des Pitṛ, un habile moyen de salut, un moyen qui mène à la délivrance de la nécessité de renaître. Le PK semble bien désencombrer les *śrāddha* de tout un carcan de prescriptions, cependant que tout reste intégré dans les questions de lignée et de *dharma*, de *dharma* régulateur des *varṇa* (des catégories sociales). Mais en même temps tout est transcendé. Le *dharma* impérieux et le *svadharma*, le *dharma* propre, se soucient peu de l'épanouissement de l'humain. Le yoga vient tempérer les excès du *dharma*. Quoique difficile à atteindre, le yoga appelle les hommes et les femmes, sans distinction de catégorie sociale. Il faut d'abord s'acquitter de son devoir d'engendrer avant de se vouer au yoga pour devenir un être accompli, un *siddha*, s'affranchir du tourbillon des renaissances et atteindre la destination suprême.

J'ai considéré le fragment du PK dans son ensemble. Cependant il ne faut pas perdre de vue que cette section a été détachée du HV. Il faudrait maintenant déborder le fragment, le considérer dans la suite de la généalogie solaire qui le précède et dans l'ensemble du HV. Les chapitres 30-78, portant sur l'enfance de Kṛṣṇa, qui ont été étudiés par A. Couture, et les chapitres 11-19 formant le PK semblent bien être les deux portions les plus significatives des 108 chapitres du HV. Il faudrait encore examiner comment se fait le passage du PK à *L'enfance de Kṛṣṇa* et quel rôle joue la généalogie lunaire qui les sépare.

DEUXIÈME PARTIE

Traduction du

Pitṛkalpa du *Harivaṃśa*

NOTE LIMINAIRE

1. Cette traduction respecte la division en versets (ou distiques, *śloka*), sauf en quelques rares cas où la clarté exigeait un regroupement (ex. : 13, 1-2).
2. À l'intérieur de la traduction, des parenthèses ont parfois été introduites pour :
 - a) faire ressortir un jeu de mots significatif (13, 17)
 - b) souligner l'emploi d'un mot sanskrit qui a un retentissement dans le texte (13, 11)
 - c) préciser l'identité d'un personnage ou d'une divinité (13, 15.21)
 - d) introduire une explication pouvant favoriser la compréhension (13, 7.11.18).
3. Les crochets signalent :
 - a) des ajouts de mots visant à préciser un énoncé (13, 13)
 - b) une construction elliptique que la traduction a dû combler (13, 67).
4. Pour faciliter un repérage rapide des interlocuteurs, le découpage des dialogues a été complété et les éléments ajoutés (identification de personnages) sont placés entre crochets.
5. Un chiffre suivi d'un astérisque signale la présence d'un passage que l'édition critique a rejeté dans les notes infrapaginales et qui a été conservé parce qu'il peut présenter un certain intérêt pour la compréhension du texte. Ces passages sont identifiés clairement par le numéro que leur attribue l'édition critique et par un caractère d'impression diminué. Et ils sont replacés à l'endroit d'où, selon l'édition critique, ils avaient été retirés. (Certains passages étoilés n'ont pas été retenus parce qu'ils constituent des doublets, ou sont des passages obscurs.)
6. À cause de leur apport complémentaire, les trois longs passages relégués en appendice par l'édition critique ont été retenus. Comme pour les passages étoilés, ils sont replacés là où, selon l'édition critique, ils figuraient et ils sont facilement repérables par le caractère d'impression diminué. La numérotation selon les lignes (et non selon les versets) utilisée par l'édition critique a été conservée.
7. Toutes les références au *Mahābhārata* renvoient à l'édition critique de Poona.
8. Les titres attribués à chacun des chapitres sont différents de ceux qui figurent dans les colophons.

LISTE DES PASSAGES ÉTOILÉS CONSERVÉS
ET LEUR SITUATION DANS LE TEXTE DE L'ÉDITION CRITIQUE

234*	après 11, 16	281*-282*	après 14, 9
235*	après 11, 21	283*	après 15, 4
238*	après 12, 10	284*	après 15, 14
239*	après 12, 13	287*-288*	après 15, 25
240*	après 12, 14	289*	après 15, 34
243*	après 13, 16	290*-291*	après 15, 35
244*	après 13, 17	292*	après 15, 36
245*-246*	après 13, 19	293*	après 15, 40
247*	après 13, 20	294*	après 15, [43]
248*	après 13, 21	296*	après 15, 62
251*-254*	après 13, 25	297*	après 16, 1
255*	après 13, 26	299*	après 16, 3
257*	après 13, 32	300*	après 16, 28
259*-260*	après 13, 35	301*	après 16, 33
262*	après 13, 38	302*	après 16, 37
263*	après 13, 40	304*	après 18, 1
264*	après 13, 43	309*	après 19, 8
268*-271*	après 13, 48	310*	après 19, 12
273*-274*	après 13, 57	311*	après 19, 18
279*-280*	après 13, 68	312*	après 19, 33

Harivaṃśa 11

Comblés par les *śrāddha*, les Pitṛ accordent en retour leurs faveurs

Janamejaya ¹ [s'adressant à Vaiśampāyana] dit :

1. Comment donc Āditya Vivasvant a-t-il été considéré comme une divinité du *śrāddha* ² ?
Je désire entendre parler, éminent brahmane, de la meilleure manière prescrite de faire le

1. Le roi Janamejaya interroge le brahmane Vaiśampāyana dans le second niveau du grand récit-cadre du MBh (voir chap. II, A, 2) qui se trouve prolongé ici dans le premier niveau du récit-cadre du PK (voir chap. III, A, 1). Dans ce fragment du HV que constitue le *Pitṛkalpa*, les questions de Janamejaya (v. 1-4) appelleront un à un des récits qui s'emboîteront les uns à l'intérieur des autres, comme l'annoncent les v. 5-7. À la fin, Vaiśampāyana lui fera remarquer qu'il a ainsi répondu à ses questions (19, 34-35).

2. Cette interrogation fait suite à ce qui précède immédiatement : HV 10, 79-80

*ikṣvākuvamśaprabhavāḥ prādhānyeneha kirtitāḥ /
ete vivasvato vaṃśe rājāno bhūrītejasah //
paṭhansamyagimāṃ sṛṣṭimādityasya vivasvataḥ /
śrāddhadevasya devasya prajānāṃ puṣṭidasya ca /
prajānāmeti sāyujyamādityasya vivasvataḥ //*

« Je t'ai parlé sommairement de ceux qui sont à l'origine de la dynastie d'Ikṣvāku. Ces rois à l'ardeur rayonnante sont de la lignée de Vivasvant (i. e. de la dynastie solaire). Celui qui récite correctement ce récit de la création du dieu Āditya Vivasvant, un dieu du *śrāddha* et qui donne la prospérité (abondance) aux humains, celui-là aura une descendance et [après la mort] sera uni à (absorbé par) Āditya Vivasvant (le Soleil). » D'où cette première question de Janamejaya. Le PK, qui commence avec ce chap. 11, s'insère d'une part, entre un récit de création du monde et une généalogie solaire et, d'autre part, une généalogie lunaire qui suit immédiatement (après le chap. 19) et qui est annoncée au dernier verset (19, 35). — L'interrogation de Janamejaya fait également intervenir deux passages précédents du HV ; d'abord HV 8, 6-7 où Manu, fils de Vivasvant, est un dieu du *śrāddha* :

*triṇyapatyāni kauravya saṃjñāyāṃ tapatām varaḥ /
ādityo janayāmāsa kanyāṃ dvau ca prajāpati //
manurvaivasvataḥ pūrvam śrāddhadevaḥ prajāpatih /
yamaśca yamunā caiva yamajau sambabhūvatuḥ //*

« Ô descendant de Kuru, Āditya, qui est le meilleur de ceux qui possèdent l'ardeur ascétique, a engendré de Saṃjñā trois descendants : une fille et deux *prajāpati*. D'abord Manu Vaivasvata (ou fils de Vivasvant), un *prajāpati* qui est un dieu du *śrāddha* ; puis Yama ainsi que Yamunā qui sont nés jumeaux. » (On en trouve un rappel à 13, 65.) Puis HV 4, 1 et 5 :

śrāddha ainsi que de la création originelle des Pitṛ. Qui sont-ils ceux-là que la tradition³ appelle les Pitṛ⁴ ?

2. Nous avons également entendu dire par des brahmanes qui conversaient que d'autres Pitṛ⁵ qui sont au ciel seraient des divinités pour les dieux eux-mêmes⁶. C'est ce qu'ont déclaré ceux qui ont la science du Veda⁷. Je désire connaître

*abhiṣicyādhirājye tu pṛthum vainyaṃ pitāmahaḥ /
tataḥ krameṇa rājyāni vyādeṣṭumupacakrame //
[...]
vaivasvataṃ pitṛñāṃ ca yamaṃ rājye' bhyaṣecayat /
yakṣāñāṃ rākṣasānāṃ ca pārthivānāṃ tathaiva ca //*

« Ayant consacré roi Pṛthu, le fils de Vena, Brahmā entreprit d'assigner dans cet ordre les royaumes. [...] Il consacra Yama Vaivasvata comme roi des Pitṛ, des *yakṣa* et des *rākṣasa* ainsi que des princes terrestres. »

Il y aurait donc deux divinités du *śrāddha*, Āditya Vivasvant et son fils Manu Vaivasvata (voir 13, 64-65), et un roi des Pitṛ, Yama (fils de Vivasvant). Voilà, dès le v. 1, une première originalité du PK. C'est Yama qui est habituellement considéré comme la divinité du *śrāddha*. Mais ici, il est question d'une double divinité du *śrāddha* et il s'agit du père et de son fils. Il faut relever la force de la toute première phrase, — une interrogation, — qui met en évidence quelque chose d'inhabituel dont il faudra tenir compte pour l'interprétation du PK. Voir chap. IV, B, 2.

3. *Ka ete pitaraḥ smṛtāḥ* : qui sont-ils ceux qui sont reconnus comme Pitṛ selon la *smṛti*, la tradition (par opposition à la *śruti*, la révélation) ? C'est comme si, par delà la *smṛti*, le texte voulait faire découvrir des choses encore jamais dites, une nouvelle tradition ; ce que viendrait confirmer l'expression « autres Pitṛ » (*pitāro'nye*, v. 2.13.32).

4. Ce début du PK introduit immédiatement deux sens du mot *pitṛ* : les ancêtres immédiats (les Pitṛ d'origine humaine) et les ancêtres de la race humaine (les Pitṛ divins ou originels dont il sera question au chap. 13).

5. Ainsi, il y aurait « d'autres Pitṛ » (*pitāro'nye*), des Pitṛ autres que ceux qu'a fait connaître la tradition. Les Pitṛ traditionnels sont ceux des quatre classes de Pitṛ *samūrti*, « porteurs d'une forme corporelle » (13, 4.50). Les « autres Pitṛ » sont ceux des trois classes de Pitṛ *amūrti*, « sans forme corporelle » (13, 4.49). Il s'agit des deux façons d'envisager les Pitṛ : les Pitṛ immédiats et les ancêtres de la race humaine. Hommes et dieux étant soumis à leur *dharma* respectif, il y a des Pitṛ pour les humains et d'autres Pitṛ (*pitāro'nye*) pour les dieux. Voir v. 13 et 32.

6. Les Pitṛ sont des divinités (*devatāḥ*). HV 2, 25 dit que la vache Terre a été traitée par les *deva*, les *ṛṣi*, les Pitṛ, les *dānava*, *gandharva*, *apsaras*, etc. Voir v. 36 note.

7. *Vedavidāḥ*. *Veda* vient de la racine *vid-*, « connaître », et signifie « savoir », « science ». La tradition enseigne qu'au début de la création, des sages ou voyants (*ṛṣi*) ont « vu » ou « contemplé » le Veda, c'est-à-dire qu'ils en ont eu une vision ou une connaissance intuitive ; il s'agit, selon GONDA (*Les religions de l'Inde*, vol. 1 : *Védisme et hindouisme ancien* : 27) « de visions révélant l'origine cachée et l'ordre profond des choses, d'efforts sérieux pour tirer de ces "connaissances" des techniques permettant à l'homme d'entrer en contact avec les Puissances supérieures et de coopérer à l'Histoire, de règles minutieusement élaborées pour la mise en œuvre de ces techniques. » *Veda-vid* désigne le brahmane érudit qui a la connaissance de la science sacrée, qui est versé dans le *Veda*.

3. les différentes classes qu'on leur reconnaît et ce qui en est de leur grande puissance. [Je voudrais également savoir] de quelle manière le *śrāddha* que nous célébrons dispose favorablement ⁸ les Pitṛ,
- 4 de quelle manière les Pitṛ satisfaits accordent [en retour] ce qui est salutaire ⁹. Je voudrais entendre parler de la merveilleuse création des Pitṛ.

Vaiśampāyana ¹⁰ [répondant à Janamejaya] dit :

5. Eh bien! Je vais te raconter l'éminente ¹¹ création des Pitṛ qui fut relatée par Mārkaṇḍeya à Bhīṣma qui l'avait interrogé ¹².
6. La question que tu viens de me poser, le Dharmarāja ¹³ (le roi Dharma, i. e. Yudhiṣṭhira) l'a autrefois adressée à celui qui reposait sur son lit de flèches ¹⁴ (i. e. Bhīṣma).

8. *Prīṇāti vai pitṛn*. Le verbe *pri-* a le sens de réjouir, satisfaire, disposer favorablement (*Dictionnaire sanskrit-français* de STCHOUPAK-NITTI-RENOU). Ce verbe et ses dérivés apparaissent abondamment dans ce *Pitṛkalpa* (ex. v. 20). Les Pitṛ sont satisfaits (*prītās*, v. 4) lorsqu'ils sont rassasiés par l'offrande correctement faite de boulettes de nourriture (*piṇḍa*).

9. *Śreyasā* : « par ce qu'il y a de meilleur ». Rassasiés par les *śrāddha*, les Pitṛ accordent en retour ce qui est salutaire aux vivants (voir v. 38 note). Le mot *śreyas* désigne la chose salutaire, comme le traduit Louis RENOU dans *Kaṭha-Upaniṣad*, 2, 1-2 (éd. Adrien-Maisonneuve), ce passage où Yama, le roi des morts, enseigne à Naciketas la nécessité d'opter pour une voie de salut, de choisir « le salutaire » et non « l'agréable ». Voir T. N. MADAN, « Le désirable et le bien », dans *À l'opposé du renoncement* : 121-139. La demande de Janamejaya donne, dès le départ, la teinte dominante du PK : on recherche le moyen d'atteindre la libération, c'est-à-dire l'affranchissement de la nécessité de renaître dans des corps différents (voir v. 15).

10. Vaiśampāyana est le brahmane qui répond aux interrogations du roi Janamejaya dans le récit-cadre.

11. Dans les deux cas (v. 4 et 5), le texte dit *sargamuttamam*.

12. Le brahmane Vaiśampāyana continue de répondre aux interrogations de Janamejaya. Celui-ci pose les mêmes questions que Yudhiṣṭhira, le Dharmarāja, avait adressées, à la fin de la guerre des Bhārata, à Bhīṣma qui reposait sur son lit de flèches. Bhīṣma lui avait alors répété l'enseignement de son père Śaṃtanu à propos des *śrāddha* ; il lui avait raconté que Mārkaṇḍeya, qui était présent à l'entretien entre le père décédé (Śaṃtanu) et son fils (Bhīṣma), avait pris le relais et avait poursuivi l'enseignement pour Bhīṣma. Mārkaṇḍeya avait transmis à Bhīṣma l'immense savoir qu'il avait reçu de Sanatkumāra venu du ciel, enseignement qui constitue le *Pitṛkalpa*.

13. La désignation « roi Dharma » ou « roi du *dharma* » identifie habituellement le dieu Yama, roi de la mort, juge des morts et maître des enfers. Mais dans l'épopée, c'est Yudhiṣṭhira qui est le Dharmarāja. L'aîné des cinq Pāṇḍava est le fils du dieu Dharma ; il est roi et doit faire respecter le *dharma*. Yudhiṣṭhira, dont le nom signifie « celui qui se tient ferme dans la guerre », n'aime pas la guerre et ne voudrait pas tuer lui-même. Sa conception de son propre *dharma* oscille entre le *dharma* des *kṣatriya* et les vertus de la vie d'ascète en forêt.

14. Un des héros du MBh, Bhīṣma est l'oncle des Kaurava et des Pāṇḍava ainsi que leur maître d'armes (il est le fils de Śaṃtanu et de la rivière Gaṅgā ; voir chap. II, A, 3). Invincible et redoutable, il accomplit des exploits guerriers d'une force surhumaine lors de la grande guerre qui oppose les deux clans des cousins ennemis. Dans la nuit du neuvième au dixième jour, — en plein milieu de la guerre qui dure dix-huit jours, — il révèle aux Pāṇḍava le moyen de le vaincre afin qu'ils puissent remporter la victoire. Au dixième jour de la bataille, il tombe de son char en faisant résonner toute la terre, mais il ne touche pas le sol à cause de toutes les

7. Ce qu'a chanté Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya qui l'avait interrogé, je vais te le relater dans l'ordre où se sont déroulés les faits ¹⁵, tel que l'a rapporté Bhīṣma ¹⁶.

Yudhiṣṭhira ¹⁷ [s'adressant à Bhīṣma] dit :

8. Toi qui as la connaissance du *dharma* ¹⁸, dis-moi : comment celui qui désire l'opulence ¹⁹ peut-il l'obtenir ? Que faut-il faire pour ne pas être affligé par le malheur ?

Bhīṣma ²⁰ [répondant à Yudhiṣṭhira] dit :

9. En effet, il est heureux ²¹ dans ce monde et dans l'au-delà, le *śrāddhin* ²² entièrement dévoué et bien disposé qui satisfait les Pitṛ par des *śrāddha* qui comblent tous leurs désirs ²³.

flèches plantées dans son corps. Gisant ainsi sur un lit de flèches qui l'isolent du sol, il retient ses souffles vitaux, pénétré par sa nature divine. C'est consciemment qu'il s'est livré à la mort, car sa fin dépend de sa volonté (voir v. 26). Il reposera sur son lit de flèches jusqu'à sa mort, cinquante-huit jours plus tard. Et c'est pendant ce temps qu'il livre de longs enseignements à Yudhiṣṭhira, le Dharmarāja (MBh, livres XII et XIII, *Śānti-parvan* et *Anuśāsana-parvan*). Notons que c'est un Bhīṣma *ksatriya* qui dispense cet enseignement et non un brahmane comme on devrait s'y attendre.

15. *Ānupūrvyā*, qu'on retrouve au début de la section *L'enfance de Kṛṣṇa* (30, 2). À rapprocher de *vistareṇa*, « en détail » : 11, 14 et 30, 1.

16. L'enseignement de Sanatkumāra fait l'objet des chap. 12-14 et il est poursuivi, de façon indirecte, par Mārkaṇḍeya aux chap. 16-19.

17. À la fin de la grande guerre des Bhārata, le Dharmarāja (v. 6) interroge Bhīṣma qui repose sur son lit de flèches (11, 8.11-15 ; 15, 5-9.30 ; app. 5, 1-6). L'enseignement que lui donne Bhīṣma constitue le deuxième niveau du récit-cadre. Ce sont les mêmes questions qu'adressera, beaucoup plus tard, Janamejaya à Vaiśampāyana (premier niveau du récit-cadre qui ouvre et referme le PK).

18. *Dharmajña* : celui qui connaît la loi, la norme de tout ce qui existe, ce que Madeleine BIARDEAU définit par « l'ordre socio-cosmique qui maintient l'univers dans l'existence » (*L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 184).

19. « Le terme *puṣṭi* dénote en général la prospérité corporelle, l'état de celui qui est bien nourri — et donc gros. » (Hélène BRUNNER-LACHAUX, *Somaśambhupaddhati*, vol. 3, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1977 : 44.) Définition qu'on retrouve chez GONDA : « the well-being (*puṣṭi*, " a well-nourished condition") » (« Ancient Indian kingship from the religious point of view », *Numen* 3, 1956 : 41). C'est la première des nombreuses occurrences de ce terme que je traduis par « opulence ».

20. Bhīṣma communique à Yudhiṣṭhira l'enseignement de son père Śaṃtanu concernant les *śrāddha* (11, 17-41). Il lui révélera également le long enseignement donné, pendant dix-huit années (14, 12) par Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya, enseignement que ce dernier lui a retransmis (chap. 12-14 ; 15, 1-4 ; 16-19).

21. Le verbe *mud-*, « se réjouir », s'oppose directement au verbe qui précède (v. 8), *suc-*, « souffrir, être affligé par le malheur ».

22. N. (ad I, 16, 10) commente *tatparaḥ* par *pitṛpṛitiparaḥ*, « dévoué à la satisfaction des Pitṛ », et *śrāddhi* par *śrāddhakartā*, « celui qui accomplit des *śrāddha* ». *Tatparaḥ śrāddhi* : celui qui accomplit des *śrāddha* pour la satisfaction des Pitṛ. Cf. 11, 38 et 14, 11.

23. *Śrāddhaiḥ sarvakāmaphalais* : « par des *śrāddha* dont le fruit est (la satisfaction de) tous les désirs ».

10. Ô très grand Yudhiṣṭhira, les Pitṛ accordent [le respect du *dharma*] à celui qui est attaché au *dharma*, [une progéniture] ²⁴ à celui qui est désireux de descendance et l'opulence à celui qui la recherche ²⁵.

Yudhiṣṭhira [s'adressant à Bhīṣma] dit :

11. Certains Pitṛ séjournent au ciel, certains poursuivent leur existence en enfer ²⁶. On dit d'ailleurs que chez les vivants le fruit dont tu viens de parler ²⁷ est nécessairement issu de leurs actes ²⁸.
12. Il n'y a pas doute que ceux qui désirent des fruits ²⁹ font régulièrement des *śrāddha* et s'adressent, pendant l'offrande des trois *piṇḍa* ³⁰, à leur père, au père de leur père ainsi qu'au grand-père de leur père.
13. Mais comment ces *śrāddha* offerts parviennent-ils aux Pitṛ ? Et comment ceux qui séjournent en enfer ³¹ peuvent-ils continuer à dispenser leurs faveurs ³² ? Et qui sont ces autres Pitṛ ³³ ? À quels Pitṛ devons-nous continuer à sacrifier ³⁴ ?

24. La traduction reflète la construction elliptique de la première partie du distique (*śloka*).

25. C'est ce qu'accordent habituellement les Pitṛ : *dharma*, *prajā*, *puṣṭi*. Au v. 15 on ajoute un élément nouveau, *mokṣa* ; le *śrāddha* devient un moyen d'atteindre la libération.

26. *Narake punaḥ* évoque l'idée de *karman* et de retour : les Pitṛ passent du ciel à l'enfer. *Svarga* (ciel) et *naraka* (enfer) sont des séjours provisoires qui ne garantissent en rien l'atteinte du salut définitif. Les dieux et les hommes qui ont été fidèles à leur *dharma* séjournent, après leur mort, au *svarga*, mais ils demeurent prisonniers du cycle de la transmigration. Le *naraka* n'est pas un lieu de purification, un purgatoire donnant accès à la délivrance : on en sort pour retourner au cycle des existences. *Svarga* et *naraka* ne sont que deux épisodes englobés par la transmigration. Voir Michel HULIN, « L'Inde et la transmigration », chap. 6 de *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, 1985 : 378-381.

27. *Uktaṃ phalam* qui renvoie à *sarvakāmaphalais* (v. 9).

28. C'est la première mention du « fruit de l'acte » : *uktaṃ karmajaṃ phalamucyate*.

29. *Phalakāmāḥ*, « qui désirent des fruits », des avantages ; il s'agit des fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*) dont il sera constamment question.

30. Une boulette (*piṇḍa*) pour chacun des ascendants immédiats décédés.

31. Voir Léon FEER, « L'enfer indien », *Journal asiatique* (1893) 112-151.

32. *Phalam*, litt. « continuer à donner du fruit ». Cf. v. 10.

33. Reprise de la même formule qu'au v. 2 où ces autres Pitṛ sont au ciel. Elle reviendra au v. 32 : ces autres Pitṛ se trouvent dans d'autres mondes (v. 33). Ces Pitṛ « nouveaux » ne semblent pas (ou plus) liés au *karman*.

34. Aux Pitṛ [des] humains ou à ceux qui sont devenus des dieux ? commente N. ad I, 16, 15 : *kān mānuṣān devatābhūtān vā vyaṃ piṭṛn yajāma*.

14. Nous avons entendu dire ³⁵ que même les dieux au ciel sacrifient à [leurs] Pitṛ ³⁶. Très glorieux, je voudrais entendre parler de cela en détail ³⁷.
15. Tu es d'une intelligence extraordinaire ³⁸ ; raconte-moi cette histoire qui enseigne comment ce qui est donné aux Pitṛ peut procurer la libération ³⁹ ici-bas.

Bhīṣma [répondant à Yudhiṣṭhira] dit :

16. En ce cas, ô tourmenteur de l'ennemi ⁴⁰, je vais te répéter très exactement ce qui a jadis été chanté par mon père ⁴¹ habitant un autre monde ⁴²,

234* et [te dire] qui sont ces autres Pitṛ à qui nous continuons à faire des rites.

17. À l'occasion d'un *śrāddha* pour mon père ⁴³, au moment où je lui présentais le *piṇḍa*, mon père fendit la terre de sa main et le réclama ⁴⁴.

35. *Śrutam ... api*, comme au v. 2. Élément nouveau qui semble faire problème.

36. Extension des *śrāddha* aux Pitṛ des dieux, comme conséquence de l'application aux Pitṛ de la notion de *karman* (v. 11). Cf. 13, 32.

37. *Vistareṇa*, « en détail, en long et en large », qu'on retrouve au début de la section *L'enfance de Kṛṣṇa* (30, 1). À rapprocher de *ānupūrvyā* : 11, 7 et 30, 2.

38. *Sa bhavān amitabuddhimān* : « tu es d'une intelligence extraordinaire », ou « d'un savoir incommensurable ».

39. *Tāraṇa*, « qui fait traverser, aide à passer » (de la racine *tṛ-*, « traverser, atteindre au but »). Les bienfaits habituels des *śrāddha* pour les vivants sont énumérés au v. 10 : *dharma*, *prajā*, *puṣṭi*. On introduit maintenant un élément nouveau qui ne remplace pas ce qui était connu mais qui s'y ajoute, comme par surcroît : *tāraṇa* ou *mokṣa*. Le rituel (du *śrāddha*) peut procurer la libération, le salut, peut faire traverser vers l'autre rive. C'est ce qui était sous-entendu sous le mot *śreyas*, « le salutaire » (v. 4).

40. *Ariṇḍama*, « celui qui fait le tourment de ses ennemis », épithète élogieuse. Voir chap. III, A, 4.

41. Roi de la dynastie lunaire, Śaṃtanu est le père de Bhīṣma par la rivière-déesse Gaṅgā. Et par Satyavati, il est le père de Vicitravīrya (13, 35-40 ; 15, 45).

42. *Lokāntaragata*, « se trouvant dans un autre monde », décédé.

43. Bhīṣma a renoncé à la royauté, au mariage et à une descendance pour permettre à son père d'épouser Satyavati (v. 6 note) qui lui a donné deux fils (cf. 13, 26 note). Citrāṅgada meurt dans un combat sans avoir eu de descendance et Vicitravīrya meurt de consommation après avoir vécu sept années avec ses deux épouses (choisies par Bhīṣma) qui ne lui ont pas donné d'enfants. Satyavati accomplit les rites funéraires du roi Vicitravīrya avec ses deux brus et Bhīṣma ; puis elle rappelle à Bhīṣma que les *śrāddha* que les descendants doivent offrir à Śaṃtanu dépendent désormais de lui (MBh I, 103, *Ādi-parvan*, passage rappelé dans l'introduction).

44. Comme le signale l'éd. cr. du HV, p. 788, l'épisode 11, 17-26 apparaît dans le MBh XIII, 83, 14-24 : Bhīṣma offre le *piṇḍa* sur l'herbe *kuśa* plutôt que dans la main de Śaṃtanu. — Par ailleurs on retrouve dans *Āśvalāyana-Gṛhyasūtra* 4, 8, 4-6 :

*athāgnau juhōti tathoktaṃ purastāt /
abhyānujñāyāṃ pāṇiṣveva vā /*

18. [Sa main était] pleine d'ornements, [son bras] chargé de bracelets, ses doigts et la paume de sa main étaient rouges ⁴⁵ tels que je les avais vus autrefois.
19. M'étant assuré qu'il n'y avait aucune injonction rituelle à ce sujet, sans hésiter, j'offris alors le *piṇḍa* sur l'herbe *kuśa* ⁴⁶ même.
20. Ô homme irréprochable, réjoui par mon geste, très content, mon père me dit alors d'une voix douce ⁴⁷, excellent Bharata ⁴⁸ :

[Śaṃtanu s'adressant à son fils Bhīṣma :]

21. En toi j'ai un véritable héritier ⁴⁹. Tu m'as fait atteindre mon but en ce monde et dans l'autre, fils vertueux ⁵⁰, connaisseur du *dharma*, érudit.

agnimukhā vai devāḥ pāṇimukhāḥ pitara iti hi brāhmaṇam /

« Then he should sacrifice it into the fire in the manner stated above. Or if they permit, he should put it in the hands of the Brāhmaṇas. Verily, the mouth of the gods is the fire ; the mouth of the Fathers is the hand — this is declared in the Brāhmaṇas. » (*Āśvalāyana-Gṛhyasūtram*, with Sanskrit Commentary of Nārāyaṇa, English Translation, Introduction and Index by Dr. Narendra Nath SHARMA, Delhi, Eastern Books Linkers, 1976.) De même Manu 3, 210.212.

45. Parmi les nombreuses caractéristiques secondaires que l'iconographie attribue au *cakravartin* (« celui qui fait tourner la roue », i. e. le roi ; voir app. 4, 67 note), il y a la main rouge, les doigts effilés et les ongles longs, bombés et rouges. Voir I. ARMELIN, *Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme*, Cahiers de notices philologiques grammaticales et bibliographiques, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1975 : 10 et 14.

46. L'herbe *kuśa* ou *darbha* est une herbe à longues feuilles pointues et piquantes utilisée, dans les cérémonies védiques, pour joncher le sol. Les légendes purāṇiques attribuent différentes origines à cette herbe pure par excellence. Voir DANGE, *Encyclopædia of Puranic Beliefs and Practices*, Delhi, Navrang, 1987, vol. 2 : 737-742 ; Shakti M. GUPTA, *Plant Myths and Traditions in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1991 : 30-34.

47. Quand apparaît le dieu lumineux Sanat Kumāra venu du ciel, par le nord, dans un char de feu, c'est également d'une voix douce qu'il parle (238*, après 12, 10). Dans les deux cas, le texte dit : *vācā madhurayā*.

48. Bharata : un roi de la dynastie lunaire, roi éponyme de l'Inde traditionnellement appelée « pays des Bhārata ». Bhārata : descendant ou peuple descendant de Bharata. Dans le PK, Bharata ou Bhārata désignent Bhīṣma (le plus souvent) ou Yudhiṣṭhira.

49. Pour consentir à donner sa fille en mariage à Śaṃtanu, le père de Satyavati avait exigé que le fils qui naîtrait d'elle soit sacré roi. Désireux de satisfaire son père brûlant d'amour, Bhīṣma avait renoncé à la royauté et à la descendance. Il est privé de fils ! — L'absence d'un descendant mâle est désastreuse dans ce système rituel où il importe avant tout de mourir sans dette (*anṛta*), c'est-à-dire débarrassé des trois dettes congénitales, envers les dieux, envers les Pitṛ et envers les hommes. Il y a ici un retour aux injonctions du *dharma* : le fils aîné est engendré pour libérer le père de sa dette (*ṛṇa*) envers les Pitṛ et il est le premier habilité à offrir à son père les *śrāddha* qui le feront accéder au statut des Pitṛ. Śaṃtanu confirme à Bhīṣma qu'il est son véritable héritier (*tvayā dāyādavānasmī*). (Voir chap. II, B, 3)

50. *Satputra*, « le bon fils », celui qui s'acquitte de sa dette envers les Pitṛ et qui ainsi libère son père. Cf. Manu 9, 138 et HV 66, 20 et 69, 24 cités au chap. II, B, 3.

235* De même qu'un [*kṣatriya*] qui protège le *dharma* ⁵¹ obtient comme fruit la quatrième partie [des mérites obtenus], de même le stupide qui ne le préserve pas récolte comme fruit la quatrième partie du mal [dont il est responsable].

22. Ô toi qui es fidèle à tes vœux, j'ai utilisé ton désir de savoir ⁵² pour raffermir le monde dans les pratiques du *dharma* ⁵³, homme irréprochable.
23. Dans la pratique du *dharma*, les sujets suivent toujours l'exemple ⁵⁴ du roi ⁵⁵.

51. *Dharmasya rakṣitā*. Le *kṣatriya* doit protéger et défendre le *dharma* ; c'est ainsi que le roi maintient la société brahmanique. Cf. Manu 7, 35-36. L'harmonie ne règne que si chacun règle sa conduite sur son *svadharmā*, sur l'ensemble des observances rattachées à sa catégorie sociale et à la place qui est la sienne. La fonction du roi est de s'assurer que le *dharma* d'ensemble soit préservé, ce qui implique qu'il a le devoir de châtier quiconque s'éloigne de son *dharma* propre (*svadharmā*). On retrouve l'idée exprimée par ce passage étoilé dans le *Pañcatantra* de Viṣṇuśarman, livre I, 15, 348 :

*prajānāṃ dharmāṣḍbhāgo rājño bhavati rakṣituh /
adharmādapi ṣḍbhāgo jāyate yo na rakṣati //*

« Un roi qui protège ses sujets a pour lui la sixième partie de leur vertu ; mais il y a un sixième de leur iniquité pour celui qui ne les protège pas. » (Trad. Édouard Lancereau, *Pañcatantra*, Gallimard / Unesco, « Connaissance de l'Orient », 1965 [1871] : 138). Cf. formulation presque identique dans Manu 8, 304 :

*sarvato dharmāṣḍbhāgo rājño bhavati rakṣataḥ /
adharmādapi ṣḍbhāgo bhavatyasya hyarakṣataḥ //*

52. L'objet de ce désir de savoir (*tava jijñāsā*) ne vise pas les spéculations upaniṣadiques de l'*ātman-brahman*, mais bien les pratiques du rituel védique. Cf. 12, 24.

53. Litt. : pour assurer la persistance (*vyavasthāna*) du monde dans les pratiques du *dharma* ; ce qui, en l'occurrence, signifie : confirmer l'enseignement traditionnel concernant les *śrāddha* et même le parachever.

54. Les v. 23 et 24 exploitent la notion de « norme » : *pramāṇa*, mot dérivé de la racine *mā*, « mesurer », et qui signifie « ce qui sert à mesurer ». Le comportement du roi devient la norme dans la pratique du *dharma*. On trouve ici un écho de BhG 3, 21 (= MBh VI, 25, 21 *Bhiṣma-parvan*) :

*yadyadācarati śreṣṭhastattadevetaro janāḥ /
sa yatpramāṇaṃ kurute lokastadanuvartate //*

« Si l'élite se comporte de telle manière, les autres gens font de même ; l'exemple qu'elle donne est imité par le reste du monde. » (Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe). — Le roi soutient le *dharma*, il est *dharmabhṛt*- (voir l'index-glossaire) ; c'est à ce titre qu'il soutient le royaume, qu'il est *rāṣṭrabhṛt*-. BṛĀ Up. 1, 4, 11-15 enseigne que c'est le *Brahman* qui a produit la souveraineté (*kṣātra*), une forme plus excellente que lui (*tacchreyo rūpamatyaṣṛjata kṣātram*). Puis il a émis la classe des *vaiśya* et celle des *sūdra*. Mais comme lui-même (le *Brahman*) ne se manifestait toujours pas, il émit le *dharma* : *tacchreyo rūpamatyaṣṛjata dharmam / tadetatṣātrasya kṣātram yaddharmas / tasmāddharmātparaṃ nāsti*. « Alors, au-dessus de lui, il produisit une forme supérieure, le *Dharma* (la Loi) ; le *dharma* est la souveraineté de la souveraineté. C'est pourquoi il n'est rien de supérieur au *dharma*. » (Trad. Émile Senart)

55. *Pārthivaḥ*, le « seigneur de la terre », celui qui doit protéger la terre (*pṛthivi*) et le peuple. Voir à « roi », dans l'index-glossaire.

24. Ô excellent Bharata, les lois éternelles du Veda ⁵⁶ ont été ta norme et ma satisfaction est incomparable.
25. Comblé à cause de toi, je t'accorde avec joie une très grande faveur. Accepte ce qui est difficile à obtenir dans les trois mondes ⁵⁷.

56. *Tvayā vedadharmāśca śāśvatāḥ kṛtāḥ pramāṇam.* La tradition hindoue considère le Veda comme la source du *dharma*, comme la norme, c'est-à-dire l'ensemble des lois régissant en tous points la conduite de chaque hindou en tant que membre d'une des quatre catégories sociales (*varṇa*) et se trouvant dans l'un des quatre stades de vie (*āśrama*). On en trouve une confirmation dans BhG 16, 24 (= MBh VI, 38, 24) :

*tasmācchāstram pramāṇam te kāryākāryavyavasthitau /
jñātvā śāstravidhānoktam karma kartumihārhasi //*

« C'est pourquoi, en ce qui concerne ce qu'il faut faire et ne pas faire, les traités sont la mesure des choses. C'est en connaissant ce qu'énoncent les injonctions sacrées qu'il te faut agir ici-bas. » (Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe). De même Manu 2, 13 : *dharmam jijñāsamānānām pramāṇam paramam śrutih* : « pour ceux qui sont désireux de connaître le *dharma*, la norme suprême (l'autorité) est le Veda ».

L'hindou conçoit sa religion comme étant le *sanātana dharma*, la loi ou la norme éternelle qui maintient l'univers. Śaṁtanu confirme la tradition. Le Veda « est la vérité éternelle elle-même, l'autorité infaillible, le fil conducteur de la conduite, la source de toute connaissance. » (GONDA, *Les religions de l'Inde*, 1 : 27). L'orthodoxie hindoue reconnaît l'autorité du Veda, mais les systèmes de pensée (*darśana*) n'en font pas tous la même utilisation. Il y a même des divergences de vue quant à l'origine du Veda. Ainsi les Mimāṃsaka prétendent qu'il est éternel (*nitya*), incréé et qu'on ne peut lui attribuer aucun auteur, ni divin ni humain (il est *apauruṣeya*). Les Nyāya-Vaiśeṣika estiment, quant à eux, qu'il a une origine surhumaine puisqu'il est non éternel (*anitya*) ; il a donc un auteur (il est *pauruṣeya*) et cet auteur serait Dieu lui-même, source de la validité (*pramāṇa*) du Veda. Voir George CHEMAPARATHY, *L'autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas*, Centre d'Histoire des religions, Louvain-La-Neuve, 1983 : 11-13. — MALAMOUD (*Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittiriya-Āraṇyaka, livre II, p. 8, n. 3*) signale que « les principaux textes de la controverse qui oppose les tenants du Veda " incréé " à ceux du veda " produit " (*autpattika*), issu d'une intelligence personnelle (divine), sont réunis par Muir. » (*Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, collected, translated and illustrated by J. Muir, vol. 3 : The Vedas : opinions of their authors and of the later indian writers on their origin, inspiration and authority, 2^e éd. revue et augmentée, Londres, 1873 [réimpr. 1988] : 70-108.*)

57. Selon M. BIARDEAU (*L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 49-50), ce *sanātana dharma* qui régit l'univers, « ce n'est ni la morale, ni le bien, ni le droit, ni la justice, ni la loi. C'est l'ordre socio-cosmique, dont on peut dire qu'il est bon simplement dans la mesure où il est nécessaire au maintien de l'existence heureuse du tout constitué par les "trois-mondes" — *trailokya* (terre, ciel et espace intermédiaire, ou, plus tard, terre, ciel et régions infernales). Il est enseigné aux hommes dans la Révélation par le truchement des brāhmanes, en principe sans référence aucune à un Bien transcendant. Il est lui-même le bien simplement en ce qu'il assure la continuité du monde empirique. S'il n'est pas observé par un individu, celui-ci peut s'attendre aux pires calamités. Si c'est la société dans son ensemble qui néglige les prescriptions du *dharma*, le monde périra ; mais il en sera de même si c'est un *varṇa* qui n'accomplit pas ses fonctions propres ou prétend s'accaparer celles des autres. De quelque manière que le désordre s'installe dans les trois-mondes — *trailokya* —, c'est la vie de ce tout qui est en péril. L'impératif absolu ne passe donc ici ni par une volonté divine, ni par la conscience individuelle ; il s'impose de l'extérieur et globalement, sans déroboade possible. La contrainte est en fait maximale. »

26. Aussi longtemps que tu désireras vivre, la mort n'aura pas de prise sur toi. Quand tu y consentiras, la mort t'emportera ⁵⁸.
27. Je pourrais encore exaucer ton vœu le plus cher ⁵⁹. Quel est-il ? Excellent Bharata, dis-moi ce qui te préoccupe.

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

28. [Mon père] ayant ainsi parlé, je le saluai en joignant les mains et lui dis : « Puisque tu es bien disposé [à mon égard], c'est que j'ai fait ce que je devais faire ⁶⁰, homme vénérable.
29. Mais si j'ai encore droit à une faveur de ta part, très glorieux, je veux te poser une question ⁶¹ à laquelle tu dois répondre toi-même. ⁶² »
30. Cet homme respectueux du *dharma* ⁶³ me dit :

[Śaṁtanu :]

Bhīṣma, dis-moi ce que tu désires. Je trancherai ⁶⁴ ton doute, mon fils, à propos de ce que tu me demandes, ô Bhārata.

58. Ce verset fournit l'explication de la longévité de Bhīṣma, lui qu'on appelle le *pitāmaha*, l'Aïeul, ainsi que de sa façon spectaculaire d'y mettre fin (cf. v. 6 note). Le livre VI du MBh, le *Bhīṣma-parvan*, en fait le récit (voir chap. IV, B, 2). Le HV fait de cette faveur accordée à Bhīṣma (« faveur difficile à obtenir dans les trois mondes ») la conséquence directe de l'accomplissement du *śrāddha* pour son père.

59. *Varamuttamam* ; même formule qu'au v. 25. Satisfait du dévouement de Bhīṣma, Śaṁtanu est disposé à lui accorder la connaissance concernant les *śrāddha* et les Pitṛ, de la même façon que Sanatkumāra, satisfait du dévouement (*bhakti*) et de l'ascèse de Mārkaṇḍeya est aussi disposé à lui transmettre la connaissance (12, 17).

60. *Kṛtakṛtyo'ham*. Prédominance du contexte rituel, idée d'un rituel devant être accompli.

61. La question concerne encore les « autres Pitṛ » (*pitāro'nye*) et découle du v. 14 : « nous avons entendu dire que même les dieux au ciel sacrifient à leurs Pitṛ ». Bhīṣma formule sa question à son père (v. 32) et c'est la même que, plus tard, Yudhiṣṭhira lui adresse (v. 13). Il semble bien qu'il y ait ici un élément de nouveauté, un ajout ou une précision à la tradition. Et c'est justement l'artifice littéraire des emboîtements de récits qui permet de présenter cette nouveauté comme une chose bien ancienne, mais qui n'avait encore jamais réussi à parvenir aux oreilles de toutes les générations.

62. Bhīṣma désire une réponse directe, c'est-à-dire sans récit interposé. Śaṁtanu va acquiescer à sa demande, mais il répondra de façon concise (*saṁkṣepena*, v. 35) laissant à Mārkaṇḍeya le soin de lui expliquer tout cela « sans reste » (*aśeṣa*, v. 40).

63. *Dharmātmā*, « dont le Soi est dans le *dharma* ».

64. *Chettāsmi saṁśayam*. J'opte pour une traduction littérale, car l'expression française attendue, « dissiper le doute », affadit le caractère décisif de *chid-*, « trancher ». La même formule incisive revient à 12, 19 (*ciccheda saṁśayam*) ; 12, 28 (*saṁśayacchedanāya*) et 12, 32 (*chinnasaṁdehāḥ*). On retrouve la même expression dans BhG 4, 41 : *jñānasaṁchinnasaṁśayam*, « celui qui a tranché ses doutes par la connaissance ».

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

31. Alors pris de curiosité, mon cher, j'interrogeai cet être invisible ⁶⁵ qui se trouvait dans le monde de ceux qui ont bien accompli ⁶⁶ les rites.

[S'adressant à Śaṃtanu :]

32. « J'ai entendu dire que les Pitṛ étaient des dieux, des divinités même pour les dieux ⁶⁷. Est-ce alors ceux-là qui sont les Pitṛ ou bien les autres ? À qui devons-nous continuer ⁶⁸ à sacrifier ⁶⁹ ?
33. Et le *śrāddha* que nous offrons, ô père, comment donc peut-il satisfaire les Pitṛ se trouvant dans d'autres mondes ⁷⁰ ? Quel est donc le fruit du *śrāddha* ⁷¹ ?
34. Mon incertitude est grande à ce sujet et vive est ma curiosité. Toi qui es un connaisseur du *dharma* et que j'estime être omniscient, réponds-moi. »

65. *Tatrāntarhitam*, « qui était caché, hors de la vue ».

66. Le monde de ceux qui ont fait de bonnes actions (*sukṛtinām*), qui ont agi selon leur *dharma*. Dans le contexte védique où prime l'agir, cela signifie avoir bien accompli les rites prescrits. Cette notion de « l'action bien faite » (*sukṛta*) constitue l'assise des chap. 15-16 où elle est ramenée à la correcte exécution des rites envers les Pitṛ (*śrāddha*). Et c'est l'élément « ancien » qui se lit en filigrane jusqu'à la fin du PK. Cette notion persiste même en contexte de *bhakti*.

67. Repris par Janamejaya (v. 2).

68. Le mot *punar* « à nouveau » nous situe dans un monde où il faut constamment sacrifier, un monde qu'il faut sans cesse revivifier par des rites.

69. Reprise d'une partie du v. 13. Les questions mêmes que posait Yudhiṣṭhira à Bhīṣma reposant sur son lit de flèches (v. 13-15), Bhīṣma les avait autrefois adressées à son père Śaṃtanu dont la main lui était apparue au moment où il lui offrait un *śrāddha* (v. 32-34). Voir v. 2 note pour *pitāro'nye*.

70. Les Pitṛ qui se trouvent dans les autres mondes (*lokāntaragātān*). Redouble le v. 16 : Śaṃtanu qui se trouve dans un autre monde (*lokāntaragata*).

71. Quel est donc le fruit du *śrāddha* (*śrāddhaphala*) ? Voilà l'objet de la démonstration du PK. Les neuf chapitres étalent la preuve que les fruits du *śrāddha* sont la réponse bienveillante des Pitṛ aux offrandes qui leur sont faites et ils dressent un inventaire de toutes ces faveurs illimitées. L'élément nouveau sera de présenter un ultime fruit du *śrāddha* : l'accomplissement et la libération par le yoga. Tout cela se trouve condensé dans les v. 37-38.

Śaṃtanu [s'adressant à Bhīṣma] dit :

35. Je vais répondre de façon concise ⁷² à ce que tu me demandes, Bhārata, concernant la raison d'être des Pitṛ, le fruit de ce qui est donné à l'occasion du *śrāddha* et la façon dont les Pitṛ sont apparus. Homme irréprochable, écoute tout cela avec une grande attention.
36. Issus de [Brahmā], le dieu des origines ⁷³, les Pitṛ sont au ciel des divinités ⁷⁴, mon fils. Les êtres ⁷⁵ : *deva*, hommes, *dānava*, *yakṣa*, *rakṣas*, *gandharva*, de même que les *kiṃnara* et les grands serpents leur font des offrandes.
37. Comblés ⁷⁶ par les *śrāddha*, ils vivifient en retour ⁷⁷ l'univers, y compris les *deva* et les *gandharva* : tel est l'enseignement de Brahṃā ⁷⁸.

72. La réponse de Śaṃtanu est un épitomé qui prépare la réponse élaborée de Sanatkumāra (chap. 12-14) et en fournit la substance. C'est Sanatkumāra qui va « trancher les doutes ». Il est à remarquer que 11, 30 et 35 sont parallèles à 12, 19.

73. Ādideva : dieu de l'origine ; l'une des épithètes védiques du dieu Brahṃā. Issus du dieu de l'origine, les Pitṛ sont honorés non seulement par les hommes, mais par les différents êtres. D'abord par les habitants du ciel, les dieux (*deva*), êtres d'essence lumineuse. Les mots ciel (*dyu-*) et dieu (*deva*) proviennent tous deux de la racine *div-*, « briller ». Les Pitṛ sont également honorés par les êtres intermédiaires : les *dānava*, géants ennemis des *deva* ; les *yakṣa*, génies de l'entourage de Kubera, dieu des richesses ; les *rakṣas* (ou *rākṣasa*), esprits malins dont il faut se protéger parce qu'ils troublent le sacrifice (qui doit être célébré avec exactitude) et qui sont souvent associés aux *yakṣa* ; les *gandharva*, génies aériens musiciens et chanteurs associés aux nymphes *apsaras* ; les *kiṃnara*, « qui ont quelque chose de l'homme » ou « semblants d'homme », êtres à tête de cheval et à corps d'homme et qui sont des musiciens ; et par les *uraga*, les grands serpents mythiques.

74. Cf. v. 2. Selon C. MALAMOUD (« Cuire le monde », dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, éd. La Découverte, 1989 : 48 n. 30). « Les dieux proprement dits sont les *deva*. Dans les sacrifices aux Mânes, aux hommes, aux "êtres", et dans tous les sacrifices métaphoriques, les destinataires de l'oblation sont désignés comme *devatā*, "divinité", catégorie qui englobe les dieux, mais les déborde largement. En somme, le terme *devatā* se réfère à une fonction : telle personne, divine ou non de par sa nature, est la *devatā* d'un sacrifice. » Cf. app. 4, 147.

75. *Lokāḥ* : les êtres ou les mondes.

76. Le verbe *ā-pyai-* : accroître, combler, satisfaire (causatif : vivifier). En contexte rituel prévaut l'idée de remplir, gonfler ; le rite de l'*āpyāyana* consiste « à faire gonfler les tiges de *soma*, soit en disant une formule accompagnée d'un attouchement [...], soit en aspergeant le *soma* d'eau chaude » (RENOU, *Vocabulaire du rituel védique* : 28).

77. Quand ils sont comblés par la célébration de *śrāddha*, les Pitṛ vivifient en retour les mondes, les êtres et les humains. Comme une balle qui rebondit, le fruit suit l'offrande. Cf. 12, 36-37.

78. Divinité qui est la personnification du *Brahman* neutre (Brahṃā est la forme au nominatif singulier de *brahman* masculin).

38. Toi, *śrāddhin*, sacrifie avec vigilance à ces êtres propices ⁷⁹ par des *śrāddha*. Eux qui comblent tous les désirs ⁸⁰ t'accorderont le souverain bien ⁸¹.
39. Quand tu les auras honorés en mentionnant d'abord leur nom et leur lignée ⁸², ils nous vivifieront ⁸³ même si nous nous trouvons au ciel, descendant de Bharata.
40. Mārkaṇḍeya va t'expliquer tout cela en entier ⁸⁴. Ce descendant de Bhṛgu ⁸⁵ est dévoué aux Pitṛ et il a la connaissance du Soi ⁸⁶.
41. Il me fait aujourd'hui la faveur d'assister au *śrāddha*. Interroge cet homme propice.

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

Ayant ainsi parlé, il disparut ⁸⁷.

79. *Mahābhāgān*, « qui ont une grande part » (de la racine *bhaj-*, partager), propices, qui portent bonheur ; épithète attribuée aux personnages dont on attend des faveurs, des choses heureuses (ex. v. 41).

80. Reprise avec amplification de ce que disait Bhīṣma au v. 9. Bhīṣma est présenté comme le modèle du *śrāddhin*.

81. Śaṁtanu répond de façon précise à la question de Bhīṣma (v. 33), celle-là même que, bien des générations plus tard, Janamejaya adresse à Vaiśampāyana (au début de ce chap.). Dans les deux cas, l'auteur du texte fait valoir la même expression, à la fois, dans la demande de Janamejaya (v. 4) et dans la réponse de Śaṁtanu (v. 38) ; par deux fois, en effet, il utilise *śreyas*, « ce qui est salubre », « ce qu'il y a de meilleur », c'est-à-dire l'émancipation finale. Ce premier chapitre du PK constitue une apologie des *śrāddha*, mais il déplace l'accent, dès le début, de la connaissance des rituels vers la connaissance des Pitṛ, les destinataires des rites.

82. Cf. 12, 39. Le *gotra* est la lignée familiale ou le groupe de parenté exogamique issu d'un même ancêtre mythique ou historique. Dans la tradition hindoue, il importe de se situer dans sa filiation, et les textes, — purāṇiques en particulier, — se plaisent à établir de longues généalogies.

83. *Asmānāpyāyayīṣyanti* : forme causative de *ā-pyai-* (cf. v. 37). Le ciel étant transitoire (cf. v. 11), ceux qui y séjournent sont également revigorés par les Pitṛ qui ont été comblés (i. e. nourris, rassasiés) par les *śrāddha*.

84. *Aśeṣa*, « sans reste ». Śaṁtanu n'a fourni qu'une réponse concise (*saṁkṣepena*, v. 35) à Bhīṣma.

85. *Bhārgava*, descendant du *maharṣi* Bhṛgu. Épithète toujours employée, dans le PK, pour désigner Mārkaṇḍeya.

86. *Viditātma* « qui a la connaissance de l'*ātman*, du Soi ». On retrouve ce composé dans BhG 5, 26.

87. Après avoir parlé, Śaṁtanu disparaît, comme ce sera le cas pour Sanatkumāra (14, 11). Ici prend fin le préambule.

Harivaṃśa 12

Dieux et Pitṛ sont des Pitṛ les uns pour les autres

Bhīṣma [s'adressant à Yudhiṣṭhira] dit :

1. Après ces propos de mon père, je posai avec beaucoup d'attention à Mārkaṇḍeya la question que j'avais auparavant adressée à mon père ¹.
2. Mārkaṇḍeya, le grand ascète respectueux du *dharma*, me dit :

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

Ô Bhīṣma irréprochable, je vais te parler conformément à la vérité. Écoute d'une manière attentive.

3. Grâce à la bienveillance ² de mon père, j'ai moi-même obtenu une longue vie, ô seigneur ; et à cause de mon empressement ³ envers les Pitṛ, j'ai acquis, dans le monde d'autrefois, une très haute renommée ⁴.

1. Cf. 11, 31-34.

2. *Prasāda* : grâce, faveur, complaisance ; cette notion de complaisance d'une divinité ou des Pitṛ revient constamment.

3. *Pitṛbhakti*. Dérivé de la racine *bhaj-* « partager », le mot *bhakti* traduit un sentiment de fidélité et d'abandon, un dévouement envers le dieu personnel (ou les Pitṛ). « La grande épopée, qui nous présente également la *bhakti* plus comme une émotion de l'âme et une expérience religieuse profonde à caractère moral que comme une conviction intellectuelle reposant sur une connaissance acquise par la foi, connaît aussi le complément de cette *bhakti* : le bon vouloir serein, sans passion, fait de faveur et d'amitié, le *prasāda*. » (GONDA, *Les religions de l'Inde*, I : 293.)

4. Dans le MBh, Mārkaṇḍeya est un *brahmarṣi* qui a vécu des milliers d'années, mais qui paraît n'être âgé que de vingt-cinq ans (section *Mārkaṇḍeya-samāsyā-parvan* du livre III, *Vana-parvan*). Rapprochement avec la longévité de Bhīṣma (11, 26).

4. Au terme d'un *yuga*, je gravis le mont Meru ⁵ et, pendant plusieurs milliers d'années, je pratiquai une ascèse ⁶ d'une grande austérité.
5. Un jour, j'aperçus, venant du côté septentrional ⁷ de la montagne, un majestueux char aérien ⁸ qui avait embrasé le ciel de son éclat ⁹.
6. Dans ce char, je distinguai une couche pareille à un soleil flamboyant sur laquelle reposait un être de la taille d'un pouce ¹⁰ au rayonnement aussi resplendissant ¹¹ que du feu déposé dans du feu ¹².
7. Après l'avoir salué et m'être incliné la tête, je rendis hommage au seigneur qui se tenait dans le char en lui présentant l'eau de l'hospitalité et l'eau pour laver les pieds ¹³.

5. Montagne mythique de l'Himālaya, pilier cosmique autour duquel tournent les constellations, centre du monde et montagne sainte par excellence.

6. *Tapas*, de la racine *tap-*, « brûler », « chauffer ». Pratique de moyens austères (ex. : se tenir debout sur un pied, les bras levés, pendant mille ans), marqués par la concentration de l'esprit et la domination des énergies vitales afin de développer une chaleur intense, un échauffement créateur. Grande force produite par l'ascète et en lui, le *tapas* confère des pouvoirs extraordinaires et permet d'atteindre les buts poursuivis par les rites.

7. Selon la doctrine upanişadique des deux voies associées à la transmigraton, la voie du nord mène au monde des dieux et celle du sud, au monde des Pitṛ. C'est sans doute pour cette raison que le dieu Sanatkumāra arrive par le nord. Rappelons que Bhişma a attendu, sur son lit de flèches, que le soleil soit dans sa course boréale pour rendre le souffle (voir chap. IV, B, 2).

8. Il est souvent question, dans les textes indiens, de ces chars célestes (*vimāna*) qui transportent les divinités à travers les espaces.

9. *Tejas*, l'ardeur ignée et rayonnante. Se retrouve au v. 6.

10. *Aṅguṣṭhamātram puruṣam*, la même expression qui est utilisée pour désigner le corps de la taille d'un pouce pour le *preta* et dont la reconstruction progressive est assurée par les offrandes de *pinḍa* (voir chap. II, B, 5).

11. *Diptatejasam* ; comme les Pitṛ *diptatejasām* (app. 4, 125).

12. Le dieu Agni (le feu) est brillant comme un soleil. Le RV lui reconnaît maints attributs et, en particulier, celui d'être le dieu messager qui porte les offrandes aux dieux et qui assure l'efficacité du rite (voir chap. II, B, 2). Sanatkumāra resplendit comme le soleil ou comme le feu (cf. 13, 1). Il faut mettre en parallèle cette description du char aérien et de Sanatkumāra et celle des trois chars qui amènent les Pitṛ d'Acchodā (13, 28-29) ; dans les deux cas, le texte souligne la ressemblance avec « du feu déposé dans du feu » : *agnāvagnimivāhitam* (12, 6) et *agninagniṣvivāhitān* (13, 29).

13. L'accueil solennel d'un hôte, c'est l'*argha*. Les rites d'hospitalité consistent essentiellement en offrande d'eaux d'ablution pour rafraîchir l'hôte : *arghya*, l'eau lustrale ou eau de l'accueil et *pādyā*, l'eau pour laver les pieds. Pour une brève description, voir SEN, *A Dictionary of the Vedic Rituals based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*, 1978 : 131.

8. Et je demandai à cet être inaccessible : « Comment pourrais-je te reconnaître, ô seigneur ? Je crois que tu es en fait une divinité pour les dieux. ¹⁴ »

9. Cet être respectueux du *dharma* me dit, quelque peu hautain ¹⁵ :

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

Homme irréprochable, tu n'as pas bien accompli l'ascèse puisque tu ne me reconnais pas ¹⁶.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

10. À l'instant même, il prit une autre taille très grande ¹⁷. Je n'avais jamais vu nulle part un homme d'une telle apparence.

238* Cet être à la brillance de la lumière ¹⁸ me dit encore d'une voix douce ¹⁹ : « Ce qui peut satisfaire ta curiosité, cela je te le donne, ô homme pieux. »

14. Cf. 13, 1, *devadeva*.

15. *Smayamāna iva* : avec un sourire ou en montrant de l'orgueil. N. (ad I, 17, 10) commente par *garvita iva*, « en quelque sorte hautain ».

16. Cette idée de l'ascèse qui demeure infructueuse parce qu'elle n'est pas suffisamment bien faite réapparaît dans l'histoire de Brahmadaṭṭa (16, 36-37). C'est toujours l'action bien faite (*sukṛta*) qui porte fruit.

17. Ma traduction de *pramāṇam sa bibhradanyadanuttamam* s'inspire de N. (ad I, 17, 11) qui commente par *mahāpuruṣalakṣaṇo'bhūd* : « il prit les traits d'un grand homme », établissant une vive opposition avec *aṅguṣṭhamātram*, l'être de la taille d'un pouce (v. 6). La pratique du yoga confère certains pouvoirs extraordinaires, les *siddhi* (voir 13, 10 note) comme celui de se faire infiniment petit ou très grand. Le parfait *yogin* recourt peu souvent à ces pouvoirs, préférant se consacrer à la méditation. La mention de ce pouvoir (se faire infiniment petit ou très grand) prend tout son poids si on la considère en relation avec le v. 13, 10 qui résume le yoga.

18. *Tejasvī*, « fait de *tejas* (ardeur rayonnante, cf. v. 5) », « qui a la brillance de la lumière ».

19. Le dieu à la brillance de la lumière qui est venu du ciel parle d'une voix douce, suave (*vācā madhurayā*) ; c'est également d'une voix douce (*vācā madhurayā*, 11, 20) que Śaṃtanu, un Pitṛ invisible d'un autre monde (11, 16.31), s'adresse à son fils Bhīṣma.

Sanatkumāra [s'adressant à Mārkaṇḍeya] dit :

11. Sache, ô seigneur, que je suis le fils psychique ²⁰ premier-né de Brahmā, engendré par le pouvoir de l'ascèse et possédant les attributs de Nārāyaṇa ²¹.
12. Je suis celui qui fut jadis célébré dans les Veda ²² comme Sanatkumāra. Descendant de Bhṛgu, puisses-tu être heureux ! As-tu un désir que je puisse combler ?
13. Les autres fils de Brahmā ²³, ce sont mes sept frères cadets ²⁴ inaccessibles ²⁵ dont les dynasties ont été établies [précédemment] ²⁶.

20. *Putraṃ mānasam* : fils « fait de *manas* » ; être mental, engendré par la pensée, engendrement associé au pouvoir de l'ascèse (*tapoviryātsamutpannam*). M. BIARDEAU utilise le néologisme « mānasique » (*Études de mythologie hindoue 1*, 1981 : 48, 74-75, 80, 156). Ce terme sera toujours traduit par « psychique » (voir 13, 13 note).

21. Nārāyaṇa est l'un des noms de Viṣṇu en tant qu'il est le *Brahman*, le Tout. Tout procède de lui et tout va se fondre en lui lors de la dissolution universelle (*pralaya*). Nārāyaṇa-refuge réapparaît à 19, 11-12. Sanatkumāra est *nārāyaṇaguṇātmakam* : comme Viṣṇu-Nārāyaṇa, il est bienheureux, compatissant, hospitalier.

22. Chānd. Up., VII, 26, 2, où il est identifié à Skanda.

23. Brahmā est dit *svayambhū*, « autogène ». Il a créé les mondes avec tout ce qui est mobile et immobile. Il a également émis des fils psychiques dont le nombre et les noms varient selon les sources. Voir M. BIARDEAU, *Études de mythologie hindoue 1* : 48-49, 87. — Dans quelques passages du HV, les fils psychiques de Brahmā sont confondus avec les sept *ṛṣi* d'origine, les Prajāpati procréateurs. Ex. : HV 3, 95-96 :

*vaivasvate tu mahati vāruṇe vītate kratau /
juhvānasya brahmaṇo vai prajāśarga ihocyate //
pūrvaṃ yatra tu brahmarṣinutpannānsapta mānasān /
putratve kalpayāmāsa svayameva pītāmahaḥ //*

« On dit que celui qui émit les créatures ici-bas fut ce Brahmā qui officiait lors du grand sacrifice offert par Varuṇa, pendant le [*manvantara*] Vaivasvata. [C'est] à cette époque que Brahmā lui-même considéra comme fils les sept *brahmarṣi* psychiques apparus auparavant. »

24. Sanatkumāra dit être l'aîné des huit fils psychiques de Brahmā. Il se présente donc comme le « supplément », celui qui s'ajoute à la liste des sept *ṛṣi* habituellement mentionnés.

25. *Durdharṣā*, comme pour Sanatkumāra, v. 8.

26. Je traduis ainsi *pratiṣṭhītāḥ* en me référant à HV 1, 29-31 :

*maricimatryaṅgirasau pulastyam pulahaṃ kratum /
vaśiṣṭhaṃ ca mahātejāḥ so' sṛjatsapta mānasān //
sapta brahmāṇa ityete purāṇe niścayaṃ gatāḥ /
nārāyaṇātmakānāṃ vai saptānāṃ brahmanmanām //
tato' sṛjatpunarbrahmā rudraṃ roṣātmasambhavam /
sanatkumāraṃ ca ṛṣiṃ pūrveṣāṃpī pūrvajam //*

« [Brahmā] à la grande énergie a émis sept fils psychiques : Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu et Vasiṣṭha. L'antique tradition assure qu'ils sont sept Brahmā. Outre ces sept fils issus de Brahmā et identiques à Nārāyaṇa, Brahmā a créé Rudra, issu de sa propre colère, ainsi que le *ṛṣi* Sanatkumāra, l'aîné de ceux qui viennent d'être énumérés. »

239* Marici, le bienheureux Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, Aṅgiras, Vasiṣṭha : ce sont les sept fils de Brahmā ²⁷.

14. Ce sont Kratu, Vasiṣṭha, Pulaha, Pulastya, Atri, de même qu'Aṅgiras ²⁸. Ils soutiennent les trois mondes et sont honorés par les *deva* et les *dānava*,

240* (après 14ab) ainsi que le sage Marici. Ils sont honorés par les *deva* et les *gandharva*.

15. Nous, aux prescriptions d'ascètes ²⁹, nous concentrant sur le Soi, nous avons suscité en nous le désir et nous nous sommes mis en devoir d'engendrer des fils ³⁰, ô grand *muni*.

16. Tel je suis né, tel je suis demeuré. Sache que je suis [comme un] jeune garçon. Voilà le sens de mon nom Sanatkumāra ³¹.

17. À cause de ta fidélité ³² envers moi et de ton désir de me voir ³³, tu as pratiqué l'ascèse. Je t'ai remarqué. As-tu un désir que je puisse satisfaire ³⁴?

27. Verset qui répète HV 7, 7 avec, comme seule différence, que l'ordre d'apparition de Pulastya et d'Aṅgiras est inversé.

28. Il y a ici une visible maladresse dans le texte établi par l'édition critique : le texte annonce sept fils (autres que Sanatkumāra), mais il n'en énumère que six. Le passage 240* corrige cet impair. Pour une discussion sur HV 12, 13-14 ainsi que sur les variantes 239* et 240*, voir John E. MITCHINER, *Traditions of the Seven Ṛṣis*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982 : 26-28 ; et pour une comparaison avec le *Śānti-parvan* du MBh, *Ibid.* : 109-111.

29. *Yatidharmāṇaḥ*, « qui accomplissons nos devoirs d'ascètes ».

30. *Prajādharmam*. On les retrouve (la plupart) comme progéniteurs dans les classes de Pitṛ (chap. 13) — « Les récits cosmogoniques commencent habituellement par la formule suivante : “ Prajāpati, l'année, à l'origine, était l'unique ». Ou “ il était à lui seul l'univers, le tout ». Il désira se multiplier et procréer ; il s'échauffa, puis il émit, *visṛj-*. [...] “ Kāma », le désir de créer et de se multiplier, apparaît comme la cause originaire de la création. [...] Le point de départ est un non-être fait d'objets ascétiques (*tapas*) ou de désirs d'engendrer ; dans ces efforts et ces désirs se découvrent les premières directions de l'espace et de la durée. » (Lilian SILBURN, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955 : 52.)

31. *Sanat-kumāra*, « éternel jeune homme ». Il jouit d'une éternelle jeunesse. Cf. v. 18-19.

32. *Madbhaktyā te*. Cf. v. 3, *bhakti*.

33. *Darśana* : la rencontre et la contemplation de la divinité, élément moteur du culte de *bhakti*.

34. Parallélisme de situation déjà signalé à 11, 27. Sanatkumāra reprend textuellement la formule qu'il utilisait au v. 12.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

18. Sur ces mots, exhorté par ce bienheureux ³⁵ qui se montrait satisfait, je répondis à cet être éternel ³⁶, ô descendant de Bharata.
19. J'interrogeai alors cet être éternel sur la création des Pitṛ et sur les fruits du *śrāddha* ³⁷, ô homme irréprochable. Et le seigneur des dieux trancha mon doute ³⁸, ô Bhīṣma.
20. Au cours d'une conversation qui dura plusieurs années ³⁹, cet homme gratifié ⁴⁰ me dit :

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

Ta demande me ravit, ṛṣi-brahmane. Écoute comme il se doit tout [ce que je vais te dire].

21. Descendant de Bhṛgu, Brahmā a créé les dieux se disant qu'ils lui offriraient des sacrifices. Mais eux qui recherchaient des fruits ⁴¹ l'abandonnèrent et sacrifièrent à eux-mêmes ⁴².

35. Le bienheureux, le *bhagavant*, « celui qui a une bonne part » (de la racine *bhaj-*, partager). L'appellation traduit le respect et souligne la bienveillance de la divinité « bienheureuse » envers ses fidèles, les *bhakta*, « les bien partagés ». L'épithète réapparaît à 13, 1-2.

36. Comme l'indique son nom (v. 16), Sanatkumāra est éternel (*sanātana*). Le v. 19 le répète. À 13, 2, on le dit inaltérable (*avyaya*) et immortel (*amara*).

37. Voilà les deux sujets d'interrogation du chap. 11 : l'origine des Pitṛ (*pitṛsarga*, 11, 1.4.5.35) et les fruits du *śrāddha* (*śrāddhaphala*, 11, 9.12.15.33.35.37-39). Il fallait d'abord traverser les strates du récit afin de parvenir au cœur du texte où se trouve le long enseignement de Sanatkumāra qui fera la lumière sur ces questions. Cet enseignement, qui est communiqué à Mārkaṇḍeya pendant dix-huit années (14, 12), fait l'objet des chap. 12-14. Rappelons que Śaṁtanu en a fourni un abrégé à son fils (11, 36-39) et que 12, 19 est parallèle à 11, 30 et 35.

38. Voir 11, 30 note.

39. Il y a deux traductions possibles de *bahuvārṣike* : « qui eut lieu il y a longtemps » (le temps) ou « qui dura plusieurs années » (la durée). La traduction retenue est influencée par 14, 12 où Mārkaṇḍeya affirme avoir écouté Sanatkumāra pendant dix-huit années (*aṣṭādaśānām varṣānām*) et n'avoir ressenti aucune lassitude pendant ces dix-huit années (*varṣānyaṣṭādaśa*).

40. *Pritātmā*, « dont l'*ātman* (le Soi) est satisfait ».

41 *Phalārthinaḥ*, « qui recherchent des fruits, des avantages ».

42. On retrouve le même thème dans ŚB XI, 1, 8, 1-3. « Les dieux et les démons, tous issus de Prajāpati, rivalisèrent. Les démons, à cause de leur orgueil, s'étant demandé à qui offrir l'oblation, l'offrirent dans leur propre bouche. À cause de cet orgueil, ils furent détruits. Aussi on ne doit pas être orgueilleux, l'orgueil étant la cause de la destruction. Quant aux dieux, ils offrirent l'oblation les uns aux autres. Alors Prajāpati se donna à eux et le sacrifice fut à eux ; car le sacrifice est la nourriture des dieux. Après s'être donné aux dieux (Prajāpati) créa une image de lui-même qui était le sacrifice. C'est pourquoi l'on dit que Prajāpati est le sacrifice, car il en fait sa propre image. » (Trad. par M. Biarreau, dans BIARDEAU et MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 20.) Ou encore ŚB V, 1, 1, 1-2 : « Les dieux et les Asuras ... étaient en rivalité. Alors les Asuras, par orgueil, se dirent : En qui pourrions-nous donc faire nos oblations ? Et ils allèrent faisant leurs oblations

22. Maudits ⁴³ par Brahmā, ils devinrent confus, privés de sens et de conscience. Ils ne comprenaient plus rien. Le monde sombra alors dans l'égarement.
23. Tous respectueusement inclinés, ils implorèrent l'Aïeul ⁴⁴ en faveur des mondes. Le puissant leur dit alors :

[Brahmā :]

24. Vous devez accomplir une expiation ⁴⁵, car vous avez commis une transgression. Interrogez vos fils et vous obtiendrez d'eux la connaissance ⁴⁶.

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

25. Disposés, dans leur état d'infortune, à exécuter les rites d'expiation, ils consultèrent leurs fils. Ceux-ci, au cœur pur ⁴⁷, leur firent cette déclaration :

[Les fils des dieux :]

26. Ô vous qui avez la connaissance du *dharmā*, les experts affirment toujours qu'en vérité les expiations surgissent des fautes commises en paroles, en pensées ou en actes. Ils sont en effet pourvus de l'œil [de la sagesse] ⁴⁸.

dans leur propre bouche. Et les dieux allèrent faisant leurs oblations chacun dans la bouche d'un autre. Et Prajāpati se donna à eux. » (Trad. par Lévi dans Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* : 55.) Et Lévi ajoute : « Les procédés des Asuras donnent l'exemple à éviter comme les procédés des dieux donnent l'exemple à suivre. » Et encore RV VI, 7, « les dieux ont fait une coupe avec leur bouche ». — Ici, les dieux ont un comportement d'*asura*, ils ne font pas ce qu'ils doivent faire. À cause de leur orgueil, ils agissent comme des *asura*.

43. Le texte introduit ici le thème de la transgression qui aura d'autres illustrations respectant le même schéma (voir chap. IV, A, 1). Ce mythe fait voir que même les dieux peuvent encourir une malédiction.

44. Brahmā est appelé *pitāmaha*, « l'Aïeul ». (Bhīṣma reçoit également cette appellation, voir 11, 26 note.)

45. Maudits par Brahmā, les dieux sont astreints à apprendre de leurs fils les rites d'expiation (voir chap. IV, A, 1). Il faut noter que les quatre versets 24-27 commencent tous par le mot *prāyaścitta*.

46. Il s'agit bien de la connaissance (*jñāna*) des rites, comme à 11, 22.

47. *Prayatātmānaḥ*, « dont l'*ātman* est contraint, réprimé (par le yoga) » ; *nigṛhitacittāḥ* (N. ad I, 17, 26).

48. Le *caḥśusmant*, celui « qui est pourvu de l'œil [de la sagesse] » (*prajñācaḥśus* ou *jñānacāḥśus*, voir BhG 13, 34 ; 15, 10). À rapprocher de *yogacāḥśus*, « l'œil du yoga » (app. 4, 126.138) et de *divyacāḥśus* « l'œil divin » (13, 72.74 ; 15, 1).

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

27. Quand les habitants du ciel eurent appris la teneur et le but de l'expiation et qu'ils eurent obtenu la connaissance ⁴⁹, leurs fils leur dirent : « Allez, fils ! ⁵⁰ »
28. Sur ces propos de leurs fils, les dieux, qui avaient été victimes de l'imprécation, se rendirent chez l'Aïeul ⁵¹ dans le but de trancher leur doute ⁵².
29. Le dieu leur dit alors :

[Brahmā :]

Vous qui professez le *Brahman* ⁵³, faites exactement ce que vos fils vous ont dit ⁵⁴.

30. Ô dieux, vous serez considérés comme ayant façonné leurs corps ; mais eux qui vous ont communiqué la connaissance ⁵⁵ seront sans aucun doute des pères (Pitṛ) pour vous ⁵⁶.
31. Sachez que vous et eux, dieux et Pitṛ, êtes des Pitṛ les uns pour les autres ⁵⁷. Apprenez cela, habitants du ciel.

49. Parallèle entre *labdhasaṃjñāḥ* (v. 27) et *jñānamavāpsyatha* (v. 24) tandis que *naṣṭasaṃjñāḥ* (v. 22) signifie plutôt qu'ils ont été privés de conscience (de façon momentanée).

50. *Gamyātāṃ putrakāḥ*.

51. Le commentaire de N. (ad I, 17, 29) laisse entendre que le fait de se rendre chez Brahmā est lié à la parole des fils « *gamyātāṃ putrakāḥ* », « Allez, fils ! » du verset précédent : *putrakā iti vadadbhiḥ putraiḥ parābhūtāḥ*, « humiliés par leurs fils qui les avaient appelés " fils " ». C'est l'explication du sens de cette parole qu'ils veulent obtenir de Brahmā.

52. *Samśayacchedanāya*, « pour trancher leur doute » (cf. 11, 30). N. commente par *kathamasmātputrāḥ santo'smān putrā iti sambodhayantīti*, « étant issus de nous, comment peuvent-ils nous interpeller en disant " fils " ? »

53. *Brahmavādīnaḥ*. Cette parole de Brahmā, l'Aïeul, semble laisser croire qu'ils ont la connaissance du *Brahman* (l'Absolu), mais qu'ils n'ont pas le yoga ; ce que pourrait confirmer 13, 9.

54. N. (ad I, 17, 30) cite (sans le signaler) *Atharva-Veda* II, 1, 2 : *yastāni vijānātsa pituḥ pitā sat*, « celui qui pourra connaître ces choses sera le père du père ». (« Celui qui les connaît sera le père du Père », selon la traduction de Louis Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, traduits du sanskrit et annotés, coll. « Connaissance de l'Orient », Gallimard / Unesco, 1956 : 141.)

55. Selon v. 24.

56. 1° Les dieux sont pères de leurs fils. 2° Lorsqu'il célèbre les *śrāddha* pour son père, le fils le fait naître à la condition de Père : il devient le père de son père. 3° Mais encore, en guidant leurs pères sur le chemin de la connaissance, en leur révélant la teneur et le but de l'expiation (*prāyaścitta*), les fils des dieux ont agi comme un *guru* qui enseigne la connaissance, laquelle permet de sortir des ténèbres de l'ignorance (v. 26). Ils ont ainsi « engendré » leurs pères (les dieux), les ont fait naître à la connaissance (v. 27).

57. Traduit d'après le v. 41. C'est un véritable éclatement de la notion de Pitṛ.

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

32. Les habitants du ciel retournèrent alors auprès de leurs fils et leur dirent :

[Les dieux :]

Brahmā a tranché nos doutes. Nous sommes mutuellement satisfaits.

33. Vous êtes en vérité des pères (Pitṛ) pour nous, car c'est par vous que nous avons été instruits. Connaisseurs du *dharmā*, que pouvez-vous désirer ? Quelle faveur pourrions-nous vous accorder ? Nous agissons conformément à votre souhait ⁵⁸.
34. Parce que vous vous êtes adressés à nous en nous appelant « fils ⁵⁹ », il n'y a pas de doute que vous serez nos pères (Pitṛ).
35. Celui qui accomplit des rites sans avoir d'abord célébré les Pitṛ par des *śrāddha* ⁶⁰, celui-là voit le fruit [qu'il aurait dû en retirer] passer aux *rākṣasa*, aux *dānava* et aux *nāga* ⁶¹.
36. Comblés ⁶² par les *śrāddha*, les Pitṛ assurent constamment l'accroissement ⁶³ de l'inaltérable *soma* qui se gonfle grâce à vous.

58. Parallélisme de construction. 1° Brahmā dit aux dieux : « Vous professez le *Brahman*. Faites exactement ce que vos fils vous ont dit. » (*tasmādyaduktā yūyaṃ taistattathā na tadanyathā*, v. 29) ; 2° Les dieux disent à leurs fils : « Vous êtes des connaisseurs du *dharmā*. Nous agissons conformément à votre souhait » (*yaduktam caiva yuṣmābhistatthā na tadanyathā*, v. 33).

59. Allusion explicite au v. 27 où les fils ont dit à leurs pères : « *gamyatām putrakāḥ* ».

60. Avant d'accomplir tout autre rite, il faut d'abord honorer les Pitṛ par des *śrāddha*. Les Pitṛ et les sacrifices aux Pitṛ (*śrāddha*) ont la préséance sur les dieux et les sacrifices aux dieux. Cf. 13, 69.

61. *Nāga* : classe d'êtres mi-humains mi-reptiles qui habitent, dans les régions souterraines, de splendides palais où ils accumulent des trésors.

62. Les versets 11, 37 ; 12, 36 ; 12, 37 ont le même début. — Les cosmogonies indiennes fourmillent de réalités qui agissent les unes sur les autres ; elle peignent un monde de circulation ininterrompue d'éléments, de transformations incessantes des mêmes énergies, un monde où la nourriture occupe beaucoup de place. La reconstitution d'un corps au *preta* (du défunt) par les boulettes de nourriture (*piṇḍa*) offertes au cours du *śrāddha* participe de ce cycle. Le thème de la nourriture et du cycle de la nourriture est particulièrement exploité dans les *upaniṣad*. Ex. : *Taittirīya-Up.* II, 2 : « De la nourriture naissent les créatures. Celles qui se trouvent sur la terre, elles ne vivent que par la nourriture. Et à la fin, elles y retournent. Car la nourriture est le premier des êtres. [...] Les créatures naissent de la nourriture. Les êtres croissent par la nourriture. Elle est mangée et elle mange les créatures. » (Trad. Em. Lesimple, éd. Adrien-Maisonneuve.) Le commentaire de N. (ad I, 17, 37) nous reporte à Chānd. Up. V, 19, 1 : *tadyadbhaktam prathamamāgacchettaddhomīyam*, « le premier aliment peut donc servir d'oblation ». La nourriture apaise les *preta* en les rassasiant, elle les comble (*ā-pyai-*), les fait croître en ce sens qu'elle leur assure la reconstitution d'un corps de la taille d'un pouce (*aṅguṣṭhamātra*) qui leur permettra d'accéder à l'état de *pitṛ*.

63. Bien nourris, les Pitṛ contribuent en retour à l'accroissement, au gonflement des tiges de *soma* (*āpyāyana*) (cf. 11, 37 note), ce *soma* qui est à la fois plante, ambrosie et divinité (*Soma*). Tout ce cycle est

37. Accru par les *śrāddha* ⁶⁴, l'astre lunaire (Soma) ⁶⁵ fera prospérer le monde avec ses océans, ses montagnes et ses forêts, y compris les êtres mobiles et immobiles.
38. Les Pitṛ accorderont toujours opulence et descendance aux humains qui, désireux d'opulence, leur offriront des *śrāddha* ⁶⁶.
39. Continuellement honorés par l'offrande ⁶⁷ de *śrāddha*, les Pitṛ (les Pères) et les Pitāmaha (les Grands-pères) feront en tout temps prospérer les vivants qui, à l'occasion du *śrāddha*, leur offriront trois *piṇḍa* en mentionnant leur nom et leur lignée ⁶⁸.

[Les fils :]

40. Ô habitants du ciel, que cette parole soit aujourd'hui vérité ⁶⁹ ! Nous sommes tous des pères et des fils les uns pour les autres ⁷⁰.

Sanatkumāra [s'adressant à Mārkaṇḍeya] dit :

41. Les Pitṛ sont des dieux de même que les dieux sont des Pitṛ. Dieux et Pitṛ sont en effet des Pitṛ les uns pour les autres ⁷¹.

mis en branle et maintenu par la nourriture offerte par les humains. Cf. 13, 11. — La question de Mārkaṇḍeya à 13, 3 amène Sanatkumāra à faire un exposé didactique sur cette question.

64. Les v. 36-37 ont le même début : *śrāddhairāpyāyita-*.

65. Dérivé de la racine *su-*, « pressurer », le mot *soma* désigne à la fois la plante et la liqueur d'ambroisie qu'on en retire après le pressurage qui donne lieu à un rituel complexe. Cela en fait une divinité (Soma). Et dans les textes post-védiques, Soma devient le nom courant de la lune croissante, réservoir d'ambroisie, la liqueur d'immortalité qu'elle distille dans ses rayons. Selon Louis RENOUE, X, 85 est « le seul hymne de RV attestant clairement l'assimilation de *Soma* et de la lune » (*Hymnes spéculatifs du Véda* : 244). Cette assimilation apparaît au v. 5 ainsi traduit par Renou : « Quand ils commencent à te boire, ô divinité, alors tu te gonfles à nouveau. Vāyu est le gardien de Soma ; la lune est la norme des années. » Et le v. 19 : « Elle naît toujours nouvelle, signal des jours, elle va en tête des aurores. En arrivant, elle distribue aux dieux leur part. La lune étend au loin sa longue durée de vie. » — La lune devient le roi Soma, nourriture des dieux. Ils s'en nourrissent ou la boivent (Chānd. Up. V, 10, 4 ; ŚB I, 6, 4, 15). Quand elle a été bue par les dieux, la lune décroît et est à nouveau remplie par le soleil. Selon la *Kauṣītaki-Up.* I, 1, 2, tous ceux qui quittent ce monde arrivent d'abord à la lune ; de là il y a bifurcation entre « la voie des Pitṛ (*pitṛyāna*) et la voie des dieux (*devayāna*) (voir chap. IV, B, 2). (Il vaudrait mieux parler d'astre lunaire, car le mot *candra* ou *candramas* est masculin en sanskrit.)

66. Écho de 11, 10. Cf. 13, 68.

67. *Dānena*, « par le don ».

68. Ce verset répète 11, 39 en l'amplifiant, quant à la mention du nom et du *gotra* (lignée). Il reprend 11, 12 quant à la mention de l'offrande des trois *piṇḍa* aux trois ancêtres immédiats.

69. Déclaration marquée d'une insistance redondante : v. 31, 40-41.

70. Versets 32 et 40 : *parasparam*.

71. Versets 31 et 41 : *anyonya-pitaro*. Ce v. 41 est repris de façon presque identique dans app. 3, 1-2.

Harivaṃśa 13

Les sept classes de Pitṛ

Mārkaṇḍeya [s'adressant à Bhīṣma à qui il rapporte sa rencontre avec Sanatkumāra] dit :

- 1-2. Après ce récit du bienheureux et resplendissant ¹ Sanatkumāra, — un dieu pour les dieux ², — j'exprimai à nouveau mon incertitude ³ à ce dieu inaltérable, ce bienheureux ⁴, le meilleur parmi les immortels ⁵, ô tourmenteur d'ennemis. Fils de Gaṅgā ⁶, apprends tout cela de moi à partir du début.
3. « Combien y a-t-il de classes de Pitṛ ? En quel monde se trouvent-elles ? Existe-t-il des dieux éminents qui assurent l'accroissement du *soma* ⁷ pour les dieux ? »

1. Insistance sur le fait que Sanatkumāra resplendit comme le soleil ou comme le feu (*bhāsvant*). Il est apparu sur une couche pareille à un soleil flamboyant (*paryāṅkaṃ jvalanādityasaṃnibham*) et son rayonnement était aussi resplendissant (*diptatejasam*) que du feu déposé dans du feu (*agnāvagnimivāhitam*) (12, 6).

2. Cf. 12, 8.

3. La première fois : 12, 18-20.

4. Insistance sur le fait que Sanatkumāra est *bhagavant*. Cf. 12, 18.

5. Insistance également sur le fait qu'il jouit de l'immortalité : inaltérable (*avyaya*) et immortel (*amara*). À 12, 18-19, on le disait éternel (*sanātana*).

6. *Gāṅgeya*, « fils de Gāṅgā », c'est-à-dire Bhīṣma, fils de la rivière Gāṅgā ; cette épithète « est destinée, semble-t-il, à mettre l'accent sur son rôle de libérateur pour la dynastie des Kuru et le monde » (M. BIARDEAU, « Études de mythologie IV : *Bhakti et avatāra* » : 220).

7. *Somavardhanāḥ*, « qui font croître le *soma* » (traduction selon 12, 36 : *pitarāḥ somaṃ vardhayiṣyanti*). « Toute vie qui s'éteint sur terre remonte au ciel, comme fait l'humidité terrestre. La vie des défunts est portée par le feu des funérailles, la fumée du feu devient nuage. La sève de vie monte et remplit la coupe de la lune. Quand elle est pleine, les dieux y boivent l' " immortalité " (cf. p. ex. ŚB 2, 4, 4, 15) et, lors de la nouvelle lune, les morts boivent le reste (cf. ŚB 2, 4, 2, 2 ; 7). Quant à ce qui, de cette " immortalité ", revient à l'homme qui vit sur terre, c'est la venue au monde de nouvelles générations grâce au *soma* qui tombe goutte à goutte. Soma est donc tout ce qui est humide, donne et maintient la vie et se manifeste par d'incessantes métamorphoses ; il est la Puissance, dispensatrice de vie, présente dans le cycle de la fécondation. C'est pour cela qu'il est roi : son royaume est l'univers entier, vu sous l'aspect du cycle croissance — mort — nouvelle croissance. Et c'est parce que le dieu du sacrifice du *soma* est la copie et le modèle exacts de l'univers et que les rites correspondent aux faits cosmiques, que le roi Soma, exprimé et offert, est identique à Soma, roi de

Sanatkumāra [s'adressant à Mārkaṇḍeya] dit :

4. Ô toi le meilleur parmi ceux qui murmurent ⁸ [des *mantra*], la tradition enseigne qu'il y a au ciel sept classes de Pitṛ. Quatre ont une forme corporelle ⁹, trois n'en ont pas ¹⁰.
5. Toi dont la richesse est l'ascèse, écoute ceci ¹¹ : je vais te décrire en détail leurs mondes, leur création, leur puissance ¹² et leur haut rang.
6. Les trois classes supérieures sont celles qui portent la forme du *dharma* ¹³. Prête attention : je vais énumérer leurs noms et leurs mondes.
- 7-8. Les mondes appelés Sanātana ¹⁴ (i. e. éternels) sont ceux où se trouvent les classes de Pitṛ resplendissants ¹⁵ et sans forme. Excellent deux-fois-né, ce sont des fils de Prajāpati

l'univers ; c'est pourquoi il est aussi le roi des brahmanes, qui font fonction de prêtres. » (GONDA, *Les religions de l'Inde* : 85.) Cette interrogation revient sur l'affirmation des dieux à 12, 35-36.

8. *Japatām*. Le *japa* est la récitation murmurée ou chuchotée de formules-prières. Les formules doivent être correctement prononcées, avec la bonne mélodie et le bon rythme, au moment approprié et dans un état de grande concentration ; d'où l'importance de l'enseignement personnel d'un *guru*. Voir André PADOUX, « Contributions à l'étude du *mantraśāstra* », partie III : « Le *japa* », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 76 (1987) 117-164.

9. *Mūrtimanto*, « porteurs d'une forme corporelle » ; épithète qui désigne les quatre classes inférieures de Pitṛ, les Pitṛ d'origine humaine.

10. *Amūrtayaḥ* « sans forme corporelle » ; épithète qui désigne les trois classes supérieures de Pitṛ, les Pitṛ divins (13, 4.7). N. (ad I, 18, 4) commente par *kāmarūpā*, « dont l'apparence change à volonté (?) » ; et il ajoute : *ākāśādapi mahāntaḥ paramāñūdare' pi praviśantīti tādr̥śasāmarthyavantaḥ*, « qui ont une capacité telle, à savoir s'infiltrer même dans le creux le plus ténu (atomique), [se faire] grands jusqu'à envahir tout l'espace ».

11. Sanatkumāra va répondre aux questions de Mārkaṇḍeya, qui sont les mêmes qu'il adresse, beaucoup plus tard, Janamejaya à Vaiśampāyana dans le récit-cadre (11, 3-5). Pour répondre, Vaiśampāyana déclare qu'il aura recours à Sanatkumāra qui a communiqué cet enseignement à Mārkaṇḍeya, mais c'est par l'intermédiaire de Bhīṣma qu'il a appris ce récit, Bhīṣma qui répondait aux suppliques de Yudhiṣṭhira (11, 6-7). Bhīṣma avait raconté à Yudhiṣṭhira qu'il avait lui-même interrogé son père Śaṁtanu (11, 32 et 12, 1). Et c'est Śaṁtanu qui avait fait intervenir Mārkaṇḍeya (11, 40 et 12, 1). Le chap. 13 va maintenant révéler cet enseignement que la tradition orale a su perpétuer.

12. Cf. 11, 3 : *paraṁ balam*.

13. Elles sont *dharmamūrtidharāḥ*, composé répété au v. 49.

14. N. (ad I, 18, 7) commente *lokāḥ sanātanāḥ* par *viśayāḥ sanātanāḥ nityāvīrbhūtāḥ*, « les domaines (ou espaces) éternellement manifestés ».

15. N. commente *bhāsvarāḥ* par *cinmātraśarīrā abhautikāḥ*, « dont les corps subtils (non matériels) ne sont faits que de conscience (*cit*) ».

Virāja et ils sont, de ce fait, connus sous le nom de Vairāja ¹⁶. Les [diverses] classes de dieux ¹⁷ les révèrent au moyen d'un rite dicté par les prescriptions [védiques] ¹⁸.

9. Parce qu'ils s'étaient égarés de leur yoga ¹⁹, ils atteignirent les mondes Sanātana pour ensuite renaître, après des milliers de *yuga* ²⁰, et s'absorber dans la méditation sur le *Brahman* ²¹.
10. Quand ils eurent retrouvé le souvenir, ces *yogin* possesseurs de pouvoirs ²² purent expérimenter la discipline de l'ultime discernement ²³, qui est le but du yoga, et qui est difficile à obtenir pour ceux qui demeurent dans l'éternel retour ²⁴.

16. Vairāja, « issu de Virāja, celui qui irradie ».

17. *Devagaṇāḥ*. Comme les humains, les dieux sont divisés en catégories ; cf. *devagaṇās* (HV 3, 56), *devanikāyās* (3, 57). Sylvain LÉVI (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* : 61-75, 75) parle de « clans divins », d'un monde des dieux où la morale n'a que faire, d'une société où la hiérarchie se poursuit selon les besoins et les prétentions de groupes rivaux, bref d'une société divine aussi bouillonnante que celle des humains. « De crise en crise, de progrès en progrès, le monde divin s'est définitivement constitué. » — L'app. 4, 149-152 mentionne par qui sont honorés les trois classes de Pitṛ sans forme.

18. Voir v. 24 note.

19. *Ete vai yogavibhraṣṭā* que N. (ad I, 18, 9) commente ainsi : ils ont été déchus parce qu'ils n'avaient pas atteint le *Brahman* sans qualité (*nirguṇam brahma aprāpya*). On trouve ici la première mention explicite du yoga. L'épisode des dieux déchus à cause d'une transgression (12, 21-40) a peut-être servi à la fois de prétexte et d'appui (12, 29) pour mettre en valeur la puissance du yoga, méthode permettant d'accéder à la connaissance qui délivre.

20. Même s'ils avaient atteint les mondes éternels (*sanātanān*), ils durent renaître parce que, selon N. (ad I, 18, 9) ils n'étaient pas parvenus au renoncement suprême (*paravairāgyābhāvāt*).

21. *Brahmavādinaḥ*.

22. Le mot *siddha* désigne habituellement des êtres accomplis, parfaits, réalisés, des êtres qui ont vraiment atteint leur but. En contexte de yoga, *siddha* désigne le *yogin* possesseur de pouvoirs surnaturels, les *siddhi*, « réalisations », ou *vibhūti*, « manifestations de puissance », comme on le trouve dans le troisième chapitre des *Yoga-sūtra* de Patañjali. Ces *siddhi* sont souvent répartis en huit catégories. Voir Jean FILLIOZAT, « Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde », *Limites de l'humain (Études carmélitaines)*, 1953 : 23-38. Je remercie M. Pierre-S. Filliozat de m'avoir signalé que ce verset concentre toute la matière du yoga ; il y est question du double aspect du yoga : la jouissance des pouvoirs surnaturels (dont Sanatkumāra a fourni un exemple, 12, 10) et l'expérience mystique qui devient moyen de salut.

23. *Sāṃkhyayogamuttamam*. Voir Gerald J. LARSON, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Santa Barbara, Ross / Erikson, 1979. — L'itinéraire de ces Pitṛ se reflétera dans celui des sept fils de Bharadvāja (19, 28).

24. BhG 8, 23 : « Quand au temps où les *yogin* décédés accèdent au non-retour ou au retour, ce temps, je vais te le dire, Taureau des Bhārata. » (Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe)

11. Pour les *yogin*, mon fils, ces Pitṛ sont des agents de croissance du yoga²⁵ ; ce sont eux qui, en effet, par la force de leur yoga, ont autrefois fait gonfler le *soma*²⁶ (i. e. ont fait croître Soma, l'astre lunaire).
12. Par conséquent, éminent brahmane, les *yogin* doivent leur offrir des *śrāddha*²⁷. C'est en effet leur tout premier devoir envers ces buveurs de *soma*²⁸ (i. e. ces dieux).
13. Leur fille psychique²⁹ nommée Menā fut l'épouse de la grande montagne Himavant³⁰. Le fils de cette excellente³¹ [femme] fut [la montagne] Maināka³².

25. Pitṛ *yogavardhanāḥ*, « qui font croître le yoga » ; répété dans l'app. 4, 149-150. Ceci répond au v. 3 : dieux *somavardhanāḥ*, « qui font croître le *soma* » ainsi que 12, 36 (*pitarah somaṃ vardhayisyanti*).

26. Voir 12, 36-37 notes. Ces Pitṛ pratiquent un yoga qui les rend solidaires du monde (dans l'esprit de la BhG). Ce chapitre, comme d'ailleurs tout le PK, fait l'éloge de la puissance du yoga des Pitṛ.

27. *Tasmācchrāddhāni deyāni yoginām*. Le sens commande d'accorder au génitif *yoginām* une valeur d'instrumental (qu'il peut prendre à l'occasion) (RENOU, *Grammaire sanscrite* : 205).

28. *Somapānām*, désignation engendrée par le verset précédent. Lors des sacrifices, les dieux viennent boire leur part de *soma*, cf. v. 3. Le mot *somapa* est également le nom de la septième classe de Pitṛ, les Somapa, v. 61.

29. Voir 12, 11 note. — Dans le MBh et les *purāṇa*, le temps apparaît comme un principe de décadence lente et graduelle à travers l'écoulement de chaque cycle de quatre *yuga* ou « âges du monde ». Dans le premier âge, le *kṛta-yuga* ou « âge parfait », le *dharma*, ou l'ordre social et cosmique, est stable et chacun remplit son *svadharma*, son « devoir propre » et la reproduction y est purement mentale. Avec le *tretā-yuga*, s'enclenche un processus de désagrégation : le *dharma* commence à se dérégler, les passions et le déséquilibre s'installent, effets qui vont s'amplifiant et s'accéléralent dans les âges postérieurs, le *dvāpara-yuga* et finalement le *kali-yuga* dans lequel nous nous trouvons. Et la reproduction biologique finit par remplacer la reproduction mentale. Voir Michel HULIN, « Décadence et renouvellement : la doctrine des âges du monde dans l'hindouisme », *Eranos Jahrbuch* 54 (1985) 177-208. — HV 2, 49 fait également écho à la décadence dans la procréation :

*tataḥprabhṛti rājendra prajā maithunasambhavāḥ /
sankalpāddarśanātsparśātpūrveṣāṃ sṛṣṭirucyate //*

« Depuis lors, ô souverain, les créatures sont engendrées par union sexuelle ; on dit que dans les âges précédents, elles l'étaient par la volonté, par le regard et par un simple toucher. »

30. « L'enneigé », nom de l'Himālaya, roi des montagnes.

31. En contexte royal, les épouses sont valorisées. N. (ad I, 18, 13) mentionne qu'elles sont même habilitées (*adhikāre sati*) à offrir le *śrāddha*.

32. À l'origine, les montagnes avaient des ailes qui leur permettaient de se déplacer à leur gré, ce qui pouvait déséquilibrer la terre. Avec son foudre (*vajra*), Indra leur coupa les ailes, de sorte qu'étant assujetties au sol, elles assurent, par leur poids, la stabilité de la terre. Protégée par l'océan, la montagne Maināka put conserver ses ailes et continuer à se poser, à sa guise, sur l'océan. On trouve plusieurs allusions à ce mythe dans le HV ; voir A. COUTURE, *L'enfance de Kṛṣṇa* : 418. — KĀLIDĀSA fait également écho à cette légende dans *Kumārasambhava* 1, 20 :

*asūta sā nāgavadhūpabhogyāṃ mainākamambhonidhiboddhasakhyam /
kruddhe' pi pakṣacchidi vṛtraśatrāvavedanājñāṃ kulīśakṣatānām //*

« L'épouse d'Himālaya mit au monde le charmant Maināka. Il lia un pacte d'amitié avec l'Océan et, bien que l'ennemi de Vṛtra (Indra) eût, dans sa colère, tranché les ailes des montagnes, il ne connut pas la douleur des

14. Le fils de Maināka fut la splendide ³³ grande montagne Krauñca, la plus belle des montagnes. Elle était blanche et couverte de pierres précieuses de toutes sortes.
15. Les trois filles que le roi des montagnes (Himavant) a engendrées de Menā sont Aparṇā, Ekaparṇā et la troisième, Ekapāṭalā.
16. S'étant livrées aux austérités que les *deva* et les *dānava* auraient eu beaucoup de mal à pratiquer, les trois soeurs troublèrent les mondes mobiles et immobiles.
- 243* Ekaparṇā abritée sous un banian, Ekapāṭalā abritée sous un [arbre] *pāṭala*, et Aparṇā, qui était sans abri, pratiquèrent pendant dix mille ans une ascèse que les *deva* et les *dānava* auraient eu du mal à pratiquer.
17. Ekaparṇā ne vécut que d'une seule feuille (*parṇa*) pour nourriture et Ekapāṭalā ne subsista que d'une seule fleur *pāṭalā* ³⁴.
- 244* (ou après ligne 1 de 243*) Mille [années] complètes s'étant écoulées, les deux [jeunes filles] prirent de la nourriture.
18. Une seule (Aparṇā ³⁵) s'abstint de toute nourriture. Sa mère (Menā) en fut affligée et, dans sa tendresse maternelle, tenta de l'en dissuader en lui disant : « U mā » (« Ne le fais pas ! ») ³⁶
19. À cause des mots de sa mère, l'aimable déesse qui pratiquait de pénibles austérités fut célébrée dans les trois mondes sous le nom de Umā ³⁷.

blessures faites par son foudre. » (Trad. Bernadette Tubini, *La naissance de Kumara [Kumarasambhava] par Kalidasa*, Gallimard, Coll. « Connaissance de l'Orient », 1958.)

33. *Śrīmān*, « porteur de prospérité, de beauté », propice, qui porte bonheur.

34. Ce verset souligne que le sens de leur nom s'explique par leur mode de subsistance.

35. Aparṇā (*a-parṇa*, préfixe privatif) s'abstint de toute nourriture, même d'une feuille d'arbre. Ainsi *Kumārasambhava* 5, 28 :

*svayaṃviśirṇadrūmaparṇavṛttitā parā hi kāṣṭhā tapasastayā punaḥ /
tadapyapākīrṇamataḥ priyaṃvadāṃ vadantyaṣṇeti ca tāṃ purāvidaḥ //*

« Vivre uniquement de feuilles mortes est l'extrême limite de l'ascèse : elle dédaigna, cependant, cette nourriture et, voilà pourquoi ceux qui sont instruits des choses du passé, parlent, en la nommant « Sans feuilles », de celle au joli visage. » (Trad. B. Tubini, *op. cit.*)

36. N. (ad I, 18, 18) commente par *u iti saṃbuddhyarthe*, « pour appeler, on dit “ u ” ».

37. *Kumārasambhava* 1, 26 : *u meti mātrā tapaso niṣiddhā paścādumākhyāṃ sumukhī jagāma*. « Afin de lui interdire la pénitence, sa mère disait “ u mā ” et ainsi, elle, au joli visage, fut plus tard appelée “ Umā ”. » (*Ibid.*) Voir également Odile DIVAKARAN, « Une représentation d'Umā en *brahmacāriṇī* », *Arts asiatiques* 33 (1977) 17-23.

245* Elle est également célébrée ici-bas sous le nom de Yogadharminī³⁸. Ce monde se maintiendra [en tant que celui] des trois jeunes filles, ô descendant de Bhṛṅgu (i. e. Mārkaṇḍeya),

246* (poursuit 245*) et sera consumé par leur ascèse, aussi longtemps que subsistera la terre.

20. Toutes trois étaient possédées par la force du yoga et leurs corps étaient soumis à l'ascèse. Toutes méditaient sur le *Brahman*³⁹ et elles observaient toutes trois la vie du *brahmacarya*⁴⁰.

247* (après 20ab) Elles étaient toutes propices, jouissaient toutes d'une jeunesse permanente ; elles étaient les mères du monde et vivaient en *brahmacāriṇī*.

21. La belle Umā, l'aînée, fut la plus éminente des trois ; dotée de la force du grand yoga, elle se mit au service⁴¹ du grand dieu (Śiva⁴²).

248* Uśanas,⁴³ fils de Bhṛṅgu, devint son fils adoptif.

22. Ô homme très pieux, Ekaparṇā fut donnée comme épouse à l'intelligent et magnanime maître de yoga, Asita Devala⁴⁴.

23. Sache qu'Ekapāṭalā fut l'épouse de Jaigīṣavya. Ces deux jeunes femmes propices furent les épouses de deux maîtres de yoga⁴⁵.

38. « Celle qui pratique le yoga ».

39. *Brahmavādīnyah*.

40. *Ūrdhvaretasaḥ*. Elles menaient la vie chaste du *brahmacarya*. Cf. 16, 33.

41. Le texte utilise l'euphémisme *upasthitā* « elle s'approcha, se mit au service » pour signifier qu'elle devint l'épouse du dieu.

42. Umā est l'un des noms bienveillants de l'épouse de Śiva, le grand dieu (*mahādeva*), celui qui est souvent appelé le « grand yogin » (*mahāyogin*). Umā est d'ailleurs dotée de la force du grand yoga (*mahāyoga*).

43. Umā a empêché Śiva de tuer Uśanas. C'est ainsi qu'il est devenu son fils adoptif. Voir S. SÖRENSEN, *An Index to the Names in the Mahābhārata*, Delhi, Banarsidass, 1978 (1904) : 220.

44. Selon MBh I, 63-64 (*Ādi-parvan*), Vyāsa a appris le MBh d'abord à son fils Śuka, puis à d'autres disciples, dont Asita Devala qui, à son tour, l'a récité aux Pitṛ (*asito devalaḥ pitṛn*).

45. MBh IX raconte la visite de l'ascète Jaigīṣavya à l'ermitage du ṛṣi Asita Devala. Pour un résumé de cet épisode, voir SÖRENSEN, *Ibid.* : 94.

24. Les mondes appelés Somapada ⁴⁶ sont les mondes célestes où résident les Pitṛ issus de Marīci. Les *deva* rendent un culte ⁴⁷ à ces Pitṛ appelés Agniṣvāta ⁴⁸ qui sont tous dotés d'une énergie incommensurable.
25. Leur fille psychique fut la rivière Acchodā. D'elle a surgi le lac céleste appelé Acchoda.
- 251* Elle n'avait jamais vu ses Pitṛ auparavant.
- 252* Cette fille au sourire lumineux a aperçu ses Pitṛ qui étaient tous sans forme.
- 253* (après 251*) Issue de leur esprit, elle ne reconnut ⁴⁹ pas ses propres Pitṛ.
- 254* (après 252*) Cette femme au beau teint fut honteuse à cause de ce malheur.
26. Quand elle aperçut, alors qu'il voyageait dans l'espace, le glorieux fils d'Āyu ⁵⁰, connu sous le nom de Vasu, elle le choisit comme père (Pitṛ) en l'interpellant par son nom Vasu ⁵¹.

46. N. (ad I, 18, 25) commente *somapadāḥ* par *somayājiprāpyāḥ*, « atteints par ceux qui sacrifient au *soma* ».

47. En dressant cette classification (pas toujours très claire), l'auteur détermine à chaque fois par quel groupe d'êtres ou d'humains chacune de ces catégories de Pitṛ doit être « honorée ». Dans le cas de la première classe de Pitṛ sans forme (les Vairāja), il utilise le verbe *yaj-*, « sacrifier » (*yajanti*, « font des sacrifices, des rites »), au sens védique de rites dictés par des prescriptions (*yajanti vidhidṛṣṭena karmaṇā*, v. 8). Dans les six autres occurrences, c'est plutôt la forme causative de *bhū-* (*bhāvayanti*) « font devenir », qu'on pourrait traduire par : assurer la subsistance, nourrir, rendre un culte, honorer, expressions pouvant tout aussi bien l'une que l'autre exprimer le sens du rite devant être accompli. On peut s'étonner que *yaj-* n'apparaisse que pour la première classe de Pitṛ sans forme et non pour les trois.

48. Les Agniṣvāta constituent la deuxième classe de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrti*) ou porteurs de la forme du *dharma* (*dharmamūrtidharāḥ*, v. 6). Leur nom comporte une allusion évidente au rite funéraire accompli dans le feu (*agni*). MONIER-WILLIAMS (*A Sanskrit-English Dictionary*, 1986 : 1283) fait dériver *agni-ṣvāta* (ou *svāta*) de *svad-*, « être agréable, goûter avec plaisir ». Et il l'explique ainsi : « “ tasted by the funeral fire ” the Manes, RV, X, 15, 11 ». (*Ibid.* : 5). App. 4, 151 répète qu'ils sont honorés par les divinités.

49. N. (ad I, 18, 28) signale que c'est grâce à sa vision divine (*divyadṛṣṭyā*) qu'Acchodā a pu voir ses Pitṛ sans forme, les Agniṣvāta. Étant issue de leur esprit, elle n'a pu les reconnaître comme ses propres Pitṛ.

50. HOPKINS (*Epic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 [1915] : 53) mentionne que Āmavasu est le fils d'Āyu ou Purūravas.

51. Vasu est roi des Cedi. Indra lui donne un char (*vimāna*) de cristal capable de le transporter dans les airs comme un dieu. Assis sur son char, Vasu voyage dans l'espace, honoré par les *gandharva* et les *apsaras* ; c'est ainsi qu'il est appelé Uparicara, « celui qui se meut au-dessus ». (Pour un résumé des légendes concernant Vasu Uparicara, voir SÖRENSEN : 716-717.) Sa semence, tombée dans la rivière Yamunā, est avalée par l'*apsaras* Adrikā transformée en poisson à cause de la malédiction d'un brahmane (263*). (Ici prennent place ces récits de l'*Ādi-parvan* rappelés au chap. II, A, 3 : « Le début du MBh reflété dans le *Pitṛkalpa* ».) Adrikā donne naissance à des jumeaux qu'on porte au roi Vasu : ce sont Matsya et Satyavatī, la « véridique ». À cause de son odeur de poisson, Satyavatī est confiée à un pêcheur (259-260* et v. 39-40). Séduite par le ṛṣi Parāśara, la jeune fille donne naissance au brahmane Vyāsa qui devient immédiatement ascète (v. 36). Puis elle épouse Śaṃtanu et

255* Il se tenait sur son char, dans le ciel, avec l'*apsaras* ⁵² Adrikā.

27. À cause de la transgression [qu'elle avait commise] en réclamant un [autre comme] Pitṛ, celle qui avait suivi le désir de son cœur fut déchue [des pouvoirs] du yoga et tomba.
28. En tombant, — elle qui avait quitté le ciel ⁵³, — elle aperçut trois chars aériens de la grosseur d'une poussière dans un rayon de soleil ⁵⁴ dans lesquels elle vit ses Pitṛ
29. très subtils, indistincts ⁵⁵, et qui ressemblaient à des feux déposés dans des feux ⁵⁶. Pendant qu'elle tombait, tête première, elle leur dit dans son affliction : « Sauvez-moi ⁵⁷ ! »
30. Ils répondirent à la jeune fille qui s'était arrêtée ⁵⁸ dans l'espace : « Ne crains pas ! » Avec des mots embarrassés, elle se mit à se concilier ⁵⁹ ses propres Pitṛ.

lui donne deux fils *kṣatriya*, Vicitravīrya, l'héritier du trône, et Citrāṅgada (v. 37), qui sont les demi-frères de Vyāsa. Les deux jeunes hommes étant morts sans descendance, l'ascète Vyāsa sera requis pour procurer une descendance aux deux épouses de Vicitravīrya. Naîtront alors Dhṛtarāṣṭra, père des cent Kaurava et Pāṇḍu, père des cinq Pāṇḍava. C'est la rivalité entre ces cousins qui éclate dans la grande guerre. (Pour un récit charmant de toutes ces histoires, voir Georges DUMÉZIL, « Vasu Uparicara dans la généalogie des Pāṇḍava », *Mythe et épopée*, II, Paris, Gallimard, 1986 [1971] : 301-306.)

52. Les *apsaras* sont des nymphes célestes qui, lorsqu'elles visitent la terre en quête d'aventures amoureuses, séjournent dans l'eau, la forêt ou l'air. Elles sont réputées pour leur grande beauté et leurs charmes et sont habituellement considérées comme les épouses des *gandharva* (11, 36 note).

53. *Divascyutā* (*cyu-*) : idée du ciel transitoire. Elle quitte le ciel pour aller vers une autre destination.

54. *Trasareṇupramāṇāni*. On trouve une définition de *trasareṇu* dans Manu 8, 132 :

*jālāntaragate bhānau yatsūksmaṃ dṛśyate rajah /
prathamam tatpramāṇānām trasareṇuṃ pracakṣate //*

« La particule ténue qu'on peut voir dans un rayon de lumière à l'intérieur d'un treillis, c'est la mesure étalon appelée *trasareṇu*. »

55. « Comme des feux pas encore allumés » (*nirmathyān*), commente N. (ad I, 18, 33).

56. Il faut mettre en parallèle cette description des chars aériens et des Pitṛ qu'ils transportent avec celle du char qui avait amené Sanatkumāra (12, 5-6) ; dans les deux cas, le texte souligne une ressemblance avec « du feu déposé dans du feu » : *agnāvagnimivāhitam* (12, 6), *agninagniṣvivāhitān* (13, 29). Voir chap. IV, B, 2. — Dans les *brāhmaṇa*, le sacrifice est parfois comparé à un char ; voir Ganesh Umakant THITE, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*, Poona, University of Poona, 1975 : 284-285 ; Ch. MALAMOUD, « Terminer le sacrifice », dans M. Biardeau et Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 191-192.194.

57. Après sa déchéance consécutive à sa transgression, Acchodā implore les Pitṛ comme les dieux ont imploré Brahmā après avoir été maudits. Cf. 12, 22-23. Voir chap. IV, A, 1 « La transgression ».

58. *Le Brahmāṇḍa-Purāṇa*, 2, 3, 10, 57, qui relate également cette légende, ajoute que c'est à cause de sa transgression qu'elle ne pouvait plus se mouvoir dans le ciel : *sā tena vyabhicāreṇa gagane nāpracāriṇi*. (*Brahmāṇḍa Purāṇa of Kṛṣṇa Dvaipāyana*, Containing Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses, édité by Prof. J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1973.)

59. *Prasādayāmāsa*.

31. Les Pitṛ dirent à la jeune fille qui avait été dépouillée de ses pouvoirs [yogiques] à cause de sa transgression :

[Les Pitṛ :]

Ô toi qui as un sourire lumineux, c'est par ta propre faute que tu as perdu tes pouvoirs et que [maintenant] tu tombes.

32. En effet, les divinités obtiennent ici-bas le fruit des actions au moyen des mêmes corps ⁶⁰ avec lesquels elles ont fait ces actions dans le ciel.

257* Mais l'homme [obtient le fruit] heureux ou malheureux ⁶¹ avec un autre corps : telle est la règle.

33. Dans le cas des dieux, les actes portent fruit immédiatement ⁶² ; dans le cas des humains, seulement après la mort. Voilà pourquoi, ô fille, tu obtiendras après la mort le fruit de ton ascèse sur la terre ⁶³.

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

34. Ayant entendu ces paroles des Pitṛ, elle apaisa ses propres Pitṛ. Ceux-ci s'absorbèrent dans la méditation ; puis ils se montrèrent tous compatissants en lui accordant une faveur ⁶⁴.

35. Connaissant l'inéluctable devenir, ils lui dirent :

60. Les divinités ne changent donc pas de corps, contrairement aux humains. Ce que confirme 257*. Cf. 11, 14.

61. *Śubhāśubham*.

62. La déesse Acchodā a immédiatement subi le fruit malheureux (*aśubha*, 257*) de sa transgression : elle a été dépouillée de ses pouvoirs yogiques et elle s'est mise à tomber (déchoir) (*pat-*, v. 27.28.29.31).

63. Dans l'état de dieu ou d'animal, la notion de *karman* est réduite à la passivité. Tout tourne autour de l'action humaine : c'est comme homme qu'on agit et c'est en tant qu'homme qu'on se libère. « By contrast the *devatās* and other *bhoga-yoni*'s cannot produce *karma* in their own *lokas*. Bali, for example, had to come to earth to perform his *yajña*. The creator has destined the earth to be the only *karma-bhūmi* whereas all other *lokas* are *bhoga-bhūmis*. The earth is the proper *karmakṣetra*. *Devas* can do *karma* only after assuming a human form and appearing on earth : from their blessings or curses no *pāpa* or *puṇya* accrues. The *devas* can see Śiva and Viṣṇu when they assume human forms but they can neither attain to *bhakti* nor to *mukti* and cannot receive *saṃskāras*. Man is distinguished from all other beings through his *dharma-buddhi* (moral conscience). » (Klaus K. KLOSTERMAIER, « Contemporary conceptions of *karma* and rebirth among North Indian Vaiṣṇavas », dans *Karma and Rebirth : Post Classical Developments*, éd. Ronald W. Neufeldt, State University of New York Press, 1986 : 89.)

64. Acchodā a entrepris de se rendre favorables (ou propices) ses propres Pitṛ : *prasādayāmāsa* (v. 30), *saṃprasādayat* (v. 34). Et ceux-ci vont lui accorder une faveur (*prasādam*).

[Les Pitṛ :]

Tu seras la fille du roi Vasu. Quand tu te seras incarnée comme sa fille, tu réintégreras tes propres mondes [Somapada] qui sont difficiles à atteindre.

259-260* (en combinant les deux lignes) Née d'une mère-poisson, tu seras la fille de ce roi magnanime qui est apparu sur terre parmi les hommes.

36. Tu donneras naissance au brahmane héritier de Parāśara ⁶⁵ (i. e. Vyāsa). Ce ṛṣi-brahmane divisera en quatre parties le Veda unique.
37. Et à Śaṃtanu, — [qui, dans une existence antérieure, fut le roi ⁶⁶] Mahābhiṣa, — tu donneras deux fils qui feront croître sa gloire : Vicitravīrya, qui aura la connaissance du *dharma* ⁶⁷, et le puissant Citrāṅgada ⁶⁸.
38. Quand tu auras donné naissance à ces fils, tu réintégreras tes mondes [Somapada ⁶⁹]. C'est en raison de ta faute envers les Pitṛ que tu subiras cette naissance méprisable ⁷⁰,
- 262* (après 38ab) ayant attiré cela par ta propre action blâmable, ô femme très propice ⁷¹,
39. Tu seras la fille du roi et d'Adrikā. Au vingt-huitième *dvāpara*[yuga], tu renaîtras d'une mère-poisson ⁷².

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

40. Ainsi qu'il lui avait été annoncé, elle naquit comme fille de pêcheur ⁷³ [et fut appelée] Satyavatī ⁷⁴. Cette incomparable fille du roi Vasu naquit d'une mère-poisson.

65. Les v. 35-40 refont une mise en place du livre I du MBh (*Ādi-parvan*). Voir chap. II, A, 3.

66. Voir SÖRENSEN : 454, 194-195.

67. Signifie sans doute qu'il sera roi, i. e. protecteur du *dharma*.

68. Voir v. 26 note.

69. Ce sont les mondes des Pitṛ Agniṣvāta dont elle est la fille psychique (v. 24).

70. *Kutsitam*, « basse, méprisable ».

71. Comme les trois filles de Menā, elle est *mahābhāgā*, « propice » ; c'est son action blâmable (*kutsitena*) qui lui a fait perdre son état de déesse.

72. La chronologie est bouleversée. Ce verset devrait suivre le v. 35.

73. On la désigne parfois sous le nom de Dāśeyī, « fille de pêcheur ».

74. Elle porte aussi le nom de Matsyagandhī, « à l'odeur de poisson ».

263* (après 40ab) Adrikā était devenue poisson au confluent de la Gaṅgā et de la Yamunā ⁷⁵. [Satyavati], née d'elle, était en fait la fille du roi [Vasu], étant née de la semence du roi.

41. Ils brillent dans le ciel ces mondes magnifiques appelés Vaibhrāja ⁷⁶ où résident les Pitṛ célébrés au ciel sous le nom de Barhiṣad ⁷⁷.
42. Toutes les troupes de *dānava*, *yakṣa*, *gandharva*, *rākṣasa*, les *nāga*, les serpents et les grands oiseaux ⁷⁸ rendent un culte ⁷⁹ à ces êtres à l'énergie illimitée.
43. Ils sont les fils du noble Prajāpati Pulastya. Ils sont magnanimes, propices, éclatants et s'adonnent aux pratiques ascétiques.

264* On dit que ces trois classes [supérieures de Pitṛ] de bon augure ⁸⁰ portent la forme du *dharma*⁸¹.

44. Leur fille psychique fut connue sous le nom de Pivari. Quand sera venu le *dvāparayuga* ⁸², la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* ⁸³ sera également [connue sous les noms de] *Yogā*, *Yogapatni* et *Yogamātṛ* ⁸⁴.
45. Le grand ascète et grand *yogin* nommé Śuka, — un taureau parmi les brahmanes ⁸⁵, — issu de la lignée de Parāśara ⁸⁶, naîtra dans ce *yuga*. Il sera engendré par Vyāsa dans l'*araṇi* ⁸⁷ rayonnant comme un feu sans fumée ⁸⁸.

75. Concernant la complémentarité de ces deux rivières mythiques, voir chap. II, A, 3.

76. De *vi-bhrāj-*, « resplendir, être radieux comme le soleil ».

77. Les Barhiṣad constituent la troisième et dernière classe de Pitṛ sans forme corporelle ou porteurs de la forme du *dharma* (v. 6).

78. Les *suparṇa*, « les bien-aimés » sont des oiseaux de proie, plus particulièrement les grands oiseaux mythiques.

79. App. 4, 151 le répète.

80. *Śubhāḥ*, « de bon augure, heureux, propice ».

81. Les trois classes supérieures de Pitṛ sont *dharmamūrtidharāḥ* (répétition du v. 6). Et Pivari est *dharmabhṛtām varā* (v. 44).

82. Voir v. 13 note.

83. *Dharmabhṛtām varā*. Sa fille Kṛtvī mérite aussi cette appellation (18, 7) ainsi qu'Aṇuha, l'époux de Kṛtvī (15, 5).

84. Pivari est le yoga incarné (elle est *yogā*, au féminin). *Yogapatni* peut aussi être traduit par épouse du yoga ou épouse yogique, et *yogamātā* par mère du yoga ou mère yogique. N. (ad I, 18, 49) préfère *yoginī* et épouse d'un *yogin*. Brah. P. 2, 3, 10, 78, donne également *yoginī*. J'en fais des noms propres que je conserve en 18, 7. Ce qui importe, c'est la valorisation du yoga. Dans les deux versets dont la substance est la même, le texte souligne les grands mérites de Pivari (13, 44) et de sa fille Kṛtvī (18, 7).

85. *Dvijarṣabha*, « taureau d'entre les brahmanes ». Le taureau est le symbole par excellence de la virilité, de l'héroïsme. Métaphore ou épithète, ce composé souligne les grandes qualités du héros. I. ARMELIN (*Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme* : 16) fait

46. Par Pīvarī, la fille des Pitṛ, [Śuka] engendrera une fille et quatre fils de grande force et maîtres de yoga :
47. Kṛṣṇa, Gaura, Prabhu et Śambhu ainsi qu'une fille nommée Kṛtvī qui sera la mère de Brahmadata⁸⁹ et l'épouse principale du roi Aṇuha.
48. Quand il aura engendré ces maîtres de yoga à la grande observance religieuse, le grand *yogin* [Śuka] respectueux du *dharma* parviendra à la destination du non-retour⁹⁰.

268* (après 48ab) [Śuka] à l'intelligence extraordinaire, ayant appris les lois du *dharma* par son père Vyāsa⁹¹,

269* a pris la voie du non-retour sur un rayon de soleil⁹².

270* Absorbé par les rayons du soleil, il ne reviendra pas,

remarquer que dès le RV les poètes se sont plu à comparer un bel homme à un taureau, moins en raison de son physique, qu'en rapport avec la joie que suscite la vue d'un beau taureau « qui se promène royalement en toute liberté ».

86. Ṛṣi qui séduit la jeune Satyavati, laquelle donne naissance au ṛṣi-brahmane Vyāsa.

87. Śuka, dont le nom signifie « perroquet », surgit de l'*araṇi*, l'allume-feu composé de deux pièces de bois, mâle et femelle, dont la friction fait surgir Agni, le feu sacrificiel. Voir RENOU, *Vocabulaire du rituel védique* : 19. On a ici la forme *araṇi* (locatif *araṇyām*) qui souligne le sens utérin. Vyāsa (fils de Parāśara et Satyavati, v. 36) a rendu hommage à Śiva qui lui a promis un fils. Un jour que Vyāsa préparait le feu avec les bâtons *araṇi*, il aperçut l'*apsaras* Ghṛtāci. Quand il voulut s'approcher d'elle, elle se transforma en perroquet femelle ; il laissa échapper sa semence dans l'*araṇi*, donnant naissance à Śuka Āraṇeya, « perroquet né de l'*araṇi* ». Voir SÖRENSEN : 65, 218-220, 760.

88. Image qui souligne à la fois sa naissance et le fait qu'il atteigne la libération (v. 48 ; 268*-271*).

89. C'est ce Brahmadata qui sera au cœur de toute la suite du texte, à partir du chap. 15 qui établit sa généalogie. L'app. 5 raconte l'histoire, à première vue étrange, de Brahmadata et de l'oiseau femelle Pūjaniyā, « celle qui doit être honorée ». Finalement, les chap. 16-19 relatent les sept existences de Brahmadata et de ses frères qui finissent par retrouver le yoga et accèdent à un état « très difficile à atteindre ».

90. Selon les spéculations upanişadiques, la voie des Pitṛ (*pitṛyāna*), au terme d'un processus, ramène le mort à une vie sur terre. En revanche, la voie des dieux (*devayāna*) est sans retour. Portée par le feu de la crémation sur la voie solaire, l'âme traverse la voie du nord, celle du soleil, atteint le monde du *Brahman* absolu (*brahmaloka*) et n'a pas plus à renaître. Elle a obtenu la libération (*mokṣa*). Mais ces deux voies, qui s'opposent dans les *upanişad* et la BhG, semblent se rejoindre dans ce PK. La doctrine est modifiée dans le sens d'une valorisation du rôle des Pitṛ. Voir chap. IV, B, 2.

91. Au livre XII du MBh (*Śanti-parvan*), Vyāsa donne un long enseignement à son fils Śuka et il lui explique le *devayāna* et le *pitṛyāna*. Voir SÖRENSEN : 218-219. Selon MBh I, 63-64, Vyāsa a appris le MBh d'abord à son fils Śuka puis à d'autres disciples. Selon SULLIVAN (*Kṛṣṇa Dvaipāyana ...* : 40-42), dans le MBh, Śuka est un *saṃnyāsin* qui suit la voie de la *nivṛtti* (le non-agir) et atteint *mokṣa*, tandis que Vyāsa suit la voie dharmique de la *pravṛtti* (l'agir).

92. Selon BṛĀ Up. VI, 2, 15-16 et Chānd. Up. V, 10, 1-7, la voie du non-retour qui suit le cours ascendant du soleil, c'est le *devayāna*. Voir chap. IV, B, 2.

271* Ce séjour est inaltérable, sans agitation mentale ; c'est le *Brahman* éternel.

49. Ces Pitṛ sans forme corporelle portent la forme du *dharma* ⁹³, ô *muni* ⁹⁴. Quand on en parle, on les associe aux familles des Vṛṣṇi et des Andhaka ⁹⁵.
50. Je t'ai parlé des trois [classes de Pitṛ sans forme]. Écoute-moi te parler des quatre autres. Ceux dont je te parlerai, ô excellent brahmane, ce sont ceux dont la tradition enseigne qu'ils ont une forme corporelle. Ils sont nés de Kāvya et de Svadhā ⁹⁶ ; ce sont des rejetons d'Agni Kavi ⁹⁷.
51. Les Pitṛ appelés Sukāla sont issus de Prajāpati Vasiṣṭha ; satisfaits, ils vivent dans les mondes des dieux qui resplendissent de lumière et où tous les désirs sont réalisés. Descendant de Bhṛgu (i. e. Mārkaṇḍeya), ce sont les brahmanes qui leur rendent hommage ⁹⁸.
52. Leur fille psychique nommée Go, célèbre au ciel, a été donnée en mariage dans ta lignée : elle fut l'épouse principale ⁹⁹ de Śuka, ô brahmane.

93. Cf. v. 6 et 264*.

94. Sanatkumāra s'adresse à Mārkaṇḍeya qui l'avait interrogé (au début du chap.).

95. Les héros Vṛṣṇi et Andhaka et ceux du MBh seraient donc issus de ces trois classes supérieures de Pitṛ.

96. Selon les textes védiques, la *svadhā* est l'offrande de nourriture aux Pitṛ. « Mais les fidèles sont tenus à diverses obligations envers les Mânes. Ils doivent leur offrir leurs hommages (*namas*) en même temps que les oblations rituelles (cf. ṚV. X, 15, 2 ; YV. XIX, 68 ; AV. V, 30, 12), — la *svadhā* (YV. II, 7 ; AV. XII, 2, 32) dont la nature ne peut être exactement définie, mais qui, selon les textes védiques semble constituer la nourriture des Pitṛ (VS. XIX, 36), sans laquelle ils ne peuvent exister. *Svadhām pitṛbhyo ajaram kṛṇomi*, — « je rends la *svadhā* inaltérable pour les Pitṛ », lisons-nous AV. XII, 2, 32. » (Babu SURESHCANDRA, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa* : 16.) Le mot *svadhā* désigne à la fois la nourriture offerte aux Pitṛ et l'exclamation rituelle qui accompagne l'offrande des oblations (tandis que l'exclamation *svāhā* [app. 4, 114] s'adresse aux divinités). Les *purāṇa* font de la Svadhā personnifiée tantôt la mère des Pitṛ Somapa (v. 61), tantôt l'épouse de telle classe de Pitṛ, tantôt la fille d'Agni.

97. Le *kavi*, « c'est le poète qui comprend les énigmes, qui déchiffre les identifications et les corrélations, thème essentiel des joutes du Véda. [...] C'est la divinité qui par ses actes, par les problèmes mêmes que pose son activité, offre la matière principale de ces jeux. [...] Agni et Soma sont d'ailleurs les *kavi* par excellence. [...] La fonction du *kavi* est celle d'un ouvrier du rite, manuel et oral. [...] Le savoir détenu par le *kavi* humain ou divin, le *kāvya*, [...] est d'essence secrète. » (Louis RENO, « Études védiques 3. Quelques termes du Ṛgveda », *Journal asiatique*, 1953 : 180-183.)

98. Jusqu'ici Sanatkumāra a décrit les trois classes de Pitṛ porteurs de la forme du *dharma* et qui doivent être honorés par les divinités : les Vairāja (v. 8), les Agniṣvāta (v. 24) et les Barhiṣad (v. 41). Il va maintenant parler des quatre classes de Pitṛ qui ont une forme corporelle et que les hommes, selon leur *varṇa*, doivent honorer par des offrandes de nourriture qui assurent leur subsistance (*bhāvayanti*, voir v. 24 note) : les Sukāla honorés par les brahmanes (v. 51), les Sādhyā (?), par les *kṣatriya* (v. 54), les Susvadhā, par les *vaiśya* (v. 59), et les Somapa, par les *śūdra* (v. 62).

99. *Śukasya mahiṣi*. N. (ad I, 18, 58) suggère : « une autre épouse de Śuka ».

53. Celle qui est connue [aussi ?] sous le nom d'Ekaśṛṅgā¹⁰⁰, a fait grandir la bonne renommée des Sādhya. Elle s'est approchée des mondes Marīcigarbha et y est demeurée.
54. Mon cher, les catégories de *kṣatriya* qui recherchent des fruits rendent un culte à ces fils d'Āṅgiras qui ont jadis été rendus prospères par les Sādhya.
55. Leur fille psychique connue sous le nom de Yaśodā fut l'épouse de Viśvamahānt, la bru de Vṛddhaśarman et la mère du valeureux ṛṣi royal Dilīpa, ô mon fils.
56. Jadis, mon fils, dans le *yuga* des dieux¹⁰¹, les grands ṛṣi réjouis ont chanté des stances à l'occasion du grand sacrifice qu'est le sacrifice de cheval¹⁰² que célébraient Dilīpa¹⁰³.
57. Les hommes bien recueillis qui ont entendu raconter la naissance du noble Agni Śāṅḍilya et qui, ensuite, ont regardé le sacrificiant Dilīpa, homme magnanime et de vérité, ces hommes ont également mérité le ciel.

273* (subst. à 57ab) Les sages ont vu Dilīpa en train de sacrifier.

274* Ils sont allés au ciel avec lui au moment du bain de purification¹⁰⁴ à l'occasion de son sacrifice de cheval.

100. Passage confus. S'agirait-il d'une autre épouse de Śuka ? — Les v. 53-54 sont nébuleux ; le mot *pītarah* n'y apparaît d'ailleurs pas. Le début, *ekaśṛṅgā iti*, est une forme plurielle incompréhensible ici. (Cependant certains textes font mention des Pitṛ Ekaśṛṅga, voir J. DOWSON, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, Calcutta, Rupa, 1984 : 236.) Il faudrait lui substituer la variante *ekaśṛṅgeti* qu'on trouve dans plusieurs manuscrits, ce qui ne résout pas toutes les difficultés de ce passage. Les Sādhya sont-ils des Pitṛ ? Il s'agit habituellement d'une catégorie de divinités. Le texte n'est pas très clair pour cette deuxième classe (v. 53-57). N. (ad I, 18, 4), dans son énumération des sept classes, donne *āṅgirasah*, « fils d'Āṅgiras » ; et à I, 18, 59, il se contente de signaler qu'il s'agit de la deuxième classe.

101. *Devayuga*, le premier âge du monde.

102. Le sacrifice de cheval (*vājimedha* ou *aśvamedha*) est un rite védique que seul un roi victorieux peut célébrer dans le but de confirmer sa souveraineté. C'est un ensemble de rites très complexes dont les préparatifs durent une année et les cérémonies toute l'année suivante. On met un cheval en liberté et on le laisse errer à son gré pendant une année. Des gardiens suivent l'errance du cheval pour l'empêcher de rencontrer des juments et le prémunir contre les attaques des ennemis, car le sacrifice serait alors vain. Pour le détail de ces rites et leur signification, voir GONDA, *Les religions de l'Inde* : 203-209 ; R. D. KARMARKAR, « The *Aśvamedha* : its Original Signification », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 30 (1949) 332-345.

103. L'effet redondant met en évidence l'ampleur du sacrifice célébré par Dilīpa : *yajñe [...] vājimedhe mahāmakhe*. Dilīpa est un roi de la dynastie solaire, fils d'Amśumant, père de Bhagīratha et ancêtre de Rāma. Le MBh raconte qu'il a offert cent sacrifices et que ceux qui l'ont vu ont atteint le ciel (voir SÖRENSEN : 254).

104. *Avabhṛtha*, « bain d'emportement », bain final par lequel le sacrificiant, avec son épouse, termine le sacrifice après avoir immergé les ustensiles qui ont servi au sacrifice.

58. Les Pitṛ qui portent le nom de Susvadhā sont des deux-fois-nés ¹⁰⁵ issus de Prajāpati Kardama, lui-même issu du magnanime Pulaha.
59. Ils se meuvent dans l'éther ¹⁰⁶ et vivent dans des mondes célestes qui se déplacent à volonté ¹⁰⁷. Mon cher, les catégories de *vaiśya* qui recherchent des fruits leur rendent un culte.
60. Leur fille psychique est connue sous le nom de Virajā. Elle fut la mère de Yayāti ¹⁰⁸ et l'épouse principale du roi Nahuṣa, ô homme pieux.
61. Je t'ai parlé de trois classes [de Pitṛ qui ont une forme corporelle]. Écoute-moi maintenant t'entretenir de la quatrième ; ce sont les Somapa, nés de Svadhā et fils de Kavi (i. e. Agni ¹⁰⁹).
62. Ils sont véritablement issus d'Agni ¹¹⁰ et ce sont les *sūdra* qui leur rendent un culte. Les mondes célestes où ils se trouvent sont appelés Mānasa.
63. Leur fille psychique, Narmadā, la plus belle des rivières, coule vers le sud et purifie les êtres. Elle fut l'épouse de Purukutsa et la mère de Trasaddasyu.

105. *Dvijarṣabhāḥ*, « taureaux parmi les brahmanes (ou : deux-fois-nés) » (voir v. 45 note).

106. *Vihamgamāḥ*, « qui se meuvent dans l'air » ; mot qui signifie également « oiseau ». Il y a sans doute attraction sémantique : *dvija* du verset précédent, est aussi un terme courant pour « oiseau ».

107. *Kāmageṣu*, « qui vont selon les désirs », qui se déplacent à volonté, spontanément, comme des oiseaux. À rapprocher des montagnes volantes (v. 13 note).

108. Roi de la dynastie lunaire, père de cinq fils. Il maudit les aînés qui refusent de prendre sur eux sa vieillesse et désigne Pūru, le cadet, comme successeur. Ce Pūru sera l'ancêtre des Paurava (voir app. 5, 86 note). L'histoire de Yayāti est racontée dans HV 22. Pour une analyse du mythe de Yayāti, voir Michel DEFURNY, *Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et purāṇique*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 121, 1978. Également : *La chute de Yayāti. Extraits du Mahābhārata*, traduit du sanskrit, présenté et annoté par Gilles Schaufelberger et Guy Vincent, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1992.

109. Cf. v. 50.

110. Le mot *hiranyagarbha* n'a pas, ici, le sens qu'on lui attribue dans les mythes cosmogoniques et, en particulier en 1, 25-26 où on en fait l'un des noms de Brahmā Svayambhū en tant qu'Embryon d'or (Hiranyagarbha) ou Œuf de Brahmā (*brahmāṇḍa*). Dans ce verset, par jeu métonymique, *garbha* a plutôt le sens de matrice d'or et désigne Agni, comme le signale N. (ad I, 18, 65) ; le feu crématore, c'est la matrice à partir de laquelle s'amorce la vie des Pitṛ. Le rituel funéraire (*antyeṣṭi*, « dernière offrande ») est véritablement un sacrifice où le cadavre se transforme en victime sacrificielle, offrande qui agréée au dieu Agni. Parmi les multiples noms d'Agni, SÖRENSEN : 23 mentionne Apāṃgarbha (l'embryon des eaux), Hiranyakṛt (le créateur d'or), Hiranyaretas (la semence d'or). En contexte sacrificiel, le véritable Brahmā, c'est Agni qui crée tout.

64. Avec le consentement ¹¹¹ des Pitṛ, mon cher, d'âge en âge, quand le *dharma* est détruit, Prajāpati Manu instaure les rites des *śrāddha* ¹¹².
65. Ô excellent brahmane, c'est parce que tous ces Pitṛ ¹¹³ ont été créés par lui à l'origine qu'on dit que Prajāpati Manu est par fonction ¹¹⁴ un dieu du *śrāddha*.
66. Il satisfait les Pitṛ celui qui, à l'occasion d'un *śrāddha*, prononce d'abord [l'exclamation rituelle] *svadhā*, puis offre à tous [les brahmanes invités ?] un vase en argent ou contenant de l'argent ¹¹⁵.
67. Après avoir comblé Soma, Vahni (Agni) et [Manu] Vaivasvata, [il faut faire l'oblation] *udagāyana* ¹¹⁶ dans le feu. S'il n'y a pas de feu ¹¹⁷, [il faut la faire] dans l'eau ¹¹⁸.

111. *Teṣāmāthābhhyupagamāt* que N. (ad I, 18, 70) commente par *pūjyatvenāṅgikārāt*, « parce qu'ils ont consenti à être honorés ».

112. Quand l'ordre est détruit, il faut une intervention divine. BhG 4, 7-8 est parallèle : Kṛṣṇa dit : « En effet, chaque fois que l'ordre défaille, ô Bhāratide, et que le désordre s'élève, c'est alors que moi, je me produis moi-même. Pour la protection des bons et la destruction des méchants, pour rétablir l'ordre, d'âge en âge, je viens à l'existence. » (Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe). Dans les cosmogonies purāniques, c'est Viṣṇu qui recrée le monde après une destruction et cette recréation (*pratisarga*) est manifestée par des *prajāpati*. Ici, Prajāpati Manu, en accord avec les Pitṛ, recrée un élément particulier du monde, les *śrāddha* (voir chap. IV, B, 2).

113. Les Pitṛ des sept catégories.

114. *Svadharmeṇa*, « par *dharma* propre ».

115. Cf. app. 4, 81-87 qui en donnent une justification. « [Silver] is said to be created by Brahmā, who enjoined that it be used at the rituals for the manes and also for *dakṣiṇā* (ritual-gift) at *śrāddha*. » (DANGE, *Encyclopædia of Puranic Beliefs and Practises*, vol. 3 : 1022.) Dans Brah. P. 2, 3, 10, 101, on trouve :

*sarveṣāṃ rājataiḥ pātrairapi vā rajatānvitaiḥ /
dattaṃ svadhāṃ purodhāya śrāddhaṃ priṇāti vai pitṛn //*

« Il satisfait les Pitṛ celui qui, après avoir prononcé [l'exclamation rituelle] *svadhā*, célèbre un *śrāddha* en se servant de vases en argent ou contenant de l'argent. » KANE (*History of Dharmasāstra*, vol. 4 : 419-421) donne plusieurs références où il est toujours question de vases servant aux offrandes. On retrouve de même un vase en argent dans le mythe de Pṛthu lors de la traite de la vache Terre. Quand la terre fut traitée par les Pitṛ, ce fut dans un vase en argent et le lait en fut la *svadhā*. (HV 6, 20, cité à app. 4, 87 note.)

116. L'année solaire est divisée en deux moitiés : 1° *uttarāyana*, la marche du soleil vers le nord (ou la forme plus ancienne : *udagayana*, comme dans BṛĀ Up. VI, 3, 1) ; 2° *dakṣiṇāyana*, la marche du soleil vers le sud. SEN définit ainsi l'*udagayana* : « the northward course of the sun to the north of the equator, a propitious time for performing the domestic rites, ĀpGr. I, 2 ». (*Dictionary of the Vedic Rituals based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras* : 137.) *Āpastamba-Gṛhyasūtra* I, 2 décrit des rites devant être accomplis pendant la course boréale du soleil. La *vṛddhi* (*udagāyana*) signifie qu'il s'agit d'une offrande propre à ce temps (*udagayana*).— On peut sans doute rappeler que Bhiṣma, étendu sur son lit de flèches, retient ses souffles vitaux jusqu'à ce que le soleil soit dans sa course boréale. Voir chap. IV, B, 2.

117. Le MBh fournit une explication à la présence du feu dans les rites du *śrāddha*. Les Pitṛ et les dieux nourris par les offrandes ne digèrent pas la nourriture. Soma leur recommande de se rendre chez Brahmā qui les informe que Vahni (Agni, porteur d'offrandes) est tout disposé à voir à leur bien-être. Agni déclare qu'il va

68. Les Pitṛ accordent libéralement leurs faveurs à celui qui les dispose favorablement par sa dévotion. Ils lui accordent l'opulence, une nombreuse descendance, de même que la bonne santé, le ciel et tout ce qu'il peut désirer ¹¹⁹.
- 279* (subst. à 68cdef) À celui qui désire l'opulence ou une descendance, les Pitṛ (les Pères) et les Pitāmaha (les Grands-pères) ne cessent d'accorder l'opulence, une descendance et le ciel,
- 280* (subst. à 68ef) ... la longévitité, des biens et le bonheur, de même que la bonne santé et le ciel. Les Pitāmaha (Grands-pères) peuvent donner avec bienveillance tout ce qu'on peut désirer.
69. Ô *muni*, le culte des Pitṛ surpasse même le culte des dieux. On dit traditionnellement que la satisfaction ¹²⁰ des Pitṛ a préséance sur celle des dieux ¹²¹.
70. Les Pitṛ sont rapidement conciliés ¹²² ; ils sont en effet sans colère, ils font au plus haut degré l'accroissement de l'univers et leur complaisance est durable ¹²³. Descendant de Bhṛgu (i. e. Mārkaṇḍeya), rends-leur un hommage assidu !
71. Ô ṛṣi-brahmane, il ne fait pas de doute que tu es dévoué envers les Pitṛ et envers moi ¹²⁴. Je vais maintenant t'accorder ce qui te sera le plus favorable ¹²⁵. Rends-toi compte de cela toi-même.
72. Ô toi qui es irréprochable, je vais t'accorder l'œil clairvoyant ¹²⁶ ainsi que la connaissance intuitive ¹²⁷. Ô Mārkaṇḍeya, toi qui es vigilant, laisse-moi t'apprendre cette voie [de salut],

manger les offrandes et les digérer avec eux. C'est pour cette raison qu'il faut faire les offrandes à Agni. (MBh XIII, 92, 3-11, *Anuśāsana-parvan*.)

118. « L'abandon de la vie passe par le feu. Le feu est à l'origine du rituel indien ; il ne peut y avoir de rite sans usage du feu, hormis le renonçant qui peut sacrifier dans les eaux avec cette formule : " À toutes les divinités je sacrifie, car les eaux sont toutes les divinités ". » (Alyette DEGRÂCES-FAHD, *Upaniṣad du renoncement*, traduction du sanskrit, introduction et notes, Fayard, 1989 : 93-94.)

119. Reprise, avec élargissement, de 11, 10 et 12, 38. *Puṣṭi* et *prajā* sont des constantes. Ce verset revient, avec de légères variantes, dans l'app. 4, 153-155.

120. *Āpyāyanam*. Voir chap. IV, A, 3.

121. Cf. 12, 35. Voir chap. II, B, 3. Verset repris, avec variantes, à app. 4, 156-157.

122. *Śighraprasādāḥ*, « dont la bonne disposition est rapide ».

123. *Sthiraprasādāḥ*, « dont la bonne disposition est durable ». Verset repris, avec variantes, à app. 4, 158-159.

124. Il faut lire *madbhaktaśca* (et non *sadbhaktaśca*).

125. À ceux qui leur sont fidèles, les Pitṛ accordent ce qu'il y a de meilleur (*śreyas*). Cf. 11, 4.38. Sanatkumāra fait de même pour Mārkaṇḍeya qui lui est dévoué.

126. *Cakṣurdivyam* : l'œil divin ou clairvoyant qu'on retrouve dans BhG 11, 8 : *na tu māṃ śakyase draṣṭum anenaiva svacaṣuṣā / divyaṃ dadāmi te cakṣuḥ* [...]. « Mais moi, tu ne peux me voir par cet œil [de

73. car même un *yogin* aux pouvoirs surnaturels ¹²⁸ tel que toi ne peut voir de ses yeux de chair la divine issue de cette discipline ni l'ultime destination ¹²⁹ des Pitṛ.

[L'appendice 3 prend place ici (ou après le verset 69).]

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

74. Quand il m'eut ainsi parlé, à moi qui me tenais devant lui, et qu'il m'eut donné l'œil [clairvoyant] joint à la connaissance intuitive que même les dieux ont du mal à obtenir, le prince des dieux (Sanatkumāra) partit vers sa destination d'élection rayonnant comme un second Agni ¹³⁰.
75. Excellent Kuru ¹³¹, écoute ce que j'ai [encore] appris par la bonté de ce dieu, et que les hommes sur terre ont du mal à connaître ¹³².

[L'appendice 4 prend place ici.]

chair] qui est tien ; je te donne l'œil divin. » (Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe) Voir Arvind SHARMA, « On cakṣus in the Gītā », *The Adyar Library Bulletin* (1978) 127-130.

127. Les interprétations de *vijñāna* sont multiples, mais il semble bien que le terme désigne une connaissance pragmatique, et qui comporte une intuition discriminatrice, un discernement. Le chant 7 de BhG « est théoriquement consacré à *vijñāna*, la connaissance intuitive du Bhagavant s'opposant à *jñāna*, la connaissance médiane qui n'est que préparatoire. » (A.-M. Esnoul et O. Lacombe, *La Bhagavad Gītā* : 78.) Voir également Olivier LACOMBE, « *Jñānaṃ savijñānam* », dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, E. de Boccard, 1968 : 439-443.

128. *Siddhena*.

129. Les v. 72-73 jouent sur l'aire sémantique du terme *gati* : *gatimetām*, « cette voie [de salut] » ; *yogagatir*, « l'issue de cette discipline » ; *parā gatih*, « l'ultime destination ». On en retrouve un autre emploi au v. 74 : *gatimiṣṭām*, « la destination désirée » (repris à 19, 26 lorsque Brahmadaṭṭa a retrouvé le yoga).

130. Lorsque Sanatkumāra est apparu, il était aussi resplendissant que du feu déposé dans du feu (*agnāvagnimivāhitam*, 12, 6). Il repart comme il était venu.

131. Il s'agit de Bhīṣma (à qui il rapporte les paroles de Sanatkumāra). Mārkaṇḍeya va continuer à raconter à Bhīṣma ce qu'il a encore appris de la bouche de Sanatkumāra avant le don de l'œil divin ou clairvoyant.

132. La suite narrative est reportée à 15, 1. Pour explications, voir chap. III, C, 2, « discontinuations dans la marche du récit ». Les deux appendices qui apparaissent maintenant sont des développements explicatifs. Le premier est le plus important pour la compréhension globale du texte.

Appendice 3

Les Pitṛ accordent le yoga qui mène à la libération

[Sanātkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

- 1-2. De tels Pitṛ sont des dieux, et les dieux sont aussi des Pitṛ. En effet, dieux et Pitṛ sont des Pitṛ les uns pour les autres ¹.
- 3-4. Mon cher, trois [classes de Pitṛ] n'ont pas de forme corporelle mais quatre en ont une. Les dieux s'efforcent de leur faire des *śrāddha* avec respect ².
- 5-12. Dévoués, les mains jointes, les dieux concentrent leur pensée sur les Pitṛ. Les Viśve(deva) ³, les Sikata, les Pṛṣṇi, les Śṛṅgin, les Kṛṣṇa, les Viśva ainsi que les Aja ⁴ les honorent comme il convient. Les hommes ceinturés de vent (ascètes nus) et ceux dont on chante la gloire dans le ciel, les nuages et les grands vents (*marut*), les habitants du ciel, — Brahmā en tête, — tous les ṛṣi dont les principaux sont Bhṛgu, Aṅgiras et Atri, les *yakṣa*, les *nāga* et les grands oiseaux, les *kiṃnara* et les *cāraṇa* ⁵ : tous honorent les Pitṛ dans l'espoir d'obtenir des fruits ⁶.
- 13-14. Lorsqu'ils sont honorés avec respect par des *śrāddha*, ces magnanimes [Pitṛ] exaucent tous les désirs, par centaines et par milliers.

Cet appendice prend place après 13, 73 ou 13, 69.

1. Presque identique à 12, 41.

2. Cf. 13, 8.24 ; app. 4, 151.

3. Le mot *viśve* doit sans doute être compris comme *viśvedevāḥ*, « Tous-les-dieux ou « les Tous-dieux », nom qui rassemble des divinités secondaires.

4. Il s'agit sans doute de différentes classes de ṛṣi.

5. Catégorie de danseurs semi-divins.

6. Toutes les catégories d'êtres vénèrent les Pitṛ par des *śrāddha*.

- 15-16. À ceux qui ont échappé à la suite des existences ⁷ dans les trois mondes ainsi qu'à la crainte de la vieillesse et de la mort, les Pitāmaha (Grands-pères) accordent le moyen d'accéder à la libération (*mokṣayogam* ⁸) et la suprématie ⁹.
- 17-18. Les Pitāmaha accordent le moyen d'accéder à la libération (*mokṣopāyam*), la suprématie, le corps subtil, la condition incorporelle, le détachement total et l'immortalité.
- 19-21. [Ils accordent] un moyen conduisant à la suprématie ; la suprématie, c'est le yoga. Sans la suprématie par le yoga, la libération (*mokṣa*) est pour ainsi dire impossible comme le serait l'essor dans l'espace d'un oiseau sans ailes.
- 22-23. Le *dharma* de la libération (*mokṣadharmā* ¹⁰) est le meilleur de tous les *dharma* et il est éternel. On peut y accéder par la tradition ¹¹ des Pitṛ très magnanimes.
- 24-25. Les Pitāmaha accordent des myriades de pierres précieuses, de perles, d'œil-de-chat, de vêtements, des chevaux et des éléphants, ainsi que des attelages.
- 26-29. Les Pitāmaha accordent des milliers de chars aériens bondés de troupes d'*apsaras* et équipés de toutes choses désirables, des chars tirés par des cygnes et des grues, parés de perles et d'œil-de-chat, agrémentés de réseaux de clochettes et chargés de fleurs et de fruits en toutes saisons.
- 30-31. Les Pitāmaha satisfaits accordent toujours aux humains une descendance, l'opulence, la fermeté, l'intelligence, la royauté de même que la bonne santé ¹².

7. *Saṃsāra* évoque l'idée de l'eau qui, comme un fleuve, coule sans commencement ni fin. Le mot désigne la transmigration, de corps en corps, de l'âme soumise à l'engrenage du *karman*.

8. Le but ultime est *mokṣa*, la libération de l'âme captive des existences. *Mokṣa*, la délivrance des renaissances, est l'opposé de *saṃsāra*, la transmigration. On peut faire deux lectures de *mokṣayogam* : 1° « moyen d'accéder à la libération », en parallèle à *mokṣopāyam* de la ligne 17 ; 2° « yoga de la libération », selon les lignes 19-21 où il est question de suprématie par le yoga.

9. *Aiśvāryam* : pouvoir d'agir. La domination du monde passe par les fils.

10. Une longue section du livre XII du MBh traite du *mokṣadharmā*, des « normes fondamentales de la délivrance » (Gonda). « Passage qui présente une grande variété de doctrines morales, psychologiques, métaphysiques, cosmologiques et religieuses, [et qui] entreprend, dans la fidélité aux normes du brahmanisme en train de devenir hindouisme, un essai de synthèse : l'autorité du Vēda est maintenue, la réalisation de la délivrance est le but suprême [...] En ce qui concerne la délivrance, on s'accorde mieux sur la formule négative que sur la positive : la délivrance consiste en l'empêchement de la réincarnation par la libération du noyau personnel de ce qui le tient prisonnier du monde phénoménal. » (GONDA, *Les religions de l'Inde* : 363-364.)

11. *Sampradānena*. Mariage harmonieux du nouveau et de l'ancien.

12. Ce bref appendice contient en abrégé le cœur de l'enseignement du PK. Tout y est : la tradition et le supplément à la tradition. Lignes 1-13 : tous les êtres, y compris les dieux, honorent les Pitṛ par des *śrāddha*. Lignes 14, 24-31 : comblés par les *śrāddha*, les Pitṛ exaucent les désirs par milliers. Lignes 15-23 : le fruit ultime du *śrāddha* : les Pitṛ accordent le yoga qui mène à la libération (*mokṣa*). La partie essentielle n'arrive pas à la fin : elle est plutôt cachée au centre (comme dans la structure d'ensemble du PK).

Appendice 4

Les rituels des *śrāddha* et leurs fruits

Sanatkumāra [s'adressant à Mārkaṇḍeya] dit :

- 1-2. Je vais maintenant t'exposer la façon usuelle et la plus appropriée à suivre constamment dans les rites des *śrāddha* obligatoires, des *śrāddha* occasionnels et des *śrāddha* célébrés pour l'obtention d'une faveur ¹.
- 3-5. Il y a trois offrandes *aṣṭakā* ² qui sont fixées à la quinzaine sombre du mois *agrahāyana*. La première, qui est la meilleure, est en l'honneur d'Indra, la deuxième, en l'honneur de Prajāpati, et la troisième, des Viśvedeva ³.

Cet appendice prend place après 13, 75. Il constitue un *śrāddhakalpa*.

1. *Ajasra*, « ininterrompu » ; pourrait être traduit par quotidien ou par obligatoire (on le désigne habituellement par le mot *nitya*). *Naimittika*, occasionnel ou spécial (en certaines circonstances). *Kāmya*, « fait dans un but intéressé », pour un résultat attendu (cf. ligne 52) ; votif ou facultatif (par opposition à *nitya*, « dont l'observance est obligatoire »).

2. ĀśvGS II, 4, 1-2 : *hemantaśiśirayoścaturṇāmaparapakṣāṇāmaṣṭamiṣvaṣṭakāḥ // ekasyām vā //* « On the eighth days of the four dark fortnights of winter and *Śiśira* seasons he should celebrate the *Aṣṭakas*. Or on one of these days. » (Trad. N. N. Sharma). KANE (*History of Dharmaśāstra*, vol. 4, 1973 : 353) mentionne que *aṣṭakā* semble avoir signifié le huitième jour (*tīthi*) de chaque mois après la pleine lune, jour où l'on devait offrir les *aṣṭakā-śrāddha* et il souligne que les textes divergent sur tous les points concernant ces rites. Selon Narendra Nath BHATTACHARYYA (*A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, South Asia Publications, 1990 : 25-26), les *aṣṭakā* sont les jours favorables pour les offrandes *aṣṭakā* ; celles-ci sont faites le huitième jour de la quinzaine sombre de la lune pour quatre mois ou pour trois mois, selon les constellations. Ces jours-là, les études védiques sont interdites. Il était habituel de tuer une vache à l'occasion de ces rites funéraires. L'*aṣṭakā-śrāddha* est le premier des sept *pākayajña* (« sacrifices de cuisson » ; voir Charles MALAMOUD, *Cuire le monde*, 1989 : 49-50 ainsi que GONDA, *Les religions de l'Inde*, I, 1979 : 153). Comme Kane, Bhattacharyya note les nombreuses variantes, selon les *gṛhyasūtra*, sur à peu près tous les aspects des *aṣṭakā* : nombre de jours et de mois pendant lesquels elles doivent être faites, les divinités à honorer, les types d'offrandes et le rituel (qui comprend toujours des offrandes), l'invitation de brahmanes pour un repas ainsi que le rite *anvaṣṭakā* ou *anvaṣṭakya* (ligne 8).

3. Cf. app. 3, 5.

- 6-7. La tradition enseigne qu'il faut toujours faire la première *aṣṭakā* avec des gâteaux [d'orge ou de riz ⁴], l'autre avec des viandes, et la troisième avec des légumes. Telle est l'injonction concernant la matière oblatoire.
8. Il est également stipulé de toujours faire l'*anvaṣṭakya* ⁵ pour les Pitṛ.
- 9-11. S'il y a une quatrième *aṣṭakā*, elle doit être faite avec une attention spéciale. L'homme avisé doit faire régulièrement un *śrāddha* pour obtenir la longévité, dût-il sacrifier son entière possession. Il en retire rapidement des choses salutaires et il est heureux ici-bas et dans l'autre monde.
- 12-13. Comme des vaches qui vont aux puits, les Pitṛ et les divinités vont tous vers l'homme ⁶ [qui célèbre une *aṣṭakā*] : les divinités, aux jours lunaires favorables, et les Pitṛ, en tout temps ⁷.
- 14-15. S'ils ne sont pas honorés lors de l'*aṣṭakā*, ils ne peuvent accorder ce qui est salutaire ⁸. Les espoirs de celui [qui ne célèbre pas l'*aṣṭakā*] demeureront éternellement vains ici-bas et dans l'autre monde.

4. *Apūpa*, « gâteau d'orge ou de riz cuit sur le feu domestique » (RENOU, *Vocabulaire du rituel védique* : 16).

5. Le rite *anvaṣṭakya* ou *anvaṣṭakā* est fait le jour « qui suit l'*aṣṭakā* » (i. e. le neuvième jour). La particularité de ce rite réside dans le fait qu'on invoque les épouses des Pitṛ et qu'on leur fait des offrandes. ĀśvGS II, 5, 2-15 décrit ce rite *anvaṣṭakya* : *śtribhyaśca surā cā''cāmamityadhikam* (5, 5). « And to their wives he should offer additionally some wine and the scum of boiled rice. » *Pūrvāsu pitṛbhyo dadyāt / aparāsu śtribhyaḥ* (5, 7-8). « In the pits situated to the east he should give offerings to the fathers. In the pits situated to the west, to their wives. » (Trad. N. N. Sharma).

6. Ce verset rappelle l'explication étymologique du nom divin Nārāyaṇa, « qui va vers l'homme ». M. BIARDEAU examine ce qu'elle appelle des « *śloka* étymologiques » (dont HV I, 24) aux nombreuses variantes, où la forme *nāra* est parfois expliquée comme un nom de l'eau. Mais c'est surtout la substitution des synonymes *nara* et *puruṣa* (l'homme) qui prévaut en contexte épico-purāṇique (*Études de mythologie hindoue* : 25-27 ; 45 ; 57-58 ; 159). Elle s'attarde à la *Praśna-Upaniṣad* 6, 5 qui dit que tout retourne s'engloutir en Nārāyaṇa. Dans un article récent, elle en donne une traduction modifiée (« Nara et Nārāyaṇa », WZKS, 1991 : 78). « Tout comme les rivières coulent en direction de l'océan et que, lorsqu'elles ont atteint l'océan, elles y entrent, leurs noms et leurs formes disparaissent et l'on ne parle plus que de l'océan ; tout de même, les seize parties de ce Voyant vont en direction du Puruṣa et, quand elles ont atteint le Puruṣa, elles y entrent, leurs noms et leurs formes disparaissent et l'on ne parle plus que du Puruṣa ; lui, il est sans partie, immortel. » — Les lignes 12-13 de cet appendice affirment que l'homme (*nara* ou *puruṣa*) se trouve au centre des rituels de *śrāddha* (*sarve puruṣamāyānti*). C'est l'homme, c'est le fils, le maître de maison, qui devient comme le *puruṣa* suprême (*puruṣottama*) vers qui vont (*āyānti*) dieux et Pitṛ.

7. Les Pitṛ ont une fonction plus générale que celle des dieux ; ils sont à l'avant-plan.

8. Lignes 11 et 14 : *śreyas*.

- 16-17. Pour ceux qui accomplissent fidèlement les rites, il y a toujours élévation ; pour les mécréants, c'est l'abaissement. Ceux qui donnent vont vers les dieux ; ceux qui ne donnent pas renaissent dans l'état d'animal ⁹.
- 18-19. Celui qui célèbre [un *śrāddha*] au jour de la pleine lune jouira de tout en abondance : l'opulence, une descendance, la capacité de se souvenir, la sagesse, des fils et la suprématie.
- 20-21. [Celui qui fait un *śrāddha*] au premier jour de la quinzaine sombre ¹⁰ pour l'obtention de richesses ne perdra pas ce qu'il a obtenu. S'il le fait au deuxième jour, il deviendra le roi des bipèdes ¹¹.
- 22-23. Le troisième jour, c'est pour ceux qui recherchent des fruits : il détruit les ennemis et élimine les maux. Celui qui fait [un *śrāddha*] au quatrième jour discernera les points faibles de ses ennemis.
- 24-25. Celui qui le fait au cinquième jour obtiendra une grande prospérité. Celui qui offre des *śrāddha* au sixième jour recevra l'hommage des brahmanes.
- 26-27. L'homme qui fait régulièrement des *śrāddha* au septième jour [recueille le fruit] d'une grande session sacrificielle ¹² et deviendra le chef des troupes [de la suite de Śiva ¹³].
- 28-29. Celui qui le fait au huitième jour bénéficiera d'une complète subsistance. Celui qui désire la suprématie parmi les hommes doit faire un *śrāddha* au neuvième jour [de la quinzaine lunaire].
- 30-31. En le faisant au dixième jour, l'homme accède à la splendeur d'un Brahmā. Il acquiert également la maîtrise de tous les Veda et le respect des brahmanes.
- 32-33. [Celui qui offre un *śrāddha*] au onzième jour, puis fait un don, obtient la suprématie de même qu'une descendance ¹⁴. Celui qui l'offre au douzième jour pour s'assurer la victoire obtient un royaume, la longévité ainsi que des richesses.

9. Double opposition : 1° *pūjaka*, « qui honore » ; dans ce contexte rituel, c'est celui qui fait les offrandes / *nāstika*, celui qui fait fi des rites, qui ne fait pas les offrandes prévues ; 2° *ut-karṣa*, « le fait de tirer vers le haut » / *avāg-gati*, « le fait d'aller vers le bas » (enfer, vie animale). Répercussion : 1° le *dāyin*, « celui qui donne », va vers les dieux ; 2° l'*adāyin*, « celui qui ne donne pas », renaît dans la condition inférieure d'animal. Voilà une justification et une valorisation des dons faits aux brahmanes.

10. Le mois lunaire comporte une quinzaine claire, qui va de la nouvelle à la pleine lune, et une quinzaine sombre qui s'étend de la pleine lune à la nouvelle lune.

11. Les hommes, par opposition aux quadrupèdes.

12. Les *sattra* sont des sessions sacrificielles collectives qui durent de douze jours à un an et les participants y sont à la fois sacrifiants et officiants. Le récit-cadre à deux niveaux du MBh prend place à l'intérieur de grandes sessions sacrificielles.

13. Les *gaṇa* sont les troupes de divinités mineures qui forment l'escorte de Śiva.

14. *Samtati* (de *sam-tan-*, « tendre, étendre »), continuité, prolongement. Terme qui revient aux lignes 93 et 109.

- 34-35. Celui qui le fait au treizième jour obtient une nombreuse descendance, du bétail propre au sacrifice, l'indépendance, une très grande opulence, une longue vie, de même que la suprématie ¹⁵.
- 36-37. Au quatorzième jour, [il faut offrir un *śrāddha*] aux jeunes hommes de la maison qui sont morts [prématurément] ou à ceux qui ont péri par les armes ¹⁶.
- 38-39. Il faut régulièrement faire un *śrāddha* avec une attention particulière au jour de la nouvelle lune¹⁷ ; celui qui a la pureté rituelle verra alors tous ses désirs se réaliser et il jouira de l'éternité dans le ciel.
- 40-41. Au jour de la nouvelle lune, s'il donne de la nourriture ¹⁸, il obtiendra l'accroissement de Soma. Ainsi gonflé, [le roi] Soma ¹⁹ soutiendra les trois mondes ²⁰.
- 42-43. Constamment revigoré ²¹, [Soma] est célébré par les *siddha* ²², les *cāraṇa* et les *gandharva* avec des hymnes propices, agréables et propres à satisfaire tous les désirs.

15. Voir SHASTRI, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India* : 141 (« The thirteenth day of the dark fortnight »).

16. Voir *Ibid.* : 142-143 (« The fourteenth day of the dark fortnight in the month of Bhādra »).

17. *Amāvāsyām*, « quand le soleil et la lune cohabitent », la nouvelle lune. Voir SHASTRI : 134-136.

18. Soma est le dieu de la nourriture. Cf. 11, 37.39 notes, et surtout 12, 36 note (thème de la nourriture).

19. Soma est parfois considéré comme le roi des brahmanes, cf. ŚB V, 4, 2, 3 ; IX, 4, 3, 16.

20. Cf. 12, 37. De même ŚB III, 9, 4, 12.

21. *Ūrjitaḥ*. Dans l'*agniṣṭoma*, rituel de *soma*, si le sacrificateur désire de la nourriture, il fait chanter le mot *ūrj* « aliment de force » (GONDA, *Les religions de l'Inde*, I : 182). De même chez Sylvain LÉVI : *ūrj* « la subsistance » (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* : 25). — « Pour d'autres noms de la "force", *iṣ-irā-ūrj-vayas-*, l'aspect ritualisant "substance (invigorante) du sacrifice" était en voie de se constituer dès les RV. et s'est arrêté avec les *mantra*. » (Louis RENOUE, « Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique », *Journal asiatique*, juillet-septembre 1939 : 377). Dans le mythe de la traite de la vache Terre (voir ligne 86 note), lorsque la terre fut traitée par un groupe d'êtres célestes, ce fut dans un vase d'or ; le veau fut Indra ; ce fut le Soleil (Savitṛ) qui fit la traite, et le lait, ce fut une boisson revigorante qui fait subsister les divinités, i. e. le *soma* (*kṣiramūrjaskaraṃ caiva yena vartanti devatāḥ*, HV 6, 19). — Les lignes 42-46 constituent une parenthèse.

22. Le mot *siddha* ne désigne pas ici les êtres accomplis, parfaits (cf. 13, 10), mais plutôt une catégorie d'êtres semi-divins très vertueux et aux pouvoirs merveilleux.

- 44-45. [Soma est également célébré] de mille manières par les *apsaras* ²³ avec des chants, de la musique et des danses. Célébré par la danse, il se tient sur son char ²⁴, dévoué aux Pitṛ ²⁵, inébranlable ²⁶.
- 46-47. Les *deva*, les *gandharva* et les troupes des *siddha* le célèbrent en tout temps. Celui qui honore les Pitṛ au jour de la nouvelle lune verra se réaliser tous ses désirs.
- 48-50. Celui qui fait des *śrāddha* sous la constellation Maghā verra se réaliser tous ses désirs. Voilà pourquoi il faut évidemment toujours honorer les Pitṛ. La constellation Maghā étant régie par les Pitṛ ²⁷, c'est sous cette constellation qu'ils ont connu l'impérissable.
- 51-52. Je vais te parler des *śrāddha* optionnels qui peuvent être faits sous chacune des constellations, selon l'enseignement donné par Yama ²⁸ à Śaśabindu ²⁹.
- 53-54. Si l'homme qui a installé ses feux ³⁰ et qui a des enfants célèbre régulièrement un *śrāddha* lors de la conjonction [de la lune avec] Kṛttikā, il sacrifiera sans tourment.

23. Soma est aussi considéré comme le roi des *apsaras* : ŚB XIII, 4, 3, 8 « “ *Havai hotar !* ” replies the *Adhvaryu*. — “ King *Soma Vaiṣṇava*, ” he says ; “ his people are the *Apsaras*, and they are staying here ”. » (Trad. J. Eggeling).

24. Le sacrifice de *soma* débute par l'achat des tiges à *soma* chez le « marchand de *soma* », selon un rituel « qui fait l'objet de prescriptions détaillées ». Puis « le *soma* est porté en procession à l'emplacement du sacrifice, non plus comme une plante, mais comme un roi sur son char [...] ; parvenu là, il est déposé sur une peau d'antilope noire qui recouvre un trône royal, on lui parle en l'appelant Varuṇa et on lui fait les honneurs d'un sacrifice d'hospitalité. » (GONDA, *Les religions de l'Inde*, I : 185). « Dans le sacrifice sômique, écrit Charles MALAMOUD (*Cuire le monde* : 55), la consommation du *soma* comme offrande n'est que le dernier moment d'une séquence très longue et très compliquée où le roi Soma est un hôte que l'on va chercher en cortège et que l'on ramène en char pour l'accueillir selon les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en lui offrant de la nourriture, cuite, bien entendu. » Puis il cite ŚB III, 4, 1, 2.

25. Celui qui offre le *pitṛyajña*, le sacrifice aux Pitṛ, « offers a cake on six potsherd to the *Pitarah Somavantaḥ*, or the *Soma Pitṛmat* ». (ŚB II, 6, 1, 4, trad. J. Eggeling.)

26. *Dṛḍhavrataḥ*.

27. Voir DANGE, *Encyclopædia of Puranic Beliefs and Practises*, vol. 1, 1986 : 299.

28. Fils d'Āditya Vivasvant, le Soleil « Rayonnant » (cf. 11, 1 note), Yama est le roi des morts et le juge des Enfers. Dans « La dualité, la mort, la loi. Note sur le nombre deux dans la pensée de l'Inde brāhmanique (*Le deux*, Revue d'esthétique, n° 1-2, 1980 : 93-109), C. MALAMOUD établit la situation mythologique de cet ancêtre de l'humanité, ce roi du *dharma* (*dharma-rāja*) qui fait régner la justice et exige que les devoirs dûs aux défunts leur soient rendus.

29. Comme le signale l'apparat critique, les lignes 51-80 constituent une reprise, avec variantes, de MBh XIII, 89, 1-15.

30. La constellation Kṛttikā est régie par Agni, voir DANGE, vol. 1, 1986 : 299. — Le brahmane *āhitāgni* est celui qui a installé ou mis en place sur l'autel les trois feux nécessaires aux sacrifices solennels. Voir RENOU, *Vocabulaire du rituel védique* : 32 et 61 ; MALAMOUD, *Cuire le monde* : 51 ; GONDA, *Les religions de l'Inde* : 169. Également chap. II, B, 1.

- 55-56. Celui qui désire une descendance [et qui célèbre un *śrāddha* sous la constellation] Rohiṇī, sera prolifique ³¹. Celui qui offre un *śrāddha* sous la constellation Ārdrā devient capable d'actes cruels ³².
- 57-58. Celui qui offre un *śrāddha* sous la constellation Punarvasu aura une épouse et des fils. L'homme qui veut devenir plus florissant doit offrir un *śrāddha* sous la constellation Puṣya.
- 59-60. Celui qui le fait régulièrement sous la constellation Āśleṣā engendrera des fils héroïques. Celui qui offre le *śrāddha* sous la constellation Maghā deviendra le meilleur des parents (ou : alliés).
- 61-62. L'homme qui honore toujours [les Pitṛ] sous la constellation [Pūrvā] Phalgunī aura la chance de son côté ³³. Celui qui le fait sous la constellation Uttarāphalgunī sera disposé ³⁴ au don et aura des enfants.
- 63-64. Celui qui satisfait les Pitṛ sous la constellation Hasta sera le chef dans les assemblées. Celui qui le fait sous la constellation Citrā engendrera des fils très beaux ³⁵.
- 65-66. Le brahmane désireux de vivre du commerce doit le faire sous la constellation Svāti. L'homme qui désire des fils doit accomplir le *śrāddha* sous la constellation Viśākhā.
- 67-68. L'homme qui le fait sous la constellation Anurādhā deviendra monarque universel ³⁶. Celui qui accomplit le *śrāddha* sous la constellation Jyeṣṭhā obtiendra du pouvoir.
- 69-70. Celui qui le fait sous la constellation Mūla obtiendra la bonne santé. S'il le fait sous la constellation [Pūrvā] Āṣāḍhā, il jouira d'une grande renommée. L'homme qui le fait sous la constellation Uttarāṣāḍhā vivra sans chagrin.

31. *Saumya*, « qui a la nature ou la qualité du *soma* », une vitalité bienfaisante, en l'occurrence génésique. Le terme a une connotation de bon augure.

32. Ārdrā est régie par Rudra, dieu terrifiant et imprévisible qui peut également être secourable.

33. Pūrvā Phalgunī est régie par Bhaga (« chance, bonne fortune »).

34. En fin de composé possessif (*bahuvrīhi*), *-śīla* signifie « disposé à ». Voir Minoru HARA, « A note on the sanskrit word *śīla* », *The Adyar Library Bulletin* (1986) 21-45.

35. Citrā est régie par Tvaṣṭṛ, l'artiste divin qui, parmi ses fonctions, voit au développement de l'enfant dans l'utérus. Il « est parmi les dieux l'artisan ou l'artiste qui lui-même a toutes les formes et fait ou donne ce qu'il est : il embellit tous les êtres en les formant [...] Bref, il est l'auteur des formes [...] On implore également de lui la richesse et des fils, ou bien une postérité : l'embryon aussi, en effet, doit avoir quelqu'un qui le forme. [...] Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il apparaisse aussi comme créateur et ancêtre du genre humain : sa fille, en effet, fut la mère de Yama, le premier homme. » (GONDA, *op. cit.* : 40).

36. *Cakram pravartayet*. La roue ou disque (*cakra*) est le signe de la souveraineté, le symbole du pouvoir royal. C'est la roue du char royal et c'est le cercle qui ceinture le domaine du roi. Le *cakravartin*, « celui qui fait tourner la roue » est le souverain qui fait tourner la roue du *dharma*. L'idéal de tout roi est de conquérir toute la terre, de devenir souverain unique, *ekarāṭ* (ligne 144), le centre de l'univers, le moyeu de la roue. Mettre la roue en mouvement, c'est apporter l'ordre et l'harmonie à l'univers. Voir I. ARMELIN, *Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme*.

- 71-72. Celui qui le fait sous la constellation Śravaṇa obtiendra la destination suprême dans les mondes [de Viṣṇu ³⁷]. Celui qui le fait sous la constellation Śraviṣṭhā possédera un royaume et d'abondantes richesses.
- 73-74. Celui qui accomplit un *śrāddha* sous la constellation Abhijit obtiendra les Veda avec les sciences auxiliaires ³⁸. Celui qui le fait sous la constellation régie par Varuṇa obtiendra une grande efficacité comme médecin ³⁹.
- 75-76. Celui qui le fait sous la constellation Pūrvapṛoṣṭhapada sera gratifié d'une longue vie. Celui qui le fait toujours sous la constellation Uttarāpṛoṣṭhapada obtiendra des vaches par milliers.
- 77-78. L'homme qui le fait sous la constellation Revatī ⁴⁰ obtiendra beaucoup d'argent ; sous la constellation Aśvinī ⁴¹, les meilleurs chevaux ; sous la constellation Bharāṇi, une très grande longévité.
- 79-80. En faisant le *śrāddha* selon ces prescriptions, Śaśabindu ⁴² a acquis sans peine la terre entière et l'a gouvernée.

Sanatkumāra dit :

- 81-83. On dit que le vase pour les Pitṛ doit être fait d'argent ou recouvert d'argent ⁴³. Le seul fait de regarder l'argent, d'en donner ou même d'en parler, conduit à l'immortalité, à l'impérissable, au ciel. On dit que l'argent, c'est le don.
- 84-85. Par ce don [d'argent] aux Pitṛ, les bons fils leur font atteindre l'autre rive ⁴⁴ ; c'est ce qu'ont toujours enseigné les spécialistes du Veda concernant le *śrāddha*.

37. Viṣṇu est la divinité de la constellation Śravaṇa. *Paramāṃ gatim*, c'est le monde de Viṣṇu.

38. *Vedānsāṅgān*, i. e. les quatre Veda avec les *aṅga* (les *vedāṅga*), les « membres auxiliaires du Veda ». Cf. 18, 16.

39. « [Dans l'hindouisme ancien], Varuṇa perdit sa position éminente, mais resta maître des Asuras et des eaux. L'eau ayant une vertu de guérison, il a parfois aussi une fonction médicale. » (GONDA, *op. cit.* : 272-73). — Selon DANGE (vol. 1, 1986 : 299), la constellation régie par Varuṇa serait Śatabhiṣā (« qui a cent médecins ») ; jeu de mots caché avec *bhiṣaj*, « médecin ».

40. Revatī, « la riche ».

41. Jeu de mots avec *aśva*, « cheval ».

42. Ici se termine le passage emprunté au MBh (lignes 51-80). Śaśabindu est un roi invincible qui a accompli un grand nombre de sacrifices, y compris le sacrifice de cheval. Voir SØRENSEN : 181. Derrière tout ce passage semble planer l'idée du *cakravartin* (ligne 67 note).

43. Cf. 13, 66 et notes.

44. *Tārayanti*, forme causative de *tī-*, « faire traverser », et « atteindre un but » ; les bons fils (*satputrās*) qui font des dons d'argent, « font traverser » les Pitṛ, les libèrent. Voir 11, 15 et chap. III, B, 1. Ce même verbe revient aux lignes 89 et 119.

- 86-87. C'est dans un tel vase d'argent que la *svadhā* fut autrefois traite [de la vache Terre ⁴⁵] par les Pitṛ. Parce que la terre a pour but l'impérissable, c'est dans ce vase [d'argent] que celui qui donne reçoit l'impérissable.
- 88-89. La présence d'une peau d'antilope noire ⁴⁶, le fait de la voir ou de la donner : [tout cela] détruit les *rakṣas* ⁴⁷, mène à la splendeur du *Brahman* et libère le bétail et les fils.

45. Allusion au mythe de Pṛthu et à la traite de la vache Terre qu'on retrouve dans différents *purāṇa* et dont le récit s'étend longuement dans HV 4-6. Poursuivie par Pṛthu, la terre assume la forme d'une vache. Pṛthu consent à ne pas tuer cette vache aussi longtemps qu'elle voudra bien se laisser traire par les diverses catégories d'êtres (Pṛthu, *ṛṣi*, êtres célestes [voir ligne 42 note], Pitṛ, *nāga*, *asura*, *yakṣa*, *rākṣasa* et *piśāca*, *apsaras* et *gandharva*, montagnes, arbres) qui y trouveront leur subsistance. HV 6, 20-21 :

*pitṛbhiḥ śrūyate cāpi punardugdhā vasuṃdharā /
rājataṃ pātramādāya svadhāmamitavikramaiḥ //
yamo vaivasvatasteṣāmāsīdvatsaḥ pratāpavān /
antakaścābhavaddoghā kālo lokaparakālanah //*

« Selon la tradition, la terre fut traite à nouveau, dans un vase d'argent, par les Pitṛ à la puissance incommensurable. [Le lait en fut] la *svadhā* ; le puissant Yama Vaivasvata fut le veau ; celui qui l'a traite, ce fut Antaka (i. e. la Mort personnifiée), le temps qui détruit les mondes. » Cf. 13, 66.

46. Voir ligne 45 note. — L'antilope est rattachée au sacrifice. ŚB VI, 4, 1, 6 en donne une interprétation : « Il le (Agni) pose sur la peau d'antilope noire. En vérité, la peau d'antilope noire est le sacrifice. Il le pose donc sur le sacrifice, du côté des poils. En vérité, les poils sont les mètres védiques. Il le pose donc sur les mètres védiques et étend la (peau) en silence. En vérité, la peau d'antilope noire est le sacrifice, et le sacrifice est Prajāpati ... » Et en VI, 4, 1, 9 : « En vérité, la peau d'antilope noire est le sacrifice, la peau d'antilope noire est cette (terre) et le sacrifice est cette (terre), car le sacrifice est étendu sur elle. » (Trad. et discussion : M. BIARDEAU, « Études de mythologie hindoue V : *Bhakti* et *avatāra* », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 65, 1978 : 152-153).

47. Idée qui se retrouve dans ŚB I, 1, 4, 4 : « [...] He [the sacrificer] shakes it [the black antelope skin] with the text " Shaken off is the Rakṣas, shaken off are the enemies ! " whereby he repels from it the evil spirits, the Rakṣas. He shakes it whilst holding it apart from the vessels ; whereby he shakes off whatever impure matter there may have been on it. » (Trad. J. Eggeling) Cf. lignes 117-118.140 : *mantra* qui font fuir les *rakṣas*. D'après MBh XIII, 91, 12, Agni fait aussi s'enfuir les *rakṣas* (voir chap. III, D, 1). — Les *rakṣas* sont des esprits malins qui troublent le sacrifice.

- 90-91. Un vase en or ou en argent, une corne de rhinocéros⁴⁸, une couverture de laine⁴⁹, des grains de sésame, un bouc : voilà des moyens de purification, de même que l'ascète au triple bâton⁵⁰ et les *yogin*.
- 92-93. Dans le rite du *śrāddha*, le rituel suivant est le meilleur et il est éternel, ô homme pieux ; il accroît la longévité, l'opulence, la renommée, la gloire, la sagesse et la descendance.
- 94-95. Il faut installer l'emplacement de l'autel⁵¹ dans la direction du sud-est⁵². Il doit être quadrangulaire, avec des côtés d'une coudée (*aratni*), et être bien protégé [des influences néfastes].
- 96-97. Je vais te décrire ce qu'est, selon les traités, un site pour les Pitṛ conforme aux prescriptions, un site qui fait accroître la richesse, la longévité, la bonne santé, l'opulence et la renommée.
- 98-99. Il faut creuser trois trous [et y placer] trois bâtons en bois de *khadira*. Les bâtons doivent avoir une longueur d'une coudée et doivent être ornés d'argent.

48. *Dauhitraḥ*. « At the ritual of the manes the rhinoceros is the most desired. It is said that by the flesh of this beast the manes can sustain themselves for twelve years (Sk. P. VI, 220, 5). The bone of a rhino is mentioned as warding off evils (Mār̥k P. 51, 10). At the ritual for the manes (*śrāddha*) a vessel prepared out of the horn (or the horn itself) was necessary. It was called *dauhitra* (Sk. P. VII (*Prabhāsa*), 205). » (DANGE, vol. 1 : 105). De même, DANGE, vol. 3 : 870 : « The horn of rhinoceros is called “*dauhitra*”, and is specifically enjoined at a *śrāddha* (Sk. P. VII, 1, 205, 14) » :

*dauhitraṃ khaḍgamityuktaṃ lalāṣe śṛṅgamasti yat /
tasya śṛṅgasya yatpātraṃ taddauhitrāmiti smṛtam //*

« La corne frontale du rhinocéros est appelée *dauhitra*. Le vase fait de ladite corne est également appelé *dauhitra*. »

49. Le mot *kutapa* comporte plusieurs significations. Selon SURESHCANDRA, (*Le culte des pitṛ d'après les Purāṇa* : 54), il s'agirait ici d'une couverture de laine. KANE (vol. 4 : 376-377) signale aussi plusieurs sens à *kutapa* : temps favorable pour le *śrāddha*, « midday, a vessel of rhinoceros horn, woolen seat or blanket from Nepal, silver, darbhas, sesame, cows and daughter's son ».

50. Le *tridaṇḍin*, « l'ascète au triple bâton ». « Le bâton distingue aussi les renonçants. Il doit être taillé d'un seul morceau, “ avoir les mesures de l'ascète — des pieds à la tête —, être indemne des vers, droit, beau, non fendu en deux, avec toutes les marques favorables ”. Le bâton des trois premiers ordres se compose de trois bâtons en bois de *palāsa*, de *bilva* et d'*udumbara*. [...] Le *daṇḍa*, nom du bâton en sanskrit, signifie aussi “ châtiment ” et “ sceptre royal ” ; terme non neutre, il indique un contrôle possible sur un sujet. Mieux vaut en accord avec les textes et dans ce contexte du renoncement, entendre l'idée d'un triple contrôle en parole, en action et en esprit. Qui observe cette triple maîtrise est un *tridaṇḍin*, un “ porteur-du-triple-bâton ”. [...] car le bâton porte en lui la puissance du renonçant, son énergie même ainsi transférée dans ce bâton de renoncement (*saṃnyāsa-daṇḍa*). » (Alyette DEGRĀCES-FAHD, *Upaniṣad du renoncement*, Fayard, 1989 : 83-84.) — « Ils sont trois : le pouvoir (*daṇḍa*) sur la parole, le pouvoir sur l'action, le pouvoir sur l'esprit ; qui contrôle ces trois pouvoirs est un porteur du triple bâton (*tridaṇḍin*), un grand ascète. » (*Nārada-parivrājaka-upaniṣad*, « *Upaniṣad du moine-errant Nārada* », 6, 9, trad. A. Desgrāces-Fahd, *Ibid.* : 308.)

51. La *vedi*, l'autel du sacrifice sur lequel « on dispose les substances oblatoires une fois apprêtées et certains instruments » (Renou, *Vocabulaire du rituel védique* : 142).

52. Il faudrait lire *dakṣiṇapūrvāyām* au lieu de *dakṣiṇapūrvasyām*.

- 100-101. Les trous doivent avoir une profondeur d'un empan (*vitasti*) et les quatre côtés doivent avoir une longueur de quatre doigts (*aṅgula*) chacun ; ils doivent être placés en direction sud-est, être fermes et ne pas comporter de creux ⁵³.
- 102-103. [Celui qui offre le *śrāddha* doit être] pur ; il doit toujours laver [les bâtons ?] avec des eaux purifiées par un filtre [fait d'herbe *kuśa* ⁵⁴]. La purification peut être faite avec du lait de chèvre ou de vache et avec les paroles appropriées.
- 104-105. Il faut toujours faire une libation d'eau : ainsi la satisfaction [des Pitṛ] devient permanente. [Celui qui le fait] sera favorisé par la chance ; il verra tous ses désirs exaucés ici-bas et dans l'au-delà.
- 106-108. De même celui qui fait ses trois ablutions quotidiennes et qui honore toujours pieusement [les Pitṛ] par un *mantra* ⁵⁵ en suivant correctement les règles, celui-là obtiendra le fruit du sacrifice de cheval. Du fait que ces rites comportent trois fois sept oblations, ils soutiennent le triple monde.
- 109-110. Il obtiendra opulence, suprématie, longévité et descendance. Il brillera dans le ciel par sa prospérité et il parviendra graduellement à la libération ⁵⁶.
- 111-112. Il obtiendra le fruit du sacrifice de cheval qui fait disparaître les fautes et rend pur. Je vais donc te réciter le *mantra* ⁵⁷ qui est immortalité ⁵⁸ et qui est égal au savoir védique (*brahman*) ⁵⁹.

53. Le mot *naśuṣirās* semble signifier l'absence de cavité, ce qui est sans faille ou comblé. « Tel est donc le *ṛta* : le plein différencié. Au *ṛta* s'oppose la *nirṛti*, " désordre ", " désorganisation ". La *nirṛti* a son lieu dans les trous, les écarts, les abîmes que le labeur rituel s'emploie inlassablement à combler. Elle est aussi le mal qu'il faut combattre ou plutôt qu'il faut fuir ; en même temps elle est une divinité qu'il faut propitier : en la reconnaissant, d'abord, là où elle est, dans son domaine de creux et de fissures, et en rendant un culte sous forme d'oblations versées dans ces orifices. » (MALAMOUD, *Cuire le monde* : 74.)

54. *Pavitra*, « filtre consistant en deux tiges de *kuśa* qu'on jette dans la *sthāli* afin de purifier l'eau » (Renou, *Dictionnaire du rituel védique* : 97).

55. « *Mantra*, formule accompagnant un rite qui se caractérise toujours par le fait que ce n'est pas son sens qui compte, mais son énonciation au moment voulu. » (M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 187.)

56. *Mokṣa*, la libération du *saṃsāra*. Voir app. 3, 15-16.

57. KANE (*History of Dharmasāstra*, vol. 4 : 458, note 1020) retrace, dans les *purāṇa*, les parallèles de ce *mantra* avec leurs variantes et il note qu'on l'appelle parfois « *saptārcis* ». Il cite *Vāyu-Purāṇa* 74, 15-18 qui correspond (avec légères variantes) à sept lignes du présent appendice (lignes 112.113.114.115.117.118.119).

58. Le mot *amṛta* a deux sens : c'est l'immortalité et c'est aussi l'ambrosie, liqueur d'immortalité assimilée au *soma*. Cette immortalité (*a-mṛta*), c'est la non-mort qui s'acquiert par le sacrifice ; ce sont les rites correctement accomplis qui conservent à l'homme son intégrité, qui le préservent de la destruction. C'est l'ignorance des rites qui détruit l'homme ; et c'est la connaissance (*vidyā*) qui permet de devenir immortel. Si l'on n'est pas né immortel, on peut donc le devenir ; on peut construire son immortalité, c'est-à-dire sa vie prolongée. L'immortalité est liée au fait d'être complet, total. « L'immortalité " annihile le pouvoir de la mort ; elle est dans l'au-delà ce qu'est ici-bas la vie complète (*āyus*). De celui qui sait cela s'éloignent la faim, le mal, l'obscurité et la mort ; il surmonte la seconde mort (*punarmṛtyu*) et parvient à la vie pleine, totale

- 113-114. « Hommage aux divinités, aux Pitṛ, ainsi qu'aux grands *yogin* ! Hommage à la *svadhā* ! Hommages répétés à la *svāhā* ⁶⁰ ! »
- 115-116. Au début et à la fin du *śrāddha*, il faut toujours murmurer ⁶¹ par trois fois ce *mantra*. Parce qu'il rapporte le fruit du sacrifice de cheval, il est loué respectueusement par les brahmanes.
- 117-118. Et au moment de l'offrande des *piṇḍa*, il faut également murmurer le *mantra* avec un esprit bien concentré. Les Pitṛ arrivent aussitôt et les *rākṣasa* ⁶² s'enfuient.
- 119-120. S'il est récité régulièrement à l'occasion du *śrāddha* par les pieux spécialistes du Veda, ce *mantra* en l'honneur des Pitṛ les libère dans les trois mondes.
- 121-122. Celui qui désire la royauté doit toujours murmurer ce *mantra* sans se lasser. Il accroît ainsi sa vigueur, son héroïsme, ses biens, son intelligence, sa prospérité, sa longévité et sa renommée.
- 123-124. S'astreindre à ce *mantra* et en faire une récitation murmurée : voilà qui réjouit les Pitṛ. Je vais maintenant te communiquer un *mantra* à sept versets qui est propice et qui apporte la réalisation de tous les désirs.
- 125-126. « Je rends assidûment hommage aux Pitṛ, à ceux qui n'ont pas de forme corporelle et à ceux qui en ont une, ces Pitṛ au rayonnement resplendissant ⁶³, qui sont absorbés dans la méditation et qui ont l'œil du yoga ⁶⁴.
- 127-128. « Je rends hommage aux Pitṛ des dieux dont Indra est le chef, à ceux de Dakṣa et de Marici ainsi qu'aux Pitṛ des sept ṛṣi. À ces Pitṛ qui exaucent les désirs, je rends hommage !

(*sarvam āyus*). » (GONDA, *op. cit.* : 237) « La totalité est quelques fois manifestement le contraire de maladie, mort et malheur (par ex. Chānd. Up. 7, 26, 2) ; c'est l'état de ce qui est intégral ; quiconque est *sarva* échappe aux maux terrestres. Selon BṛĀ Up. 1, 4, 9, on peut atteindre cet état par la connaissance du *brahman* qui existait au commencement, ne connaissait que lui-même et savait qu'il était le *brahman*, donc était le Tout, la totalité (*sarvam*). Le même texte (2, 5, 10) identifie le Moi, l'immortalité (*amṛtam*), le *brahman* et le *sarvam* : la personne (*puruṣa*) qui, dans l'espace, ne succombe pas à la mort et, en ce qui concerne l'individu, la personne qui en son cœur ne succombe pas à la mort, est le Moi, l'immortalité, le *brahman*, *sarvam*. Ceci signifie qu'elle est de façon idéale libérée de toute limitation terrestre. D'où cette identification fréquente : “ *brahman* est la totalité (*sarvam*), le Tout vu comme totalité ”. Elle concorde avec la conviction que le *brahman* est au-dessus de la faim et de la soif, de l'âge et de la mort. » (*Ibid.* : 255)

59. Le mot *brahman* (neutre) a d'abord désigné la formule rituelle, puis le Veda ou le savoir védique. « Au niveau des *brāhmaṇa*, le *brahman* est la Totalité, la Potentialité d'où tout découle, qui contient tout et que tout reflète. » (A.-M. ESNOL et O. LACOMBE, *La Bhagavad Gītā* : 168.)

60. La *svāhā* est l'exclamation rituelle prononcée à la fin d'un *mantra* et qui accompagne l'offrande des oblations jetées ou versées dans le feu oblatoire (Agni). Elle est prononcée avec le nom de la divinité au datif. *Svāhā* désigne également l'Offrande personnifiée, considérée comme l'épouse d'Agni. Voir 13, 50 note.

61. Voir 13, 4 note : *japa*.

62. Voir ligne 89 note.

63. *Diptatejasām* ; comme Sanatkumāra est *dīptatejasam* (12, 6).

64. Cf. ligne 138.

- 129-130. « Je rends hommage aux géniteurs de Manu et des autres, révéérés dans tous les mondes, à tous les Pitṛ des eaux et des océans.
- 131-132. « Je rends assidûment hommage, les mains jointes, aux Pitṛ des constellations et des planètes, aux Pitṛ du vent et du feu, aux Pitṛ du ciel et de la terre.
- 133-134. « Je rends hommage aux Pitāmaha (i. e. les Brahmā) géniteurs des ṛṣi divins, qui sont révéérés dans tous les mondes et qui sont les fondateurs de tous les mondes.
- 135-136. « Je rends assidûment hommage, les mains jointes, [aux Pitṛ] de Prajāpati, des vaches et de Vahni (Agni), à Soma et à Yama, ainsi qu'aux seigneurs du yoga ⁶⁵.
- 137-138. « Hommage aux sept classes de Pitṛ [que je viens de] célébrer ! Je rends hommage à Brahmā Svayaṃbhū ⁶⁶ qui a l'œil du yoga ⁶⁷. »
- 139-140. Voilà le *mantra* à sept versets vénéré par les classes de ṛṣi divins ; c'est en effet un *mantra* de purification excellent, qui porte chance et qui est destructeur de *rakṣas* ⁶⁸.
- 141-142. Avec ce rite, on peut obtenir trois faveurs : la plus grande dévotion, la confiance et la maîtrise des sens.
- 143-144. Celui qui murmure assidûment et avec recueillement ce *mantra* à sept versets deviendra souverain unique ⁶⁹ de la terre avec ses sept continents et ses sept océans.
- 145-146. Hommage à Svayaṃbhū par qui a été proclamé ce rite ! Je m'incline assidûment devant les seigneurs du grand yoga ⁷⁰.
- 147-148. Mon cher, les Pitṛ sont, au ciel, des divinités ⁷¹ pour les dieux. Ces Pitṛ, qui sont inaltérables, résident pour toujours dans les sept séjours.
- 149-150. Ils sont les fils de Prajāpati, La première classe parmi tous ces magnanimes est pour les *yogin*. Elle est permanente et contribue à faire croître leur yoga ⁷².

65. Le *mantra* généralise la notion de Pitṛ. Tous les dieux ont des Pitṛ. L'insertion de ce *mantra* est une illustration du bien-fondé des *śrāddha*.

66. Nom de Brahmā qui est né de lui-même, autogène. Voir 12, 13 note.

67. Le composé possessif (*bahuvrihi*) *yogacakṣus* apparaît au début et à la fin du *mantra* (lignes 126 et 138). Cf. *cakṣusmant*, 12, 26 et *divyacakṣus*, 13, 72.

68. Cf. ligne 89.

69. *Ekarāṭ*, selon la théorie du royaume unique sur toute la terre. Cf. lignes 67-68 (*cakravartin*).

70. Selon MBh XIII, 92, 20, Brahmā, Pulastya, Vasiṣṭha, Pulaha, les Aṅgiras, Kratu et le grand ṛṣi Kaśyapa sont considérés comme les grands seigneurs du yoga (*te mahāyogeśvarāḥ smṛtāḥ*).

71. Cf. 11, 36 et 13, 8.

72. Ces deux lignes répètent ou confirment l'enseignement de 13, 10-12.

- 151-152. La deuxième est pour les divinités ⁷³ et la troisième, pour les *dānava* et autres ⁷⁴. Les autres classes sont pour les [quatre] *varṇa*. Elles ont toutes déjà été mentionnées ⁷⁵.
- 153-155. Les Pitṛ accordent libéralement leurs faveurs à celui qui les dispose favorablement par sa dévotion. Satisfaits, les Pitṛ lui accordent une descendance, l'opulence, de même que le ciel, la longévité, la bonne santé et tout ce qu'il peut désirer ⁷⁶.
- 156-157. Ô *muni*, le culte des Pitṛ surpasse même le culte des dieux. La tradition enseigne que le culte des Pitṛ a préséance sur le culte des dieux ⁷⁷.
- 158-159. Les Pitṛ sont faciles à apaiser, faciles à satisfaire ; ils font au plus haut degré l'accroissement de l'univers et leur complaisance est durable. Descendant de Bhṛgu (i. e. Mārkaṇḍeya), rends-leur un hommage assidu !

73. Cf. 13, 24.

74. Cf. 13, 42 et app. 3, 5-12.

75. Cf. 13, 51 (brahmanes) ; 13, 54 (*kṣatriya*) ; 13, 59 (*vaiśya*) ; 13, 62 (*śūdra*).

76. Lignes 153-159 : reprise, avec légères variantes, de 13, 68-70.

77. Cf. 13, 69.

Harivaṃśa 14

Le yoga, voie de l'ultime accomplissement

Mārkaṇḍeya [à Bhīṣma à qui il continue de rapporter les paroles de Sanatkumāra ¹] dit :

1. Dans un précédent *yuga*, mon fils, des brahmanes, fils de Bharadvāja ², qui étaient parvenus à la pratique du yoga, furent déçus à cause d'un écart de conduite ³.
2. Ayant dérogé à leur pratique du yoga, ils connurent la déchéance et vécurent au bord du lac Mānasa ⁴ dans l'inconscience de leur énorme erreur.
3. Prenant peu à peu conscience de leur faute, ils devinrent comme affolés au milieu des eaux ; ils furent réunis par la mort ⁵ sans avoir atteint [l'accomplissement par] le yoga ⁶.

1. Ceci fait suite à 13, 75 : ce que Mārkaṇḍeya a encore appris de Sanatkumāra avant de recevoir « l'œil clairvoyant ». Ce court chapitre forme une charnière entre les parties du diptyque ; voir chap. III, B, 2.

2. C'est la seule mention du nom de Bharadvāja et les v. 1-3 renferment tout ce qu'on dit de l'existence de ces fils (la première des existences successives des sept brahmanes) avec rappel à 19, 18. — Plan : La première existence des brahmanes (1-3). La deuxième existence (4-5). Anticipation : les existences à venir (5-8). Éloge du yoga (281*, lignes 1-14). Exhortation (281*, lignes 15-17 ; 282* ; v. 9-11). Fin de l'entretien qui a duré dix-huit ans (12-13). — La mention explicite de sept existences apparaîtra pour la première fois à 15, 13.

3. N. (ad I, 19, 1) commente *duṣcaritena* par *yogavirodhinā karmaṇā*, « par une action contraire au yoga ».

4. Lac sacré de l'Himālaya, au pied du mont Kailāsa, et lieu de pèlerinage.

5. *Kāladharmaṇā*, « par ce qui a comme *dharman* (trait caractéristique) le temps ». Cf. 16, 14.21. La *Maitri-Upaniṣad* 6, 15 dit que le temps (*kāla*) cuit les créatures, qu'il les mûrit pour la mort :

*kālaḥ pacati bhūtani sarvāṅyeva mahātmani /
yasmimṣtu pacyate kālo yastaṃ veda sa vedavit /*

« Le temps fait cuire tous les êtres, dans la grande Âme, mais celui qui connaît ce dans quoi le Temps lui-même cuit, celui-là connaît le Veda. » (Trad. A.-M. Esnoul, éd. Adrien-Maisonneuve). MBh I, 1, 186-190 affirme que le temps (*kāla*) crée tout, dissout tout et recrée à nouveau ; en particulier le verset 188 identifie *kāla* et mort en reprenant la même image de « cuisson » des êtres : *kālaḥ pacati bhūtani kālaḥ saṃharati prajāḥ*.

6. La traduction reflète N. ad I, 19, 3 qui commente *yogam* par *yogasiddhim*, ce que justifie d'ailleurs les v. 8-9.

4. Égarés [de la voie] du yoga, ils vécurent très longtemps chez les dieux ⁷. Ô taureau parmi les hommes (i. e. Bhīṣma), ils naquirent [ensuite] comme fils de Kauśika dans le Kurukṣetra ⁸.
5. Ils s'acquittèrent de leur *dharma* envers leurs Pitṛ en faisant usage de violence ⁹.

[Sanatkumāra s'adressant à Mārkaṇḍeya :]

Ils connaîtront à nouveau la déchéance et auront à subir de basses renaissances ¹⁰.

6. Par la bonne grâce ¹¹ des Pitṛ et à cause de leur existence antérieure, à chacune des naissances méprisables qu'ils connaîtront, le souvenir [de leurs existences précédentes] resurgira.
7. Ils resteront toujours fidèles à leur *dharma* et vigilants ; par leur propre agir, ils arriveront à recouvrer leur condition de brahmanes.
8. Et ils pourront alors retrouver [cette discipline qu'est] le yoga qu'ils avaient réalisé dans leurs vies précédentes ; de nouveau parvenus à l'accomplissement, ils finiront par accéder à la demeure éternelle.
9. Ainsi, [Mārkaṇḍeya], que ton attention soit sans cesse portée vers le *dharma* ! Et, te plaisant dans la pratique du yoga, tu parviendras à l'ultime perfection.

281* 1-3 Il est toujours difficile à ceux dont la sagesse est limitée [de parvenir à la réalisation par] le yoga. Même si ceux dont la cruauté est illimitée y arrivent un jour, ils détruisent ce yoga en

7. Ils ne sont parvenus qu'au monde des dieux (*devaloka*), et non à la « région éternelle » (v. 8)

8. « Champ des Kuru », lieu de la grande bataille du MBh. Ce verset annonce 15, 2 ; 16, 3 et 299* (qui le reprennent).

9. Tourmentés par la faim, ils furent pris du désir cruel de tuer la vache de leur *guru* ; ils s'avisèrent d'honorer les Pitṛ en leur en offrant une part et mangèrent le reste (16, 7-12). Il y a ici une remise en question de la violence inhérente au sacrifice védique.

10. C'est le désir qui enchaîne l'homme dans la ronde des renaissances successives ; et c'est l'absence de désir qui lui permet de s'en échapper, ainsi que l'enseigne la BṛĀ Up. 4, 4, 6 : « L'homme de désir va, par la vertu du *karman*, au but où son esprit s'est attaché. Quand il a épuisé les effets de son *karman*, quels que ceux-ci aient pu être, du monde où il l'avait conduit il revient ici-bas à ce monde de l'action. Voilà pour celui qui désire. Quant à celui qui ne désire pas, qui est sans désir, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir, qui ne désire que l'*ātman*, ses souffles, à lui, ne s'échappent pas (vers d'autres régions) ; n'étant rien que *brahman*, il entre en *brahman*. » (Trad. Émile Senart)

11. *Pitṛprasādena*.

- cédant à leurs vices ¹². C'est véritablement dans ce qui est contraire au *dharma* (*adharma*) qu'ils vivent et ils tourmentent toujours leur *guru*¹³.
- 4-5 En revanche, ceux qui ne réclament pas ce qui ne doit pas être demandé, ceux qui protègent [les gens] qui cherchent refuge, ceux qui ne manifestent pas de mépris envers les pauvres, ceux qui ne s'enivrent pas de l'orgueil de leurs richesses ¹⁴,
- 6-7 ceux qui sont modérés dans la nourriture et les amusements, ceux qui se comportent convenablement dans leurs propres agirs, ceux qui sont absorbés dans la méditation et l'étude, ceux qui ne recherchent pas les choses perdues,
- 8-9 ceux qui ne sont pas toujours en quête de plaisirs, ceux qui ne consomment ni viande ni spiritueux, qui ne s'abandonnent pas constamment aux désirs, ceux qui sont respectueux des brahmanes,
- 10-12 ceux qui ne s'attardent pas aux basses ¹⁵ conversations, ceux qui ne sont pas en proie au désœuvrement, ceux qui ne sont pas adonnés à un orgueil excessif, ceux qui ne se plaisent pas dans les propos villageois ¹⁶ : ceux-là parviennent au yoga, car le yoga est difficile à obtenir sur cette terre.
- 13-14 Ceux qui sont apaisés, qui ont maîtrisé leur colère, qui sont dépouillés d'orgueil et d'égoïsme, qui sont dépositaires de choses propices, ceux-là sont fidèles à leurs vœux.
- 15-17 C'est ainsi qu'ils furent, mon fils, ces brahmanes d'alors. Ils gardèrent souvenance de leur transgression conséquente à leur folie, demeurèrent absorbés dans la méditation et l'étude et s'affermirent dans la paix ¹⁷.
- 282* Je ne doute pas qu'ils puissent parvenir rapidement ici-bas à la plus grande paix. Par conséquent, toi-même qui as la connaissance du *dharma*, consacre-toi à la pratique du yoga !

12. Ceux qui cèdent à leurs vices deviennent cruels. Manu 7, 47-48 énumère ces vices.

13. Allusion au fait que les sept frères ont menti à leur maître spirituel (*guru*) en lui affirmant que la vache avait été tuée par un tigre (cf. 16, 13).

14. *Dhanoṣmaṇā*, « qui brûlent de désir pour la richesse », (« baked by the fire of wealth », Manu 9, 231, trad. G. Bühler).

15. *Anārya*, « qui ne se conduit pas en *ārya* », qui est bas, sans noblesse. C'est en raison de leur conduite indigne (*anāryatvāt*, 16, 15) que les sept brahmanes devront subir des renaissances multiples.

16. Propos opposés aux interprétations védiques, autorisées.

17. Cela rappelle l'histoire d'Acchodā, la fille psychique des Piṭṛ Agniṣvāta (13, 27.38).

10. Ô connaisseur du *dharma*, aucun rite ne surpasse la pratique du yoga ¹⁸. C'est le meilleur de tous les *dharma*. Descendant de Bhṛgu (i. e. Mārkaṇḍeya), consacre-toi à la pratique du yoga ¹⁹ !
11. À la longue ²⁰, le *śrāddhin* ²¹ qui mange peu, qui a maîtrisé ses sens, qui est entièrement dévoué et qui est bien disposé ²² parvient à la conformité au yoga.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

Sur ces mots, le bienheureux dieu [Sanatkumāra] disparut ²³.

- 12-13. J'étais demeuré près du prince des dieux pendant dix-huit années qui m'apparurent n'avoir duré qu'un jour. Et, par la grâce ²⁴ de ce dieu, aucune lassitude n'était survenue pendant ces dix-huit années ²⁵. Ô homme irréprochable, je n'ai connu ni la faim, ni la soif, ni la marche du temps ²⁶. Puis à cause de la présence de mon disciple, j'ai retrouvé la notion du temps ²⁷.

18. À 13, 9 se trouve la première mention explicite de la puissance du yoga, méthode qui permet d'accéder à la connaissance libératrice. À travers le récit des sept existences des sept fils de Bharadvāja qui va servir d'illustration à l'enseignement, toute la suite du PK va exalter le yoga et la pratique du yoga (*yogadharmā*).

19. BhG 6, 46 fait l'éloge du *yogin*. « Le *yogin* l'emporte sur ceux qui s'adonnent aux austérités ; il est même tenu pour supérieur à ceux qui s'en tiennent à la sagesse spéculative ; il surpasse les héros de l'action. » (Trad. Esnoul et Lacombe)

20. *Kālasya pariṇāmena*, « avec le cours du temps ». Comme pour *kāladharman* (v. 3) et *kālaḥ* (v. 13), il s'agit toujours du mûrissement par le temps.

21. N. (ad I, 19, 19) commente *śrāddhi* par *śrāddhāvān*, « celui qui est mû par la foi à ses Pitṛ » . Cf. 11, 9.38.

22. Même formulation qu'à 11, 9 : *tatparaḥ prayataḥ śrāddhi*. À 11, 9, le *śrāddhin* satisfait les Pitṛ par des *śrāddha* qui comblent tous les désirs. Sanatkumāra va maintenant plus loin.

23. Sanatkumāra disparaît comme l'a fait Śaṁtanu après s'être adressé à son fils Bhīṣma (11, 41). Mais pour Sanatkumāra, l'auteur utilise exactement la même formule qu'il emploie à 19, 12 pour signifier que Nārāyaṇa disparaît aussi après être venu au secours de Brahmādatta. Dans les deux cas, le texte dit : *ityuktvā bhagavāndevastatraivāntaradhīyata*.

24. *Prasādāttasya*. Cf. v. 6.

25. Le MBh comporte dix-huit livres (*parvan*, « division »), la guerre du MBh dure dix-huit jours, la BhG (qui fait partie du livre VI du MBh, le *Bhīṣma-parvan*) comporte dix-huit chants et le *Nārāyaṇīya-parvan* (qui fait partie du livre XII du MBh, le *Śānti-parvan*) s'étend aussi sur dix-huit chapitres. Et on dit habituellement qu'il y a dix-huit grands *purāṇa*.

26. *Na kṣutpipāse kālaṃ vā jānāmi sma*.

27. *Kālaḥ saṁvidīto mama*. Voir chap. III, C, 2, « quelques discontinuations dans la marche du récit ».

Harivaṃśa 15

La lignée, garante de la tradition

Mārkaṇḍeya [s'adressant à Bhīṣma à qui il a rapporté sa rencontre avec Sanatkumāra] dit :

1. Quand ce dieu [Sanatkumāra] fut disparu, ô puissant, apparurent en moi, selon sa promesse ¹, l'œil clairvoyant ainsi que la connaissance intuitive, ô homme irréprochable.
2. Fils de Gaṅgā (i. e. Bhīṣma ²), je vis alors, dans le Kurukṣetra, ces brahmanes, [devenus] fils de Kauśika ³, dont le tout-puissant [Sanatkumāra] m'avait parlé ⁴.
3. Le septième de ces brahmanes avait été nommé Pitṛvartin ⁵ en raison de ses bonnes dispositions et des rites qu'il accomplissait. [Dans sa septième existence,] il devint le roi Brahmadata ⁶.
4. Par Aṇuha, le meilleur des rois, Kṛtvī ⁷, la fille de Śuka ⁸, donna naissance à ce roi dans la merveilleuse ville de Kāmpilya ⁹.

1. Suite de 13, 72.74.

2. Āpageya, « fils de la rivière (*āpagā*) », l'un des noms de Bhīṣma, fils de la rivière Gaṅgā. Voir 11, 6 note.

3. Cf. 16, 5.

4. Cf. 14, 4 ainsi que 16, 3 et 299*.

5. Nom qui signifie « qui se comporte comme il convient envers les Pitṛ » (cf. 16, 4) ; il doit donc son nom aux rites (*karmaṇā*) qu'il accomplissait envers les Pitṛ (il est *śrāddhāhnika*, « fidèle au *śrāddha* quotidien », 16, 9).

6. Cf. 16, 30.

7. Cf. 13, 46-47 et 18, 15.

8. Śuka qui fut engendré par Vyāsa dans l'*araṇi* (13, 45). On retrouve ces personnages aux v. 23-24 (à l'intérieur de leur lignée).

9. Cf. 18, 14 et 17, 4 (dans ce cas, le texte dit également : *kāmpilye nagarottame*).

283* Bhīṣma dit :

Je vais te décrire la lignée de Brahmadata telle que l'a récitée Mārkaṇḍeya, le grand ascète propice.
Écoute, ô roi [Yudhiṣṭhira].

Yudhiṣṭhira [s'adressant à Bhīṣma] dit ¹⁰ :

5. De qui Aṇuha était-il le fils ? Dans quelle circonstance devint-il ¹¹ roi, lui le meilleur de ceux qui soutiennent le *dharma* ¹², et dont le fils [Brahmadatta] eut une grande renommée ?
6. Brahmadata devint roi même s'il n'avait que peu de [la] virilité ¹³ [des *kṣatriya*]. Comment le septième de ces brahmanes est-il devenu roi ?

10. À peine renoué, le récit de Mārkaṇḍeya glisse à nouveau, à la façon d'un fondu cinématographique, dans le deuxième niveau du récit-cadre. C'est la seconde intervention de Yudhiṣṭhira qui, cette fois, interroge Bhīṣma au sujet de Brahmadata et des existences successives des sept brahmanes (v. 5-9). Bhīṣma lui donne un aperçu succinct (v. 10-13) de ce qui va suivre et qui va mener le PK à son terme (chap. 16-19). Puis il se lance dans une longue digression pour établir des lignées (v. 65) : celle de Brahmadata (v. 14-27), celle de Drupada et son conflit avec Droṇa (v. 61-64) et, à la demande de Yudhiṣṭhira (dont ce sera la troisième et dernière intervention, v. 30), celle d'Ugrāyudha (v. 31-35). Et le rappel d'Ugrāyudha entraîne Bhīṣma dans un épisode étonnant truffé des perversités de ce roi arrogant qui pousse l'insolence jusqu'à outrager Bhīṣma pendant la période d'impureté consécutive à la mort de son père (v. 28-29 ; 36-60). Finalement, le chapitre se termine par l'annonce du retour au récit de Mārkaṇḍeya (v. 66-68).

11. Dans les v. 5-6, le verbe *babhūva*, « est devenu » apparaît trois fois. Yudhiṣṭhira tient à souligner qu'Aṇuha est devenu roi avant son temps, lorsque son père Vibhrāja a renoncé au trône afin de se consacrer à l'ascèse et au yoga (18, 8). En outre, Brahmadata, qui aurait dû être brahmane, est « devenu roi ». Ce n'était pas dans l'ordre des choses. Il y a donc un dérèglement du *dharma* qui sera exprimé à 16, 36 et 17, 1.

12. Le rôle du roi est de protéger le *dharma*. Aṇuha est *dharmabhṛtām śreṣṭho* ; en 13, 44, c'était Pīvari (la mère de Kṛtvī et l'épouse de Śuka) qui était *dharmabhṛtām varā*.

13. *Kimvīrya*, « à la virilité quelconque ». Le *vīrya*, c'est la virilité, la vaillance, la force inhérente au *varṇa* des *kṣatriya*. On peut supposer que Brahmadata a peu de ce *vīrya* car, dans ses existences antérieures, il était brahmane (v. 3). Dans sa septième existence, il est devenu le fils du roi Aṇuha.

7. [Il me semble que] le bienheureux seigneur Śuka, un *yogin* ¹⁴ honoré dans les mondes ¹⁵, n'aurait pas donné sa fille renommée Kṛtvī à un homme qui n'avait que peu de l'héroïsme ¹⁶ [propre aux *kṣatriya*] ¹⁷.
8. Très glorieux, j'aimerais que tu me fasses un récit détaillé du comportement de Brahmadata. Daigne m'entretenir de cela.
9. Raconte-moi comment, dans la suite de leurs existences, ont vécu ces brahmanes ¹⁸ dont a parlé Mārkaṇḍeya.

Bhīṣma [s'adressant à Yudhiṣṭhira] dit :

10. J'ai ouï dire, ô roi, que ce prince (Brahmadatta) vécut à la même époque que mon grand-père, le *ṛṣi* royal ¹⁹ Pratīpa.
11. Le grand roi *yogin* Brahmadata, l'éminent *ṛṣi* royal qui connaissait le langage de tous les êtres vivants ²⁰, se plaisait au service de tous les êtres.

14. *Yogātmā*, « voué au yoga » ; « dont le corps est soutenu par le yoga » (N. ad I, 20, 28). Ce verset est une réflexion qui amène l'explication qui suit.

15. « Dans les mondes » ou peut-être « par les gens » (*lokapūjitaḥ*). J'opte pour « les mondes », car Śuka a atteint la destination du non-retour (13, 48), le *Brahman* éternel (271*).

16. *Alpavīrya*, « de peu de virilité » ; à relier à *kiṃvīrya* (v. 6). Il se peut que 18, 4 fournisse une explication à ce « manque de virilité » du *kṣatriya* chez Aṅuha ; il est *paradhārmikaḥ* « très respectueux du *dharma* » et *aṇudharmaratir*, « il se plaît dans les menus détails (*aṇu*) du *dharma* » (ce qui se retrouve d'ailleurs dans son nom). Serait-il peu enclin au métier de roi ?

17. Comme roi, Yudhiṣṭhira (le Dharmarāja, incarnation du dieu Dharma) devait faire respecter le *dharma*. Même si son nom signifie qu'il « se tient ferme dans le combat », il a eu bien du mal à se décider à s'engager dans la guerre et à combattre des adversaires qui sont des parents ou des amis. Si bien que Kṛṣṇa, son conducteur de char (*sūta*), a dû le stimuler par un long enseignement (les dix-huit chants de la *Bhagavad-Gītā*, « le chant du bienheureux »). Cela peut sans doute expliquer son étonnement, lorsqu'à la fin de cette terrible guerre, il se tient auprès de Bhīṣma allongé sur son lit de flèches (ce Bhīṣma qui se trouvait dans le camp adverse). Derrière les remarques de Yudhiṣṭhira, pointe la tension, partout présente dans le MBh, entre brahmanes et *kṣatriya*, avec un renversement toutefois, car habituellement c'est le *kṣatriya* qui voudrait usurper les prérogatives du brahmane.

18. Les sept frères brahmanes, cf. v. 2.

19. Il faudrait lire *rājarṣestulyakālo* (erreur typographique).

20. Ce pouvoir spécial, un *siddhi* (pouvoir surnaturel du *yogin*) mentionné à quelques reprises, servira au dénouement du récit. Ce pouvoir est mentionné dans les *Yoga-sūtra* de Patañjali, *Vibhūti-Pāda*, livre 3, 17. Voir *sarvasattvaratajña* à l'index-glossaire.

12. Gālava ²¹, le maître de yoga à la grande renommée, était son ami. Ayant créé la phonétique ²² à force de labeur ²³, Gālava conçut [la méthode de lecture du Veda dite] *krama* ²⁴. Le *yogin* Kaṇḍarika était son compagnon.
13. Dans toutes leurs existences précédentes, ils avaient toujours été compagnons. Dans leurs sept existences ²⁵, les sept firent preuve d'une énergie illimitée. C'est ce que m'a raconté Mārkaṇḍeya, le grand ascète à la grande ardeur rayonnante.
14. Prête l'oreille, ô roi. Je vais te réciter la lignée ancienne de Brahmadata, ce magnanime descendant de Pūru ²⁶.
- 284* Le fils de Bṛhatkṣatra était respectueux du *dharma* ; il se nommait Suhotra. Le fils de Suhotra portait le nom de Hastin. C'est par lui que fut jadis fondée la ville de Hastināpura. Hastin eut trois fils très respectueux du *dharma* : Ajamiḍha, Dvimiḍha ainsi que Purumiḍha. De Ajamiḍha et Dhūmini naquit Bṛhadiṣu, ô roi.
15. Ô roi, le fils de Purumitra fut le roi Bṛhadiṣu. Le fils de Bṛhadiṣu fut Bṛhaddhanus dont la gloire fut grande. Le roi appelé Bṛhaddharman fut très respectueux du *dharma*.
16. Son fils fut Satyajit dont le fils fut Viśvajit. Et le fils de Viśvajit fut le roi Senajit.

21. Aux chap. 18 et 19, il est plutôt appelé Pāñcāla (et en particulier à 19, 29 où l'on répète qu'il est le créateur de la *śikṣā* et du *krama*). Il s'est sans doute glissé une identification avec le grammairien Gālava.

22. La *śikṣā*, l'enseignement phonétique du Veda, est l'un des six membres ou traités auxiliaires du Veda, les *vedāṅga*. (Cf. 18, 16.) Le Veda étant transmis par tradition orale, les règles de prononciation étaient d'une grande importance pour en préserver la pureté. On trouve une mention de la *śikṣā* dans la *Taittiriya-Upaniṣad* (1, 2) : « Om. Nous allons exposer l'enseignement (phonétique). La lettre, l'accent, la quantité, la force, l'émission de voix, la liaison. Ainsi est défini le chapitre de *śikṣā*. » (trad. Em. Lesimple). Voir aussi Louis RENO, « La récitation védique », dans *Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit* : 62-63.

23. *Tapasā*, « au moyen du *tapas* » (« brûlure », « échauffement »), cf. 12, 4 note. La brûlure interne ou l'échauffement produit par la pratique du *tapas* est à l'image de la chaleur créatrice du cosmos ; toute création résulte d'une concentration qui a développé une incandescence, une exaltation laquelle permet de dépasser les limites de l'ordinaire.

24. C'est la qualité de la transmission orale des textes védiques qui en assure la conservation. Pierre-Sylvain FILLIOZAT (*Le sanskrit* : 13-19) écrit qu'on a codifié onze modes de récitation du Veda dont les trois principaux sont : 1° la récitation continue (*saṃhitā*) sans pause entre les mots ; 2° la récitation avec pause après chaque mot (*pada*), ce qui implique de bonnes connaissances de phonétique et de morphologie ; 3° la récitation « par pas » (*krama-pāṭha*) où les mots sont liés deux à deux. Ce dernier mode de récitation est dû au grammairien Bābhavya. — Notons qu'un Bābhavya apparaît à 18, 16 et 19, 16 comme le père des cinquième et sixième brahmanes.

25. C'est la première mention explicite de sept existences (*saptajāti*). Les autres mentions apparaissent à 15, 67 ; 16, 1.30.31.

26. Bhiṣma interrompt son récit pour établir des lignées. Il le reprendra au chap. 16. — Ce chap. 15 (v. 14-65) s'apparente aux chap. qui précèdent le PK (dynastie solaire) et qui le suivent (dynastie lunaire dans laquelle apparaît Kṛṣṇa), mais il s'agit ici de généalogies royales.

17. Senajit eut quatre fils qui furent honorés dans le monde. Ce furent : Rucira, Śvetakāśya, Mahimnāra, ainsi que Vatsa, le roi né à Avanti ²⁷.
18. Le fils de Rucira fut l'illustre Pṛthuṣeṇa dont le fils fut Pāra. De Pāra naquit Nīpa.
19. Mon fils, Nīpa eut cent fils à l'énergie illimitée, grands guerriers à char, héroïques et d'une grande force, ô souverain. Tous ces rois furent connus sous le nom de Nīpa.
20. Le roi qui fonda la dynastie des Nīpa et fit croître leur gloire à Kāmpilya eut pour nom Samara. Il suscita des rivalités ²⁸.
21. Samara eut trois fils, Para, Pāra et Sadaśva qui furent de très grands connaisseurs du *dharma*. Le fils de Pāra fut Pṛthu.
22. Le fils de Pṛthu fut Sukṛta qui, à cause de ses actions bien faites ²⁹ ici-bas, vint au monde doté de toutes les qualités. Son fils fut Vibhrāja.
23. Le fils de Vibhrāja fut le roi nommé Aṇuha qui fut le gendre de Śuka et l'illustre époux de Kṛtvī ³⁰.
24. Le fils d'Aṇuha fut le puissant ṛṣi royal ³¹ Brahmadata. Le fils de Brahmadata fut le *yogin* ³² Viṣvaksena, celui qui fut le tourment de ses ennemis.
25. En raison de ses actions bien faites ici-bas ³³, Vibhrāja était revenu sur terre ³⁴ comme fils de Brahmadata. Il fut le célèbre Viṣvaksena.

27. La fin du verset *yasyaite parivatsakāḥ*, « ils étaient ses fils », ne semble que pure redondance visant à faire résonner le mot *vatsa*.

28. *Iṣṭasamaro*, « celui avec qui on aime se battre » ; jeu de mots avec *samaro nāma*. La suite de ce chapitre va le démontrer, en particulier avec la rivalité qui oppose Bhiṣma à Ugrāyudha (v. 30-61).

29. *Sukṛteneha karmaṇā* ; jeu de mots avec *sukṛto nāma*. Cf. v. 25. Comme à 11, 31, il s'agit de celui qui a bien accompli les rites prescrits.

30. Ceci se raccroche au v. 4 qui a suscité les interrogations de Yudhiṣṭhira (v. 5-9).

31. Au v. 11, on le dit également *rājarṣi*.

32. *Yogātmā*, comme aux v. 7 et 12.

33. *Sukṛteneha karmaṇā*. Même formule qu'au v. 22.

34. Vibhrāja renaît en tant que Viṣvaksena, fils de Brahmadata, ce que confirme 19, 1. Mais on retrouve ce Vibhrāja, comme roi, à 16, 34 et 18, 2. Il fait la rencontre des sept frères qui, dans leur sixième existence, sont devenus oiseaux aquatiques adonnés à la pratique du yoga. Il éprouve alors l'ardent désir de devenir le fils de l'un d'eux. Et dans la septième existence, il renaît comme fils de Brahmadata, le septième de ces oiseaux.

287* Ses yeux furent crevés par l'oiseau femelle Pūjaniyā qui vécut très longtemps dans la demeure de Brahmadata ³⁵, ô roi.

288* Un autre fils très fort et courageux naquit de Brahmadata. Il se nommait Viṣvaksena.

26. Viṣvaksena eut un fils, le roi Daṇḍasena. Son fils Bhallāṭa fut tué autrefois par le fils de Rādhā (i. e. Karṇa ³⁶).
27. Ce fils de Daṇḍasena (Bhallāṭa) était héroïque, magnanime, et il perpétua sa lignée. Janamejaya, le fils de Bhallāṭa, nourrissait des visées perverses.
28. Ô roi, c'est cet homme qui extermina les Nīpa. Pour le satisfaire, Ugrāyudha fit périr tous les Nīpa ³⁷.
29. Ugrāyudha était arrogant, plein d'insolence, enclin à la fatuité et il se plaisait constamment dans sa sottise conduite. Je l'ai tué dans une bataille ³⁸.

Yudhiṣṭhira [s'adressant à Bhīṣma] dit :

30. De qui Ugrāyudha était-il le fils ? Dans quelle lignée est-il né ? Pourquoi l'as-tu tué ? Raconte.

Bhīṣma [répondant à Yudhiṣṭhira] dit :

31. Le fils d'Ajamīḍha ³⁹ fut le roi érudit Yavinara. Son fils fut Dhṛtimant dont le fils fut Satyadhṛti.
32. Le fils de Satyadhṛti fut le puissant Dṛḍhanemi. Le fils de Dṛḍhanemi fut le roi nommé Sudharman.
33. Le fils de Sudharman fut le roi Sārvabhauma qui fut appelé ainsi parce qu'il était à cette époque souverain unique sur la terre entière ⁴⁰.

35. C'est cette histoire qui fait l'objet de tout l'app. 5 et qui prend place à la fin de ce chap. 15.

36. Karṇa est le fils aîné de Kuntī, la mère de trois premiers Pāṇḍava (Yudhiṣṭhira, Bhīmasena et Arjuna), fils qu'elle a conçu de Sūrya, le Soleil, et qu'elle a abandonné. Karṇa est devenu le fils adoptif du *sūta* Adhiratha et de son épouse Rādhā.

37. Cf. v. 19 et 36-37. *Ugra-āyudha*, « qui a des armes terribles ».

38. Voir v. 60 note.

39. Voir 284*.

40. Le texte donne l'explication du nom Sārvabhauma, « relatif à toute la terre » ; il est *ekarāṭ*, souverain unique, sur la terre entière (*sārvabhauma*). Voir I. ARMELIN, *Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme*.

34. Dans sa grande lignée est né Mahānt⁴¹, le fils de Pūru [et ?⁴²] l'humble roi Saṃnati⁴³ qui fut vaillant.

289* (après 34ab) Le fils de Mahānt fut connu sous le nom de Rukmaratha. Le fils de Rukmaratha fut le roi Supārśva et le fils de Supārśva fut Sumati qui fut respectueux du *dharma*.

35. Le fils de Saṃnati fut Kārta à la grande force⁴⁴ qui attaqua et tua le souverain roi des Pāñcāla nommé Nīpa, le grand-père de Pṛṣata⁴⁵.

290* [Kārta fut] le disciple du magnanime Hirāṇyanābha Kausalya. Il a chanté de vingt-quatre façons différentes les collections de mélodies. Les chanteurs du Sāmaveda et en particulier ceux [qui chantent les six collections] sont appelées *prācyasāman*⁴⁶ sont connus sous le nom de *kārta*. Ugrāyudha fut le fils de Kārta ; il fut un héros, la joie des Pūru.

291* Le fils d'Ugrāyudha fut le très glorieux Kṣemya dont le fils fut le roi Suvira. Le fils de Suvira fut Nṛpaṃjaya dont le fils fut Bahuratha. Ils sont appelés Paurava (descendants de Pūru).

36. Ô mon fils, il y a aussi Ugrāyudha qui était toujours pervers⁴⁷ et belliqueux. Armé d'un disque⁴⁸ étincelant, il causa l'extermination des Nīpa.

41. Jeu de mots : *tasyānvavāye mahati mahān*.

42. La deuxième partie du verset (34cd) devrait suivre 289* et on devrait sans doute comprendre que Saṃnati est le fils de Sumati.

43. Encore un jeu de mots avec un nom associé à une épithète : *saṃnatimānrājā saṃnatirnāma*. Même jeu de mots qu'à 18, 23.

44. Le passage 290* devrait se trouver ici (après 35ab).

45. On retrouve ce Pṛṣata au v. 61. (Les parties cdef du v. 35 devraient suivre 290*).

46. Voir *Bhāgavata-Purāṇa* 9, 21.28-29.

47. Le texte se plaît à répéter qu'Ugrāyudha est *durbuddhi* (v. 36, 43, 55), pervers. A.-M. ESNOUL (« Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 48, 1956 : 165) écrit : « C'est par opposition aux hommes vertueux que se définira " l'homme pervers ", celui qui, abandonné aux désirs matériels, est indéfiniment lié au monde et incapable de se sauver. ». Puis elle cite BhG 16, 18-20 qu'elle traduit ainsi : « Voués à l'égoïsme et à la violence, au désir et à la colère, envieux et se poursuivant de leur haine en eux et dans les autres, ces êtres haineux, cruels, partout les derniers des hommes, ces êtres impurs, je les rejette indéfiniment dans des renaissances démoniaques ; condamnés de naissance en naissance à une destinée démoniaque, ces insensés, ô fils de Kuntī, loin de m'atteindre, tombent au dernier échelon de la vie. »

48. Le *cakra* est une arme de jet qui a la forme d'un disque perforé au centre et dont les bords sont aiguisés comme un couteau ; on introduit un bâton ou un doigt dans le trou pour donner un mouvement de rotation au disque qui tournoie et s'élanche. Cette arme redoutable est « semblable à un rasoir ; on s'en sert en la lançant, l'abattant, la faisant tourner, pour fendre, briser, séparer en deux, et couper. » (Jeannine AUBOYER, « Quelques réflexions à propos du *cakra* arme offensive », *Arts asiatiques* 11, 1964 : 119-130.) HV 38, 39-46 donne une description du *cakra* et de son utilisation. Pour une traduction, voir A. COUTURE, *L'enfance de Kṛṣṇa, traduction des chapitres 30 à 78 (éd. cr.)* : 140-141.

292* Ugrāyudha était toujours mal intentionné, préoccupé par les femmes, corrompu ; lui qui molestait les épouses des *muni*, il enleva un jour une princesse.

37. Quand, dans une bataille, il eut tué les Nipa et d'autres rois, il se gonfla d'orgueil. Après la mort de mon père [Śamṭanu], il m'adressa un message outrageant ⁴⁹.

38. À un moment où, entouré de mes ministres ⁵⁰, je reposais sur le sol, l'émissaire d'Ugrāyudha s'approcha et me dit, ô roi :

[Le messenger d'Ugrāyudha :]

39. Ô Bhīṣma, héros parmi les Kuru, donne-moi dès aujourd'hui comme épouse ta glorieuse mère Gandhakālī (i. e. Satyavatī ⁵¹), la perle des femmes ⁵².

40. Et moi qui, sur terre, ai acquis tous les bijoux ⁵³, je te ferai don d'un empire ⁵⁴ prospère et de troupes tant que tu en voudras, n'en doute pas,

49. Dans son éd. cr. du HV (vol. 1 : 788), P. L. Vaidya soutient que cet épisode décrivant les perversités du roi Ugrāyudha et en particulier ses démêlés avec Bhīṣma (v. 37-60) ne se trouve ni dans le MBh ni dans les *purāṇa*. « I think this narrative must have a basis in actuality, and must be considered as historical. People with wicked intuition do send messages of this type, and wars are waged on such account. The interest of the narrative lies in the fact that it is narrated for the first time here. » (p. 789)

50. Selon KANE, le mot *amātya*, « compagnon », peut être traduit par « ministre ». La fonction de ministre est désignée par trois termes interchangeables quoique parfois distingués : *amātya*, *saciva* et *mantrin*. Le terme *amātya* est le plus ancien (*History of Dharmaśāstra*, vol. 3 : 104). Kane souligne que, selon le *Nitivākyaṃṛta*, le rôle de l'*amātya* n'est pas limité aux questions de revenus et de dépenses publiques, mais qu'il est aussi gardien du *dharma* et garde du corps pour le roi et sa famille (*Ibid.* : 110).

51. Sans doute à cause de l'agréable odeur (*gandha*) qu'elle répandait depuis qu'elle avait été débarrassée par Parāśara de sa vilaine odeur de poisson (voir chap. II, A, 3), Satyavatī est aussi appelée Gandhakālī, « la noire à la bonne odeur » (MBh I, 90, 51), et Gandhavatī, « la parfumée » (MBh I, 57, 67).

52. *Striratnam*.

53. *Ratnabhāgbhuvī*. Il faut noter l'attraction lexicale et sémantique avec *striratnam* du verset précédent. Le mot *ratna* joue un rôle important en relation avec la royauté. Le roi est un *ratnin*, un « possesseur de bijoux » et, à titre de *cakravartin*, il est considéré comme possesseur de sept bijoux. Ce *saptaratna* comprend : 1° *cakraratna*, la roue qui dénote l'universalité du *cakravartin*, centre de l'univers ; 2° *hastiratna*, l'éléphant qui sert de monture royale et représente le bien le plus précieux en cas de guerre ; 3° *aśvaratna*, le cheval blanc, coursier solaire et force militaire. On dit qu'à l'origine, les éléphants et les chevaux avaient des ailes tout comme les montagnes ; ils étaient apparentés à des nuages se déplaçant à travers le ciel (voir Heinrich ZIMMER, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Payot, 1951 : 101-108) ; 4° *cintāmaṇi*, « la pierre qui est pensée », qui réalise tous les désirs ; 5° *striratna*, la reine, l'épouse idéale (v. 39) ; 6° *gehapati*, « le maître de maison », l'administrateur ou ministre ; 7° *pariṇāyaka*, le « guide », i. e. le général en chef. (J. GONDA, « Ancient Indian kingship from the religious point of view », *Numen* 3, 1956 : 123 et 145 ; B. WALKER, *Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*, Londres, 1968, vol. 1 : 551.)

54. *Rājyam*, l'empire, l'État ; cf. *rāṣṭra*, v. 41.

293* (après 40a) [un empire prospère] dont tu seras le roi, des armées possédant les quatre corps⁵⁵
[éléphants, cavalerie, chars, infanterie].

[41] ⁵⁶ Lorsqu'ils aperçoivent mon disque étincelant et quasi invincible, et à sa seule vue, les ennemis quittent la mêlée, ô Bhārata.

[42] Si tu désires le bien-être pour ton royaume⁵⁷, pour toi ou pour ta famille, obéis à mes ordres. Sinon, tu ne connaîtras pas de paix.

[Bhīṣma continuant de s'adresser à Yudhiṣṭhira :]

[43] J'étais étendu sur le sol sur une couche d'herbe lorsque l'émissaire me transmet ces mots semblables à des flèches⁵⁸.

294* Et ces paroles d'un être aussi infâme consumèrent ma chair.

[44] Ayant discerné l'intention de cet homme malveillant, ô toi qui es inébranlable, je donnai l'ordre à mes généraux d'attaquer de tous les côtés à la fois.

45. Considérant que Vicitravīrya⁵⁹ était encore un enfant et qu'il était sous ma protection, je me pris de colère et me résolus à engager le combat.

46. Ô héros parmi les hommes, j'en fus empêché par mes ministres experts en *mantra*, par les officiants⁶⁰ du culte qui sont pareils à des dieux et par mes alliés,

47. par des gens qui me sont chers et par des spécialistes des traités ; en faisant valoir un argument approprié, ils me persuadèrent de renoncer à la lutte, ô homme irréprochable.

55. Concernant les corps de l'armée, voir Louis RENOU, *La civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Flammarion, coll. « Champs », 1981 : 130-131.

56. L'éditeur Vaidya mentionne qu'après 40, tous les manuscrits et les éditions retenus donnent le v. 44. Comme c'est le seul endroit où ce verset (qu'il place à 44) puisse faire du sens, je le déplace donc et j'indique avec des crochets les changements qui en découlent.

57. *Rāṣṭra*, i. e. le territoire et le peuple (KANE, vol. 3 : 17).

58. *Vākyamagnisikhopamam*, litt. « des paroles semblables à des pointes de feu » qui brûlent (*dah-*, 294*) son corps.

59. Vicitravīrya est le demi-frère de Bhīṣma (voir chap. II, A, 3). À l'époque où se situe le récit, il était trop jeune pour combattre, fait remarquer Bhīṣma.

60. *Ṛtvij (ṛtu-ij)*, litt. « celui qui sacrifie au moment opportun ». (Voir MALAMOUD, « Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme », dans M. BIARDEAU et C. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 158-159.)

Les ministres ⁶¹ dirent :

48. Cet homme pervers a mis son disque en action ⁶² et toi tu es en état d'impureté ⁶³, seigneur. En aucun cas, la guerre ne doit être le premier moyen.
49. Nous devons avoir d'abord recours à la conciliation, puis au don et à la dissension ⁶⁴. Ensuite, quand tu seras purifié ⁶⁵, tu t'adresseras aux divinités,
50. tu demanderas la bénédiction des brahmanes ⁶⁶ et tu sacrifieras dans les feux. Quand tu auras déclaré ton intention aux brahmanes et reçu leur accord, tu marcheras vers la victoire.
51. Selon l'enseignement des anciens, celui qui se trouve dans un état d'impureté ne doit ni utiliser les armes ni entreprendre de combat.
52. Tu dois d'abord recourir à la conciliation et au don et ensuite à la dissension. Quand tu l'auras combattu, tu le tueras comme Maghavant ⁶⁷ (i. e. Indra) a tué [l'*asura*] Śambara.
53. Il faut écouter en temps opportun ⁶⁸ l'avis des sages et en particulier celui des anciens.

61. Le *mantrin* donne au roi des avis (*mantra*).

62. *Pravṛttacakraḥ pāpo'sau*. Le *cakravartin* est celui qui fait tourner la roue, *cakram pra-vṛt-*. À la façon bien indienne, ce récit se plaît à rapprocher deux sens du mot *cakra* : 1° la roue, symbole de la souveraineté universelle ; 2° le disque, arme de jet ; et en même temps il oppose *ni-vṛt-* (v. 47) et *pra-vṛt-* (v. 48), comme il le fait aussi au v. 56 (voir note).

63. Bhīṣma est en état d'impureté (*āśaucagataḥ*) parce qu'il est dans la période de deuil de son père Śaṁtanu (v. 37). La longueur de la période d'impureté varie selon la catégorie sociale du défunt, généralement dix jours pour un brahmane, douze pour un *kṣatriya*, quinze pour un *vaiśya* et un mois pour un *sūdra*.

64. Il s'agit des quatre *upāya*, « moyens » ou « tactiques » pour approcher petit à petit l'ennemi et étendre son emprise : 1° *sāman*, la conciliation ou la négociation paisible ; 2° *dāna*, le don (don de villages, par exemple), les présents, les pots-de-vin, etc. ; 3° *bheda*, « discorde », « dissension », le fait de semer la dissension par toutes sortes de ruses : corruption, trahison, espionnage, etc. (diviser pour régner) ; 4° *daṇḍa*, « châtiment », l'offensive, l'attaque ouverte par l'utilisation de la force. C'est le moyen extrême. Voir KANE, *History of Dharmasāstra*, vol. 3 : 171-175 ; Manu 7, 107-108.

65. KANE, vol. 4 : 266-292, chap. « *Śuddhi* », relève les injonctions des différents traités concernant la période d'impureté consécutive à un deuil ainsi que les rituels de purification. Voir T. N. MADAN, « Bon augure et pureté », dans *À l'opposé du renoncement* : 65-89 (à propos de *śubha* et *śuddha*).

66. Les trois principaux termes pour désigner le brahmane se trouvent dans ce distique : *vipra, dvija, brāhmaṇa*.

67. Maghavant, « le libéral, le munificent », l'un des noms d'Indra. Śambara est un *asura* connu dans le *Ṛgveda* comme un ennemi d'Indra.

68. V. 53 et 54 : *kāle*.

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

J'obtempérai, ô roi, et renonçai [aux hostilités].

54. Puis mes ministres experts dans les traités mirent en œuvre toute la succession [des tactiques]. Excellent Kuru, au temps approprié l'ultime action fut entreprise.
55. Même s'il avait d'abord été amené à faire la paix par la conciliation et les autres moyens prévus par les traités, cet homme stupide ⁶⁹ n'a pu être apaisé.
56. Mon fils, dès qu'il fut mis en mouvement, le disque de cet homme qui trouvait son plaisir dans ce qui est contraire au *dharma* ⁷⁰ s'arrêta ⁷¹ à cause de son désir pour l'épouse d'un autre ⁷².
57. Non, je le sais, son excellent disque ne s'était pas figé, mais il avait été frappé par sa propre action, déjà blâmé qu'il était par les sages.
58. Purifié, ayant reçu la bénédiction des brahmanes, je sortis de la ville, monté sur mon char et portant le carquois, et j'engageai la bataille contre l'adversaire ⁷³.
59. Après le face à face avec l'armée et par la force des armes ⁷⁴, pendant trois jours, un combat insensé fit rage, semblable à celui des *deva* contre les *asura* ⁷⁵.

69. Emploi constant de *durbuddhi* pour Ugrāyudha (v. 36, 43, 55).

70. *Adharma*.

71. *Pravṛttam / cakram / nivartitam*. Clin d'œil aux deux conceptions opposées de l'existence : d'une part, la *pravṛtti*, l'agir, y compris l'observance des rites, qui, fatalement, enchaîne l'homme dans le déterminisme du *karman* et le maintient dans le *saṃsāra* ; d'autre part, la *nivṛtti*, le non-agir, l'abstention de toute activité, et qui mène à la délivrance.

72. Cf. v. 39.

73. Bhīṣma agit selon les injonctions des traités qui lui ont été rappelées par ses ministres (v. 49-50).

74. Utilisation de deux sens différents du terme *bala* : force et armée (*balenāstrabalena*).

75. *Deva* et *asura* sont issus de Prajāpati, le Géniteur primordial. Les deux clans convoitent ardemment le sacrifice, mais ce sont les *deva* qui en seront bénéficiaires car ils sont faits de vérité (*satya*), une vérité qui n'a guère de connotation morale mais qui est faite d'exactitude dans l'observance du rituel sacrificiel. Le sacrifice les rend lumineux. Les *deva* ne sont pas immortels de naissance ; c'est la science sacrée des rites (le *brahman*) qui les rend immortels. La peur de la mort les fait recourir au sacrifice et c'est dans cette poursuite de l'immortalité qu'ils sont confrontés aux *asura*. Les *brāhmaṇa*, qui se situent du côté des *deva*, se complaisent dans des récits de combats et de victoires rituelles où les *deva* doivent tout arracher à force de lutte pour parvenir à la souveraineté du monde. Car les *asura* sont plus forts au début et disposent des mêmes moyens. Graduellement les *deva* conquièrent le triple monde (*trailokya*). Voir Sylvain LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* : 36-76, chap. « Le sacrifice et les dieux ». Également Madeleine BIARDEAU, « *Deva / asura*. Dieux célestes et " démons " de l'hindouisme », dans Y. BONNEFOY, (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 : 294-295.

60. Alors qu'il s'avancait au front de l'armée, le héros fut consumé par la puissance de mes armes ; il rendit le souffle et s'affaissa ⁷⁶, ô tourmenteur des ennemis.
61. Dans l'intervalle, mon fils, Pṛṣata ⁷⁷, venant de Kāmpilya, donna l'assaut. Le roi des Nīpa ainsi que le roi Ugrāyudha ayant été tués,
62. le très glorieux père de Drupada (i. e. Pṛṣata), ô roi, regagna son propre royaume ancestral d'Ahicchatra ⁷⁸ avec mon consentement.
- 296* Puis Drupada devint roi et traita Droṇa avec mépris.
63. Après avoir vaincu Drupada par la force dans un combat, Arjuna remit Ahicchatra et Kāmpilya à Droṇa ⁷⁹.
64. Droṇa, le meilleur des conquérants, les accepta toutes deux puis rendit Kāmpilya à Drupada. Ces faits te sont connus.
65. Je t'ai d'abord décrit en entier la lignée de Brahmadata et de Drupada et celle de l'héroïque Ugrāyudha ⁸⁰.

76. Voir v. 29. On trouve dans MBh XII, 27, 10 (*Śānti-parvan*) :

*yena cogrāyudho rājā cakravartī durāsadaḥ /
dagdhaḥ śastrapratāpena sa mayā yudhi ghātitaḥ //*

« Et le roi *cakravartin* Ugrāyudha, difficile à vaincre, a été consumé par la force de mes armes. Je l'ai tué dans une bataille. »

77. Ce Pṛṣata est le petit-fils de Nīpa (v. 35). Concernant la dynastie des cent un Nīpa du Pañcāla du Sud, dont Kāmpilya est la capitale, voir v. 18-20.28.35-37.

78. Capitale du Pañcāla du Nord.

79. Droṇa est *ayonija*, « né sans passer par une matrice humaine » (trad. de M. Biarreau, réf. ci-après : 142). L'embryon s'est développé dans le récipient sacrificiel, le *droṇa*, où son père, l'ascète Bharadvāja, avait déposé sa semence perdue à la vue de l'*apsaras* Ghṛtāci. Drupada, fils du roi Pṛṣata (v. 61-62), et Droṇa, fils du brahmane Bharadvāja, étaient des amis d'enfance. Drupada avait fait à son ami la promesse de partager avec lui ses richesses lorsqu'il succéderait à son père. Devenu roi du Pañcāla du Nord, il répudie Droṇa qui se trouve dans une grande misère. Celui-ci manque à son *dharma* en se faisant *ḥṣatriya*. Il devient le précepteur et maître d'armes des princes Kaurava et Pāṇḍava. Avec l'aide des Pāṇḍava, et en particulier d'Arjuna, il triomphe de Drupada et occupe son territoire. Il lui laisse cependant la vie sauve et lui rend la moitié de son royaume (Kāmpilya) ; lui-même gouverne l'autre moitié et réside à Ahicchatra. Drupada célèbre alors un sacrifice pour obtenir un fils qui puisse assurer sa vengeance. Dhṛṣṭadyumna naît du feu sacrificiel et Draupadī, de l'autel. Lors de son *svayamvara* (cérémonie au cours de laquelle une princesse se choisit librement un époux, habituellement à la suite d'épreuves qu'on a fait subir aux princes prétendants), Draupadī choisit Arjuna mais devient l'épouse commune des cinq Pāṇḍava. (Tous ces faits sont relatés dans le livre I du MBh, *Ādi-parvan*.) Drupada sera tué par Droṇa au quatorzième jour de la grande guerre du MBh et Droṇa, à son tour, aura la tête tranchée le lendemain par Dhṛṣṭadyumna pour venger la mort de son père (livre VII du MBh, *Droṇa-parvan*). Voir M. BIARDEAU. « Études de mythologie hindoue IV » : 241-254.

80. En établissant ces lignées royales, Bhīṣma a fait valoir les actions bien faites et les mauvaises actions (le *karman*) qui toutes portent leur fruit (*phala*).

[L'appendice 5 prend place ici (ou à la fin de 15).]

66. Je vais maintenant te raconter cette légende des temps anciens qu'a chantée Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya qui l'avait interrogé ⁸¹,

67-68. légende se rapportant au fruit attaché au *śrāddha* et à l'action bien faite ⁸². Prête l'oreille, ô grand roi [Yudhiṣṭhira], descendant de Bharata, aux aventures des *brahmacārin yogin* Gālava ⁸³, Kaṇḍarika et de leur compagnon Brahmadata, au cours de leurs sept existences.

[Le récit se poursuit à 16, 1, l'appendice 5 devant être intercalé.]

81. Cf. 11, 7.

82. *Sukṛta*. Cf. v. 22 et 25. La suite du PK va donner une illustration probante d'une action bien faite.

83. Voir v. 12 note.

Appendice 5

L'oiseau Pūjanīyā chez le roi Brahmadata

Yudhiṣṭhira dit :

- 1-2. Fils de Gaṅgā (i. e. Bhiṣma) qui es puissant, pourquoi l'oiseau femelle Pūjanīyā ¹ rendit-elle autrefois aveugle le fils aîné ² de Brahmadata ?
- 3-4. Comme elle avait longtemps vécu chez lui, pourquoi offensa-t-elle de la sorte ce roi magnanime ?
- 5-6. Et pourquoi Pūjanīyā s'était-elle liée d'amitié avec lui ? Voilà [l'objet de] mon incertitude. Raconte-moi comment tout cela s'est produit.

Bhiṣma dit :

- 7-8. Ô grand roi, prête l'oreille [au récit de] tous ces événements qui survinrent autrefois dans la demeure de Brahmadata. Sois attentif à mon récit ³, Yudhiṣṭhira.
- 9-10. Ô roi, une oiseau femelle était l'amie de Brahmadata. Elle avait des ailes blanches, la tête rouge, le dos noir ⁴ et le ventre blanc.

Ce passage se trouve, selon plusieurs manuscrits, après 15, 65 et, selon d'autres, à la fin de 15. L'édition critique (vol. 2, p. XL) souligne le rapprochement entre cet épisode concernant l'oiseau femelle Pūjanīyā et le *jātaka* 343. Ce *jātaka* raconte qu'une femelle héron vivait chez le roi Kosala avec ses deux petits. Un jour que le roi l'avait envoyée livrer un message à un monarque, les jeunes princes étouffèrent les petits de leurs mains. À son retour, l'oiseau se saisit des garçons et les jeta au pied du tigre sauvage qui vivait enchaîné dans le palais. Le fauve n'en fit qu'une bouchée. Puis l'oiseau s'envola vers l'Himālaya. Et le Maître explique qu'elle avait autrefois causé la mort de ceux qui venaient d'étrangler ses petits.

1. *Pūjanīyā*, forme féminine de l'adjectif verbal d'obligation de la racine *pūj-*, « celle qui doit être honorée », « celle à qui l'on doit rendre hommage ».

2. Le récit qui va suivre est résumé à 287* (qui suit 15, 25).

3. Ce récit (avec des différences) se trouve dans MBh, livre XII, 137 (*Śānti-parvan*).

4. *Sitapakṣā* / *sitapṛṣṭhā* / *sitodarī* ; à la première lecture, tout (sauf la tête) semble blanc : les ailes, le dos, le ventre. Des manuscrits inscrivent *sīti* pour *sita*. Je retiens le commentaire de N. (ad I, 20, 81) : *sītipṛṣṭhā kṛṣṇoparibhāgā* et qui ajoute que, selon les lexicographes, *sīti* a le double sens de blanc et de bleu-noir (*sīti dhavalamecaka iti kośakārāḥ*).

- 11-12. Cette compagne était liée à Brahmadata par un profond attachement. Elle avait fait son nid dans sa maison, ô toi le meilleur des hommes.
- 13-14. Chaque jour, elle sortait du palais et errait sur les rives de l'océan, les étangs et les lacs,
- 15-16. les rivières, les montagnes, les bosquets et les bois de toutes sortes, les étangs ornés de fleurs et odoriférants de nénuphars,
- 17-18. dans les vents parfumés par le pollen des nymphéas blancs et bleus, parmi les cris retentissants des cygnes, des grues et des canards.
- 19-21. Quand elle avait erré à travers tout cela, ô roi, elle revenait la nuit à Kāmpilya chez le sage roi Brahmadata, ô Pārtha (i. e. Yudhiṣṭhira). Ô prince, elle avait l'habitude de s'entretenir avec le roi.
- 22-23. Et la nuit, elle lui racontait toutes ces merveilles qui s'étaient produites pendant qu'elle errait dans ces différents lieux.
- 24-25. Descendant de Kuru, le roi Brahmadata eut un jour un fils qui fut connu sous le nom de Sarvasena, ô tigre d'entre les rois.
- 26-27. Pūjaniyā pondit également un œuf dans la maison. Peu de temps après, la coquille éclata dans le nid.
- 28-30. Et il en surgit une boulette⁵ de chair avec des bras, des pieds et une tête. Son bec était roux et il n'avait pas d'yeux, ô roi. Puis peu à peu ses yeux et ses ailes apparurent⁶.
- 31-32. Pūjaniyā, réjouie, développait de jour en jour une égale tendresse pour le fils du roi et pour son propre petit.
- 33-34. Et chaque soir, ô roi, elle apportait dans son bec deux fruits semblables, savoureux comme l'ambrosie⁷, pour Sarvasena et pour son petit.
- 35-37. L'enfant de Brahmadata et le petit de Pūjaniyā mangeaient ces deux fruits ; les deux petits étaient toujours remplis de joie et savouraient les fruits.

5. *Māṃsapiṇḍas*. À noter ici l'emploi du mot *piṇḍa*. La *Garbha-Upaniṣad* dit qu'après un demi-mois, l'embryon est un *piṇḍa* (voir chap. II, B, 5c).

6. La *Garbha-Upaniṣad* (« l'*Upaniṣad de l'embryon* ») comporte une description des étapes du développement de l'embryon et explique par la chaîne karmique le processus de l'individuation. « Puis, au neuvième mois, il est complètement pourvu de tous ses attributs et moyens de connaissance. Il se souvient de sa naissance précédente. Il a connaissance de l'acte bon et de l'acte mauvais. [...] Sitôt né, à grand-peine, touché par le vent *vaiṣṇava*, il perd le souvenir de ses naissances et de ses morts, il ne connaît plus l'acte bon et l'acte mauvais. » (*Garbhōpaniṣad*, publiée et traduite par Lakshmi Kapani : 16-17.) Le PK nous montre bien que c'est le yoga qui permet de retrouver ce savoir.

7. L'ambrosie (*amṛta*), la liqueur d'immortalité, dont l'obtention fait l'enjeu du barattage de l'Océan de Lait auquel se sont livrés *deva* et *asura*.

- 38-40. Chaque jour, ô roi, quand Pūjanīyā s'absentait, la nourrice laissait invariablement jouer l'enfant de Brahmadata avec le petit passereau.
- 41-42. Un jour, alors que Pūjanīyā était sortie, le fils du roi, en jouant, tira le petit passereau du nid.
- 43-44. Saisi au cou par ce bébé au poing ferme et difficile à rompre, ô roi, il rendit aussitôt le souffle.
- 45-46. Quand il vit l'oiseau mort⁸, le bec ouvert, libéré pour ainsi dire, mais qui avait été tué par le garçon, le roi fut attristé.
- 47-48. Il fondit alors en larmes et blâma la nourrice. Rempli de colère, le roi se tenait là, pleurant le sort de l'oiseau, ô roi.
- 49-50. C'est sur ces entrefaites que Pūjanīyā, qui avait erré dans la forêt, revint chez Brahmadata avec deux fruits.
- 51-52. En arrivant à la maison, ô roi, elle aperçut son propre petit qui était sans vie⁹.
- 53-54. En le voyant, elle perdit conscience. Quand elle eut retrouvé ses sens, ô roi, la malheureuse se mit à se lamenter.

[Pūjanīyā :]

- 55-56. Ô mon fils, quand je revenais en pépant, n'était-ce pas toi qui tendais ton cou en faisant retentir des milliers de paroles aimables d'une voix douce et indistincte ?
- 57-58. Pourquoi aujourd'hui ne t'avances-tu pas vers moi, petit, tourmenté par la faim, le bec ouvert, avec ta tête jaune et ta gorge rouge ?
- 59-60. Ne devrais-tu pas m'embrasser de tes ailes et de ton bec ? Pourquoi ne puis-je entendre maintenant retentir ton gazouillis ?
- 61-63. Je voudrais voir mon petit, le bec ouvert, réclamant de l'eau et battant des ailes devant moi. Mon attente est anéantie par ta mort¹⁰.

8. *Pañcatvamāpannam*, « entré dans l'état des cinq éléments », i. e. la dissolution du corps.

9. *Pañcabhūtaparityaktam*, cf. ligne 45.

10. *Pañcatvamāgate*, cf. lignes 45 et 52.

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

64-65. Après bien des doléances, elle dit au roi :

[Pūjaniyā :]

N'as-tu pas reçu la consécration royale ¹¹ ? Ne connais-tu pas les lois éternelles [du *dharma*] ?

66-67. Vil *kṣatriya* ¹², dis-moi comment tu as pu laisser la nourrice, avec ton propre fils, arracher mon petit du nid et le tuer ?

68-70. Le savoir entendu par les Aṅgiras ¹³ t'est certainement parvenu : « Il faut de toutes les façons accorder sa protection à celui qui cherche refuge, à celui qui a faim, à celui qui est poursuivi par des ennemis et à celui qui vit depuis longtemps sous son toit. »

71-72. « Celui qui n'accorde pas sa protection va très certainement à l'enfer Kumbhipāka ¹⁴. Comment les dieux peuvent-ils accepter son offrande et les Pitṛ sa *svadhā* ? »

[Bhīṣma à Yudhiṣṭhira :]

73-74. Sur ces mots, grand roi, l'oiseau femelle qui s'était laissé aller à un manque total de contrôle ¹⁵, tourmentée par la douleur, creva les yeux du garçon.

75-76. De ses mains, elle creva alors les yeux du fils du roi. Puis l'ayant rendu aveugle, elle prit son envol vers le ciel.

77-78. Voyant son fils, le roi dit à Pūjaniyā :

[Brahmadatta :]

Oublie ta douleur, ma chère. Quelque chose de bon t'a été fait, à toi qui es effrayée.

11. *Nanu mūrdhābhiṣiktastvam*. Le sacre du roi comprend une aspersion d'eau consacrée (*abhiṣeka*) sur la tête (*mūrdhan*) du souverain.

12. Peut-être allusion à *kiṃvīrya* (15, 6). Brahmadatta est roi, mais dans ses existences antérieures, il était brahmane.

13. Les *aṅgiras* sont, comme les *ātharvana*, des officiants des hymnes de l'*Atharvaveda*. On désigne aussi du même nom les chants (*sāman*) de l'*Atharvaveda*.

14. Enfer où les damnés sont cuits (*pāka*) comme les vases (*kumbhi*) du potier ; enfer assimilé à un four à potier.

15. *Daśadharmagatā*, « adonnée aux dix [sortes] de pratiques ». N. (ad I, 20, 13) en fait l'énumération : *mattaḥ pramatta unmattaḥ śrāntaḥ kruddho bubhukṣitaḥ tvaramāṇaśca bhītaśca lubdhaḥ kāmī ca te daśa*. « Adonné à l'ivresse, à l'oisiveté, à l'égarement, au chagrin, à la colère, aux jouissances, à l'agitation, à l'anxiété, à la convoitise et à la passion ». Ce composé déterminatif à relation verbale (*tatpuruṣa*) apparaît aussi dans HV 10, 14.

79-80. Oublie ton chagrin et reviens. Que ton amitié demeure indestructible ! Amie, sois heureuse comme auparavant ! Reviens et retrouve ta quiétude !

81-82. Bien qu'il y ait eu agression de la part de mon fils, qu'il n'y ait pas en toi de colère extrême envers moi, amie ! Que le ciel te protège ! Tu as fait ce que tu devais faire.

Pūjaniyā dit :

83-85. Je sais que tu as autant d'amour pour ton fils que j'en ai pour le mien. Je ne veux plus rester, car, en rendant ton fils aveugle, j'ai commis une faute dans ta maison, ô tigre d'entre les rois.

86. Ecoute ces sentences qu'a chantées Uśanas ¹⁶ et que je vais proclamer ¹⁷.

[Sentences d'Uśanas] ¹⁸

87-88. « Il faut tenir à distance un mauvais ami, un mauvais pays, un mauvais roi, une mauvaise amitié, un mauvais fils, une mauvaise épouse. »

16. Selon KANE, (vol. 1, « Uśanas » : 264-272), Kāvya Uśanas est un sage mentionné dans le *Ṛgveda* et qui a écrit des ouvrages de politique. Il est également mentionné dans le MBh et dans plusieurs textes. Ses œuvres ne nous sont connues que dans des manuscrits incomplets et présentent quelques ressemblances avec Manu. — Georges DUMÉZIL (*Mythe et épopée*, vol. 2, Gallimard, 1986 [1971]) note que, dans le *Ṛgveda*, Kāvya Uśanas est « un personnage mythique, qui n'est ni un dieu ni un héros, mais une variété savante et puissante d'homme sacré » (147), et que « la plupart des textes où il apparaît restent obscurs » (148). Dans son chapitre, « Le roman de Kāvya Uśanas » (158-172), il reconstitue l'histoire de cet homme qui, dans le MBh, n'est pas de la race des ancêtres, mais se trouve inséré dans leur histoire. Yayāti épouse Devayāni, la fille de Kāvya Uśanas. Pūru, l'un des fils de Yayāti, mais né d'une autre femme, est l'ancêtre des Paurava, héros de l'épopée. Et c'est par la connivence de Kāvya Uśanas que ce Pūru devient roi bien qu'étant le dernier-né de ses quatre frères. Dumézil écrit : « Aucun des événements successifs, parfois menus, auxquels Kāvya Uśanas est mêlé et qui aboutissent à l'établissement de Pūru dans la royauté ne pourrait être supprimé, ils sont les chaînons solidaires d'une longue série vraiment causale. » (159) Puis il retrace trois épisodes dans l'histoire de ce personnage : 1) il est le *kavi* magicien qui détient la recette pour ressusciter les morts ; 2) « il définit, affirme et réalise ses prétentions et par rapport aux démons et par rapport à la royauté » (159) ; 3) il a le pouvoir d'inverser les âges, de transformer la vieillesse en jeunesse et vice versa. (Voir également : « Autres traditions sur Kāvya Uśanas » : 200-205.) Pour une analyse, voir Michel DEFOURNY, « Kavi Uśanas », dans *Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et purāṇique*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 121, 1978 : 63-89. — Notons qu'à 13, 60, Yayāti est donné comme fils de Virajā, elle-même fille psychique des Pitṛ Susvadha.

17. Étant donné l'ambivalence courante du terme *dvija* (oiseau et brahmane), on peut penser que l'oiseau Pūjaniyā joue ici le rôle du brahmane (que Brahmadatta n'est plus). Plus précisément, elle joue le rôle du *purohita* (« pré-posé », « mis en avant »), c'est-à-dire du chapelain du roi installé à demeure à la cour, car c'est le brahmane qui enseigne au roi. Le brahmane et le roi ont des rôles complémentaires. Le roi est détenteur de la richesse du royaume (cf. 15, 40) et il doit en assurer la prospérité. Pour exercer sa fonction de sacrifiant, il a besoin du brahmane, l'homme qui connaît le *dharmā*.

18. Les textes de l'Inde (*dharmasāstra*, épopées, *purāṇa* et autres) se plaisent dans ces énoncés gnomiques ou maximes morales.

- 89-90. « Il n'y a pas plus d'amitié avec un mauvais ami qu'il n'y a de plaisir avec une mauvaise épouse ; pas plus qu'il n'y a de *piṇḍa* à espérer d'un mauvais fils ¹⁹, il n'y a de véracité chez un mauvais roi. »
- 91-92. « On ne peut faire confiance à un mauvais ami ; on ne peut vivre dans un mauvais pays. Il faut toujours craindre un mauvais roi ; un mauvais fils cause toujours du chagrin. »
- 93-94. « Celui qui fait confiance à quiconque lui fait du tort est un homme vil, faible, sans protecteur ; il ne vit pas longtemps pour autant. »
- 95-96. « Il ne faut pas faire confiance ²⁰ à celui qui se méfie ; il ne faut pas non plus accorder sa confiance à celui qui se montre rassuré. La crainte engendrée par la confiance gruge jusqu'aux racines. »
- 97-98. « Celui qui fait confiance aux serviteurs du roi et à ceux qui sont de castes mêlées est un homme stupide ; il ne vit pas longtemps. »
- 99-100. « Comme un insecte qui arrive au vêtement extérieur ²¹, le roi qui est arrivé au faite de la gloire périra sans aucun doute. » Ainsi l'a proclamé Uśanas, ô roi.
- 101-102 « De même qu'une liane peut étouffer un grand arbre, même par la douceur, un homme intelligent, en s'accrochant à son corps, peut à coup sûr faire périr un ennemi. »
- 103-104. « En se faisant tour à tour doux, redoutable, faible, un ennemi réussit peu à peu à s'infiltrer, comme une fourmilière finit à la longue par gruger la racine d'un arbre. »
- 105-106. « Ayant pris, en présence des *muni*, l'engagement de ne pas lui causer de tort, Hari (i. e. Indra) finit par tuer Namuci avec de l'écume de mer ²², ô roi. »

19. *Kuputra*, le contraire du *satputra*, le bon fils, celui qui s'acquitte de ses devoirs envers les Pitṛ.

20. Le thème *vi-śvas-* apparaît cinq fois dans ce verset. Verset identique dans *Pañcatantra*, livre II, 43 et livre IV, 14.

21. *Prāvāraṃ kiṭako* : insecte qui se trouve dans les vêtements de dessus. Le costume comprend un vêtement de dessous (*antariya*) et un vêtement extérieur (*uttariya*).

22. « Indra triomphe, dans un combat étrange et dont on n'a pas encore trouvé d'explication certaine du démon (*asura*) Namuci, dont le nom, d'après l'étymologie d'un ancien auteur Hindou (Pāṇini 6, 3, 75), signifierait " celui qui ne lâche pas, qui retient ", donc serait destiné à rappeler le mythe central. Indra lui tordit le cou au cours d'un combat, selon Ṛk 8, 14, 13 à l'aide d'écume, selon 5, 30, 7 pour frayer un passage à Manu, l'humanité. Les textes védiques récents, qui relatent le mythe de façon plus ou moins complète, nous en apprennent plus : après un combat où le dieu n'a pas eu le dessus, il conclut avec le démon un traité aux termes duquel le dieu s'engageait à ne tuer Namuci ni de jour ni de nuit, ni avec quelque chose de sec ni avec quelque chose d'humide. Namuci, " le mal, le rival plein de haine " ravit cependant le pouvoir spécifique d'Indra et son *soma*, après l'avoir réduit à l'impuissance au moyen d'alcool (sans doute mêlé au *soma*), ce liquide symbolisant la Puissance asurienne, le mensonge, le mal, l'obscurité (ŚB 5, 1, 2, 10). Mais, avec l'aide des Aśvins et de Sarasvatī le dieu le décapita au crépuscule, avec de l'écume, remportant ainsi malgré tout la victoire. » (GONDA, *Les religions de l'Inde*, 1 : 77.)

- 107-108. « C'est lorsqu'il est endormi, excité par l'ivresse ou négligent, que les hommes font périr un ennemi au moyen du poison, du feu, des armes ou même de la magie. »
- 109-110. « Par crainte d'une nouvelle hostilité, les hommes ne laissent pas de reste ²³ [d'ennemis]. Ils les exterminent jusqu'à la racine ²⁴, ô roi, se souvenant de l'analogie suivante :
- 111-112. le reste des ennemis, ce qui reste des dettes et ce qui reste du feu, ô protecteur de la terre ²⁵, s'assemble et peut à nouveau se multiplier. Voilà pourquoi il ne faut pas laisser de reste ²⁶. »

23. Il s'agit ici du pouvoir latent de reconstitution et d'expansion du « reste actif » (selon l'expression de Malamoud). La notion de « reste » (*śeṣa*) développée dans la *smṛti*, de même que dans la *śruti*, s'attache avant tout aux restes alimentaires, éléments particulièrement propagateurs de la souillure. Manger ou toucher des restes est impur, car les restes — même ses propres restes — souillent. Malamoud écrit : « Cette conception du reste n'est pas limitée au domaine alimentaire. Elle se manifeste de la façon la plus nette et la plus explicite dans les cosmogonies épiques et purāniques : précisément parce qu'elles ne sont pas des créations absolues, mais des redéploiements consécutifs à la résorption (*pralaya*) qui marque la fin de chaque période cosmique (*kalpa*). [...] De façon récurrente, la mythologie postvédique nous montre, à chaque *kalpānta*, la dissolution universelle laissant subsister un reste, qui est le serpent Śeṣa. Reste actif : le serpent « Reste » qui soutient la terre de ses volutes infinies entre deux *pralaya* devient, pendant le *pralaya*, le soutien de Viṣṇu endormi, garantissant ainsi la reconstitution du cosmos. [...] C'est à cause de Śeṣa que l'histoire cosmique est un *samsāra*. Ce qui est vrai du *samsāra* cosmique l'est également des destinées individuelles. Quel est le moteur des renaissances ? C'est le fait qu'au terme d'une vie, les actions bonnes et les actions mauvaises ne s'équilibrent pas et donc ne s'annulent pas, mais qu'il reste un excédent des unes sur les autres. Plus exactement, une vie bonne (c'est-à-dire caractérisée par une grande quantité de bon *karman*) conduit à un séjour céleste où l'on jouit pendant quelque temps, sous forme de bonheur, des fruits de ses actions bonnes. Mais on n'épuise pas tous les fruits. Un reliquat subsiste, *anuśaya*, qui, une fois achevée cette période transitoire de pure consommation, détermine une naissance nouvelle, dans une condition bonne, sans doute, au cours de laquelle on connaîtra toute sorte de jouissances, mais au cours de laquelle aussi on agira, c'est-à-dire que l'on accumulera un nouveau *karman* qui, à son tour, portera des fruits, et laissera un reliquat, etc. Le même mécanisme, bien entendu, est à l'œuvre à propos d'une vie dominée par un *karman* mauvais. La notion de reliquat joue donc un rôle fondamental dans la permanente remise en mouvement du mécanisme du *karman*. [...] On trouve des préoccupations analogues dans le Yoga, qui fait de l'*anuśaya* non pas ce qui demeure après un séjour dans l'au-delà, mais ce qui reste une fois effectuées les opérations de neutralisation du *karman* bon par le *karman* mauvais et d'absorption du *karman* secondaire par le *karman* principal. En sorte que travailler à obtenir la délivrance, que ce soit par l'acquisition de la *vidyā*, par les techniques yogiques ou par l'ascèse du *saṃnyāsin* se ramène à l'effort pour abolir le reste de *karman*. » (Charles MALAMOUD, « Observations sur la notion de "reste" dans le brahmanisme », dans *Cuire le monde* : 28-31.)

24. *Samūlam*, litt. « avec la racine ». Cette idée de détruire jusqu'à la racine (corollaire à ne pas laisser de reste) est exprimée sans détour à quatre reprises dans ces énoncés gnominiques (lignes 96, 104, 110, 120).

25. *Bhūmipa*, « protecteur de la terre (*bhūmi*) ». Le rôle du roi est de maintenir le *dharma* et de protéger la terre et le peuple. Il s'agit ici du roi Brahmadata.

26. Cf. *Pañcatantra*, III, 13, 220 :

*ṛṇaśeṣaṃ cāgniśeṣaṃ śatruśeṣaṃ tathaiva ca /
vyādhiśeṣaṃ ca niḥśeṣaṃ kṛtvā prājño na śidati //*

« Le sage qui ne laisse ni un reste de dette, ni un reste de feu, ni un reste d'ennemi, ni un reste de maladie, ne tombe pas dans l'affliction. » (Trad. Édouard Lancereau : 270)

- 113-114. « Un ennemi rit, bavarde et mange dans le même récipient, monte sur le même siège, mais il se souvient de l'offense . »
- 115-116. « Même après avoir contracté un pacte avec un ennemi, il ne faut pas lui faire confiance. Bien qu'il fût son gendre, Śatakratu (i. e. Indra ²⁷) a tué [son beau-père] Puloman ²⁸ dans un combat ²⁹. »
- 117-118. « De même qu'une antilope ne doit pas s'approcher du chasseur, le sage ne doit pas s'approcher de l'homme qui parle d'une manière agréable alors qu'il a placé l'hostilité dans son cœur. »
- 119-120. « Il ne faut pas séjourner dans le voisinage d'un ennemi hostile et qui a prospéré. Il faut plutôt le faire tomber avec ses racines, comme le courant peut emporter un arbre. »
- 121-122. « Celui qui a obtenu de l'avancement grâce à un ennemi ne doit pas se montrer confiant en se prétendant élevé. Parvenu à la prospérité, il pourrait périr comme l'insecte dans le vêtement ³⁰. »

[Pūjanīyā :]

- 123-124. Voilà les sentences chantées par Uśanas et que l'homme sage qui recherche son propre bien doit garder en mémoire ³¹, seigneur de la terre.
- 125-127. En rendant ton fils aveugle, j'ai commis une faute envers toi, une faute épouvantable. Voilà pourquoi je ne te fais pas confiance ³².

[Bhīṣma s'adressant à Yudhiṣṭhira :]

Sur ces mots, l'oiseau femelle prit son envol dans le ciel.

- 128-130. Je t'ai raconté, ô roi, ce qui advint jadis chez Brahmadaṭṭa à cause de Pūjanīyā, et ce qui concerne le *śrāddha* au sujet duquel tu m'avais interrogé ³³, ô Yudhiṣṭhira à la grande intelligence.

27. Śatakratu, « le dieu aux cent sacrifices » est l'une des appellations d'Indra. Pour les prouesses d'Indra, voir HOPKINS, *Epic Mythology* : 137-139.

28. Le *dānava* Puloman est le père de Sacī qu'Indra a enlevée pour en faire son épouse. Indra le tue afin d'échapper à sa malédiction.

29. Cf. *Pañcatantra*, livre II, 39.

30. Cf. ligne 99.

31. Le reste actif peut s'amplifier au point de détruire jusqu'aux racines. C'est pourquoi il ne faut pas faire confiance ni se reposer. Autre illustration de la chaîne karmique.

32. MBh XII, 137, qui relate cette histoire en donnant plus d'ampleur à la discussion sur le thème de la non-confiance, souligne bien que l'inimitié née d'offenses mutuelles ne peut être extirpée : *anyonyakṛtavairāṇām na samdhirupapadyate* (XII, 137, 27). « Aucune paix ne saurait être possible entre ceux qui se sont offensés mutuellement. »

33. Cf. 11, 11-15.

Harivaṃśa 16

Les existences successives des sept brahmanes

Mārkaṇḍeya [s'adressant à Bhīṣma] dit :

1. Eh bien ! Je vais t'entretenir, ô Bhārata, de ce sublime fruit du *śrāddha* auquel parvint Brahmadaṭṭa au terme de ses sept existences ¹.

297* Le monde est fondé sur le *śrāddha* et du *śrāddha* procède le yoga ².

2. Selon cette légende des temps anciens ³, la compréhension du *dharma* ⁴ s'est peu à peu développée, du fait qu'un *śrāddha* avait jadis été célébré bien que le *dharma* eût été lésé ⁵, ô homme sans reproche.

1. Verset qui poursuit le récit interrompu à 15, 4 et relancé à 15, 66-68. Depuis le début du PK où Bhīṣma demandait à son père : « Quel est donc le fruit du *śrāddha* ? » (11, 33), le « fruit du *śrāddha* » apparaît comme un leitmotiv. Dans son éloge du *śrāddha*, le texte ajoute aux bienfaits habituels un élément nouveau, la libération (*mokṣa*), annoncé à 11, 15, libération qui peut être atteinte par le yoga. C'est vers ce moyen de libération qu'est le yoga, — moyen qui peut être atteint ou retrouvé par l'observation des rites du *śrāddha*, — que convergent tous les récits de ce PK.

2. Cette affirmation ouvre le chapitre dans certaines versions dont celle qui est utilisée par Nilakaṇṭha.

3. *Tata eva hi*. Selon cette légende antique dont le récit est annoncé à 15, 66-68 (*itihāsaṃ purātanam*) et qui va faire l'objet des chap. 16-19.

4. La compréhension du *dharma* (*dharmasya buddhir*) s'est en effet développée au long des existences ; ils auront la sagacité concernant le *dharma* (*dharmavicakṣaṇāḥ*, v. 17), seront fidèles à leur *dharma* propre (*svadharmaniratāḥ*, v. 17) et vivront en conformité avec leur *dharma* (*dharmaparair*, v. 20).

5. *Piḍayāpyatha dharmasya*. N. (ad I, 21, 3) commente *piḍayā* par *gohimsayā*, la violence envers une vache. Les versets qui suivent (7-12) nous apprennent en effet que les sept frères brahmanes, en proie à la faim, tuent la vache de leur maître spirituel (*guru*). Ils subiront la déchéance de basses renaissances (14, 5) ; mais parce qu'ils avaient pris soin d'offrir une part de la nourriture aux Pitṛ avant d'en absorber eux-mêmes, ils retrouveront le yoga. Voilà le sublime fruit du *śrāddha* (*phalamuttamam*, v. 1). La vache a été immolée pour le sacrifice ; dans ce cas, la violence est justifiée, en contexte védique. — Ces v. 1-2 constituent véritablement un abrégé du deuxième volet du PK, qu'on peut expliciter avec 300*, 7-10 (après v. 28).

3. Ainsi que me l'avait indiqué Sanatkumāra, j'aperçus alors dans le Kurukṣetra les sept brahmanes qui avaient été [à la fois] peu respectueux du *dharma* et fidèles aux Pitṛ ⁶.

299* Ceux dont le tout-puissant [Sanatkumāra] avait auparavant parlé, [je les ai perçus] par l'œil divin ⁷.

4. Ils avaient pour noms Vāgduṣṭa, Krodhana, Himṣra, Piśuna, Kavi, Khasṛma et Pitṛvartin, et leurs actions correspondaient au sens de leurs noms ⁸.
5. Ils étaient devenus les fils de Kauśika ⁹ et les disciples de Gārgya, ô Bhārata. Quand leur père se retira ¹⁰, ils adoptèrent tous des observances strictes ¹¹.
6. Sur l'ordre de leur maître spirituel ¹², [un jour] ils menèrent tous paître la vache laitière ¹³ brune acquise honnêtement ¹⁴ et son veau de même couleur.

6. Mārkaṇḍeya renoue avec son récit annoncé à 14, 4, amorcé puis interrompu à 15, 3 par une longue digression qui établit des lignées. Ce verset reprend l'idée de 14, 4 et 15, 2.

7. Sanatkumāra a gratifié Mārkaṇḍeya de l'œil divin et de la connaissance intuitive (13, 72-74). Ce demi-distique aussi reprend une partie de 15, 2.

8. 1) Vāgduṣṭa, « qui tient des propos malveillants » ; 2) Krodhana, « enclin à la colère » ; 3) Himṣra, « enclin à tuer » ; 4) Piśuna, « traître » ; 5) Kavi, « sage » (N. ad I, 21, 5 commente par *paralokabhayadarśi*, « qui a la vision des dangers de l'autre monde ») ; 6) Khasṛma, ainsi commenté par N. : *khe viyati sarttuṃ śilamasyeti paralokārthi*, « dont l'habitude est de voler dans le ciel, désireux de l'autre monde » ; 7) Pitṛvartin, « qui se comporte comme il convient envers les Pitṛ » (15, 3 note). Le commentaire de N. établit une opposition entre les attitudes de Kavi et de Khasṛma (qui se retrouvent au v. 8).

9. Cf. 14, 4 et 15, 2. Comme le signale N., Kauśika est un patronyme de Viśvāmitra. Né *kṣatriya*, Viśvāmitra a voulu s'octroyer la qualité de brahmane ; son affrontement avec le brahmane Vasiṣṭha est raconté dans les deux épopées et dans les *purāṇa*. Un des principaux épisodes de cette lutte est celui où Viśvāmitra tente par tous les moyens de s'accaparer la vache du brahmane Vasiṣṭha. Voir M. BIARDEAU, « Vasiṣṭha / Viśvāmitra. La séparation des fonctions sacerdotale et royale », dans Y. BONNEFOY, dir., *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, 1981 : 522-523.

10. *Pitṛyuparate*, leur père devint indifférent.

11. Ils séjournent chez leur *guru* Gārgya pour y mener la vie de l'étudiant brahmanique, le *brahmacarya*.

12. Comme adjectif, le mot *guru* signifie « lourd » ; comme substantif, il désigne l'homme dont le jugement a du poids. C'est l'aîné, le supérieur, le maître qui instruit, qui donne la connaissance permettant de sortir des ténèbres de l'ignorance. C'est celui que l'on choisit pour guider sa pensée et sa conduite. Voir Joel D. MLECKO, « The *guru* in Hindu tradition », *Numen* 19 (1982) 32-61.

13. L'étudiant brahmanique, le *brahmacārin*, « celui qui pratique le *brahman* », vit dans la famille de son *guru* pour y faire l'apprentissage de la science védique. À l'audition de l'enseignement de son maître spirituel et à l'étude personnelle s'ajoute la pratique de vertus dont la chasteté. Le disciple se met, de plus, au service matériel de son *guru* : il doit donc apporter le bois pour le feu de son maître et faire paître sa vache.

14. *Nyāyāgatām*, « acquise de façon régulière, honnête ». « The materials which are to be offered in a *Śrāddha* rite must belong to the performer himself. They must be earned by him with honesty. » (SHASTRI, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India* : 159.) — Selon Manu 10, 115 :

7. Chemin faisant, ô Bhārata (i. e. Bhiṣma), ils éprouvèrent vivement la faim ; et dans leur insouciance et leur égarement, ils eurent la pensée cruelle de tuer la vache ¹⁵.
8. Kavi et Khasṛma les supplièrent de n'en rien faire, mais ils furent incapables de faire obstacle à ces brahmanes.
9. L'un d'eux, le brahmane Pitṛvartin ¹⁶, toujours fidèle au *śrāddha* quotidien et à son *dharma* ¹⁷, en colère, s'adressa à tous ses frères.

*sapta vittāgamā dharmyā dāyo lābhaḥ krayo jayaḥ /
prayogaḥ karmayogaśca satpratigraha eva ca //*

« Il y a sept façons légitimes d'acquérir des biens : l'héritage, le gain, l'achat, la conquête, le prêt à intérêt, l'accomplissement d'un travail et l'acceptation de dons venant de personnes vertueuses ». — De même *Gautama* 10, 39-42 : « A (man becomes) owner by inheritance, purchase, partition, seizure, or finding. Acceptance is for a *Brāhmaṇa* an additional (mode of acquisition) ; conquest for a *Kṣatriya* ; gain (by labour) for a *Vaiśya* or *Sūdra*, » (*The Sacred Laws of the Āryas*, coll. « Sacred Books of the East », vol. 2, Motilal Banarsidass, 1986 [1879] : 231 ; trad. Georg Bühler.)

15. Voir 14, 5 notes. — Comment le brahmane peut-il se soumettre à l'activité rituelle selon son *dharma* et rechercher en même temps la délivrance ? La société brahmanique a dû justifier la violence inhérente au sacrifice védique, qui comporte la mise à mort d'animaux, en marquant d'exception la victime sacrificielle. On en retrouve une légitimation dans *Manu* 5, 31-32.39 :

*yajñāya jagdhirmāṃsasyetyeṣa daivo vidhiḥ smṛtaḥ /
ato' nyathā pravṛtistu rākṣaso vidhirucyate //*
*kṛtvā svayaṃ vāpyutpādya paropakṛtameva vā /
devānpiṭṛṃścārcayitvā khādanmāṃsaṃ na duṣyati //*
[...]
*yajñārthaṃ paśavaḥ sṛṣṭāḥ svayameva svayaṃbhuvā /
yajñasya bhūtyai sarvasya tasmādyajñe vadho' vadhaḥ //*

« On dit traditionnellement que, selon un précepte provenant des dieux, la consommation de viande est ordonnée au sacrifice. Mais ce précepte affirme également qu'en consommer en d'autres circonstances est une prescription de *rākṣasa*. / Celui qui mange de la viande après avoir honoré les dieux et les Pitṛ ne commet pas de faute, même si elle a été achetée, ou produite par lui-même, ou donnée par un autre. / [...] *Svayaṃbhū* lui-même a créé les bêtes pour le sacrifice et pour l'efficacité de tout sacrifice ; c'est pourquoi le fait de tuer [des bêtes] en vue du sacrifice, ce n'est pas tuer. » — *L'ahiṃsā*, la « non-violence », ou « absence du désir de tuer », qui s'épanouit dans les traditions jaïne et bouddhique, fera disparaître cette pratique du sacrifice sanglant. Voir : Hanns-Peter SCHMIDT, « The Origin of *Ahiṃsā* », dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, de Boccard, 1968 : 625-655.

16. Kavi et Khasṛma (v. 8) sont les cinquième et sixième brahmanes, et Pitṛvartin est le septième. Ils occuperont toujours le même rang dans chacune de leurs existences (v. 30) et formeront un trio inséparable.

17. Ce verset fournit l'explication du nom de Pitṛvartin, le septième brahmane (voir 15, 3 note).

[Pitṛvartin :]

10. S'il faut nécessairement tuer cette vache, nous pourrions sûrement l'immoler pour les Pitṛ, conformément aux rites ¹⁸, tous bien recueillis.
11. Il ne fait pas de doute que, de cette façon, la vache va acquérir du mérite. Quand nous aurons honoré les Pitṛ par ce rite, nous n'encourrons aucun démérite ¹⁹.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

12. Ils acquiescèrent à ces propos ; puis tous ensemble ils sacrifièrent la vache, l'offrirent aux Pitṛ et en consommèrent [le reste] ²⁰, ô Bhārata.
13. Quand ils eurent tous mangé la vache, ils déclarèrent à leur *guru* : « La vache a été tuée par un tigre, mais voici le veau. » Dans sa probité, le brahmane accueillit le veau.
14. Parce qu'ils avaient dupé leur *guru* en agissant de façon malhonnête ²¹, au terme de leur vie, ces brahmanes furent tous [les sept] réunis par la Mort ²².
15. Par leur cruauté [envers la vache] et à cause de leur indignité envers leur maître ²³, ces [brahmanes] féroces, impitoyables, et qui avaient pris plaisir à faire souffrir, naquirent comme les sept fils d'un chasseur. Ils étaient forts et intelligents.

18. Pitṛvartin, fidèle à son *dharma* et au rite du *śrāddha* envers les Pitṛ, introduit l'argument justificatif de la violence rattachée au sacrifice de type ancien. L'action bonne est celle qui est faite en conformité (*samyak*) avec les rites prévus (cf. 17, 10).

19. Litt. « il n'y aura aucune action contraire au *dharma* » (*nādharmo*) ; à accoler à *gaurdharmam prāpsyate*, « la vache va acquérir du mérite » par ce rite (*dharmeṇa*). Le védisme avait intégré la vache, avec ses produits, dans la célébration du sacrifice ; n'étant jamais en reste, l'autoritarisme brahmanique a tôt fait de promouvoir la doctrine de l'inviolabilité de la vache du brahmane et d'imposer des sanctions terribles à celui qui la tuait. Voir Norman BROWN, « La vache sacrée dans la religion hindoue », *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)* 19 (1964) 643-664.

20. BhG 3, 13 : « Les gens de bien qui se nourrissent des restes du sacrifice sont libérés de toute souillure. Mais les méchants qui font cuire leur repas pour eux seuls ne mangent qu'impureté. » (Trad. Esnoul et Lacombe)

21. Les sept frères agissent de façon malhonnête : *a-nyāya-to* ; le texte marque ainsi un contraste avec la manière honnête dont la vache avait été acquise par le *guru* : *nyāyāgatām* (v. 6)

22. Cf. HV 47, 23-24 : les six embryons réunis par la mort (*kāla*). *Kāla*, c'est le temps envisagé comme loi éternelle et inéluctable, un temps qui mène les événements et qui détruit toutes choses. *Kāla*, c'est aussi le terme, la mort, le temps de la mort, souvent personnifié (*Kāla*), identifié à Yama, le régent de la mort, et représenté avec ses attributs. Cf. 14, 3 et 16, 21. — Il s'agit d'un cas de *karman* de groupe. Les récits de partage de *karman* commun demeurent des cas isolés qui servent avant tout d'illustration à l'enseignement. Voir James P. MC DERMOTT, « Is there group *karma* in Theravāda Buddhism ? », *Numen* 23,1 (1976) 67-80.

23. Ce verset souligne leur double faute : *hiṃsratayā*, « cruauté » et *an-ārya-tvād*, « le fait d'avoir une conduite indigne d'un Ārya ».

16. Parce qu'ils avaient honoré les Pitṛ par un rite ²⁴ et qu'ils avaient sacrifié une vache, dans leur existence suivante, ils eurent la réminiscence [de leurs vies précédentes] et la capacité de recherche des actions passées ²⁵.
17. Nés comme chasseurs dans le Daśārṇa, les sept avaient la sagacité concernant le *dharma* ²⁶ ; ils furent tous fidèles à leur *dharma* propre ²⁷ et furent à l'abri de la cupidité et de la fausseté.
18. Ils n'immolaient que ce qui était nécessaire au maintien de leur vie ²⁸ ; le reste du temps, ils vivaient en conformité avec leur *dharma* et méditaient sur leurs propres actes.
19. Et voici également leurs noms ²⁹, ô roi [Bhīṣma] : Nirvaira, Nirvṛta, Kṣānta, Nirmanyu, Kṛti, Vaighasa et Mātṛvartin. Ils furent des chasseurs très respectueux du *dharma*.
20. Ils vécurent ainsi en conformité avec leur *dharma* ³⁰ de chasseurs dans la forêt, ils honorèrent leur vieille mère et firent la satisfaction de leur père.

24. Formule identique à celle du v. 11 : *pitṛnabhyarcya dharmena*.

25. *Pratyavamarśaḥ* que N. (ad I, 21, 18) commente par *svakṛtakarmānusandhānam*, « la recherche attentive des actions faites par soi-même ». Cf. v. 24, l'avantage (*artha*) de cette capacité qui avait été annoncée à 14, 6.

26. Annoncé au v. 2.

27. Le *svadharma* est le *dharma* propre à chaque individu, mais en tant que membre d'un *varṇa* ; c'est la répartition des fonctions entre les quatre *varṇa* de la société brahmanique qui impose des devoirs différents. Selon BhG 18, 47 (qui fait écho à BhG 3, 35) :

*śreyānsvadharṃo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitāt /
svabhāvaniyataṃ karma kurvannāpnoti kilbiṣam //*

« Mieux vaut, même de façon défectueuse, (s'acquitter) de son devoir propre plutôt que, correctement, d'un devoir étranger. En accomplissant l'œuvre prescrite par sa propre nature, on ne tombe en aucune faute. » (Trad. Esnoul et Lacombe.) Chacun doit se conformer à la règle de conduite rattachée à son statut et l'observance de ce *svadharma* constitue la voie menant au salut, comme l'enseigne BhG 18, 45.

28. Opposition entre le *dharma* du chasseur (immoler des bêtes) et l'idéal de non-violence (*ahiṃsā*).

29. 1) Nirvaira, « qui est sans hostilité » ; 2) Nirvṛta, « qui ne s'agite plus, calme, apaisé » ; 3) Kṣānta, « qui est patient, tolérant » ; 4) Nirmanyu, « qui est exempt de colère » ; 5) Kṛti, « qui est l'activité (personnifiée) » ; 6) Vaighasa, « qui se nourrit des restes » ; 7) Mātṛvartin, « qui se comporte bien envers sa mère (cf. v. 20) » (ou les Mātṛ, « les Mères », car dans son existence précédente, il était Pitṛvartin, v. 4).

30. *Himsādharma*para établit une sorte de paradoxe (cf. v. 18) ; on se situe ici dans l'optique de l'action de la BhG. Selon M. BIARDEAU (*Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 134-137), le MBh reconnaît que le brahmane doit observer la non-violence (*ahiṃsā*), mais que le roi peut chasser ; il faut cependant, (comme l'ont fait les sept frères, v. 12,) offrir la viande partiellement aux divinités avant de la consommer. Il y est aussi question d'un « chasseur par *dharma* » familial (le *dharma-vyādha*) qui donne un enseignement à un brahmane, dans lequel toute violence finit par être ramenée au sacrifice et donc à être justifiée, car elle est devenue nourriture sacrificielle.

21. Quand leur père et leur mère furent réunis par la Mort ³¹, ils délaissèrent leurs arcs et s'éteignirent dans la forêt.
22. Leur action propice ³² [envers leurs parents] leur valut de naître sur la magnifique montagne Kālaṃjara comme antilopes capables de se rappeler leurs existences antérieures. [Mais parce qu'ils avaient semé] frayeur et tremblement [comme chasseurs], ils étaient [des antilopes] effrayés ³³.
23. Ces antilopes avaient pour noms ³⁴ Unmukha, Nityavitrasta, Stabdhakarṇa, Vilocana, Paṇḍita, Ghasmara et Nādin.
24. Méditant sur cet avantage qui leur venait de leur capacité de se souvenir de leurs existences antérieures, ils vécurent dans la forêt, patients, indifférents aux perceptions opposées ³⁵ et détachés de toute possession.
25. Ils vécurent tous dans la forêt, soumis au même *dharma*, accomplissant des actions propices. Comme ils s'étaient abstenus de boire et avaient absorbé peu de nourriture, ces ascètes rendirent le souffle.
26. Même aujourd'hui, ô Bhārata inébranlable, sur le mont Kālaṃjara, on peut voir les empreintes des pieds de ces ascètes qui s'étaient abstenus de boire.

31. *Samyuktau kāladharmaṇā* ; cf. *saṃyuktāḥ kāladharmaṇā* (14, 3) et *kālena samayujyanta* (16, 14).

32. La réminiscence des existences passées est le « fruit » d'une action propice ou de bon augure (*subhakarman*). C'est toujours une action propice qui leur permet de se souvenir et qui, finalement, leur assurera la libération. Voir chap. IV, A, 2.

33. Mais le fait qu'ils aient causé frayeur et tremblement entraîne aussi un résidu négatif. C'est la théorie du *karman* : les conséquences de l'action se répercutent dans les existences suivantes. — On trouve, dans les *brāhmaṇa*, des figures forestières du sacrifice. Le sacrifice tient du gibier ou de l'antilope : il cherche à s'enfuir pour ne pas être la nourriture des dieux. Il faut donc l'apaiser, éviter de l'effrayer. Voir S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* : 80-81 ; M. BIARDEAU, « Études de mythologie V » : 152-153.

34. En comparant les noms des antilopes avec les noms des brahmanes au v. 4, N. (ad. I, 21, 25) souligne que le souvenir de leurs vies précédentes leur fait comprendre le sens de leurs noms. 1) Unmukha, « qui a la tête levée » ; 2) Nityavitrasta, « qui est toujours effrayé » ; 3) Stabdhakarṇa, « qui a l'oreille dressée » ; 4) Vilocana, « qui examine » ; 5) Paṇḍita, « qui est sage, savant » ; 6) Ghasmara, « qui est avide de manger » ; 7) Nādin, « qui fait entendre des cris ».

35. Le mot *dvandva* désigne toutes sortes de notions ou d'expériences humaines qui se présentent par couples d'opposés (joie / douleur ; confiance / méfiance). L'homme qui manque de sagesse croit pouvoir n'en retenir qu'un alors qu'ils sont comme les deux côtés d'une médaille. L'homme qui est *nir-dvandva* est indifférent à ces perceptions opposées, ni heureux ni contrarié ; il les a surmontées. Il est libéré des couples d'opposés. On retrouve cette notion dans BhG 2, 45 ; 4, 22 ; 5, 3 ; 7, 27.

27. Leur action propice, mon fils, leur valut d'être délivrés du malheur ³⁶ et de connaître une naissance plus heureuse comme tadornes ³⁷.

28. Ces sept oiseaux aquatiques qui vivaient dans un endroit propice ³⁸, dans une île de rivière, délaissèrent la vie domestique ³⁹ et devinrent des *muni* fidèles à leur *dharma*.

300* 1-2 Ces oiseaux étaient connus sous les noms ⁴⁰ de Niṣpṛha, Nirmama, Kṣānta, Nirdvaṃdva, Niṣparigraha, Nirvṛtti et Nibhṛta.

3-4 Ces oiseaux fidèles à leur *dharma* étaient tous des *brahmacārin* qui jeûnaient et s'adonnaient à l'ascèse. Ils rendirent le souffle au bord de la rivière.

5-6 Alors les sept frères naqurent comme *haṃsa* ⁴¹ qui fréquentaient le lac Mānasa. Ils furent des *brahmacārin* très liés et ils avaient le souvenir de leurs vies précédentes.

36. Les actes commis dans les existences antérieures suivent l'individu dans ses transmigrations. Ce passage module sur le thème de l'action propice : *śubhena karmaṇā* (v. 22), *śubhakarmāṇaḥ* (v. 25). Leur action propice (*śubha*) les délivre du malheur (*aśubha*) (*karmaṇā śubheṇāśubhavarjitāḥ*), ce qui leur permettra d'obtenir une existence plus propice (*śubhācchubhatarāṃ yonim*, v. 27) dans un endroit agréable ou propice (*śubhe deśe*, v. 28). Voir chap. IV, A, 2.

37. Les tadornes (*cakravāka*) sont des oiseaux aussi appelés *mithune-cara*, « qui vont ou vivent en couples » (MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*).— « The noblest of associations surround the *cakravāka* and practically date back to the beginnings of Indian civilization. The attachment of a pair to each other, their constant company during the day, conversational contact maintained by both at night as they graze or feed apart on land or water, and their re-union at sun-rise have invested them in popular imagination with the halo of the highest conjugal virtues. » (K. N. DAVE, *Birds in Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985 : 451.) La littérature sanskrite est remplie d'évocations de ces oiseaux, symboles de la fidélité conjugale. On en retrouve une chez Kālidāsa lorsqu'il décrit les austérités dans l'eau glacée auxquelles se livre Pārvatī (Umā) pour obtenir l'amour de Śiva : *parasparākrandini cakravākayoḥ puro viyukte mithune kṛpāvati* (*Kumārasambhava* 5, 26) « Elle fut pleine de pitié pour un couple de *cakravāka* qu'elle voyait devant elle : les oiseaux, séparés, s'appelaient l'un l'autre ! (Trad. B. Tubini) « The *cakravāka* occupies a status of its own in Hindu culture and this explains why it is particularly named in scenic descriptions of river and lake or in the protective clauses of all works on *dharmaśāstra*. » (DAVE, *op. cit.* : 452) — Ce choix des *cakravāka* est assez étonnant ici, car les sept oiseaux abandonnent la vie domestique pour se livrer à l'ascèse (v. 28). C'est plutôt l'idée que les sept frères étaient très liés qui prévaut.

38. Ou agréable (*śubhe deśe*).

39. Le texte introduit l'idée de renoncement : *tyaktvā saharīdharmam*.

40. 1) Niṣpṛha, « qui est sans désir » ; 2) Nirmama, « indifférent à la propriété » ; 3) Kṣānta, « qui est patient » ; 4) Nirdvaṃdva, « indifférent aux couples d'opposés » ; 5) Niṣparigraha, « détaché de toute possession » ; 6) Nirvṛtti, « qui n'a pas d'occupation » ; 7) Nibhṛta, « qui est réservé, solitaire ». — Liste différente au v. 29.

41. Sorte d'oie. Il s'agirait ici de la sixième existence des sept frères, une vie comme *haṃsa*. Le texte établi par l'édition critique passe sous silence cette existence.

7-8 Car lorsqu'ils étaient brahmanes, dans leur égarement, ils avaient dupé leur *guru* ⁴². Alors, ils étaient revenus au monde sous forme animale et avaient erré dans la suite des existences.

9-10 Préoccupés de leur intérêt propre, ils avaient bien saisi le sens des rites envers les Pitṛ ; c'est ce qui leur valut d'obtenir les meilleurs mérites, la connaissance et une [bonne] naissance ⁴³.

29. Ces oiseaux étaient connus sous les noms ⁴⁴ de Sumanas, Muni, Suvāk, Śuddha, le cinquième Chidradarśana, Sunetra et Svatantra.
30. Dans chacune de ses sept existences, le cinquième est né en tant que cinquième ; [de même pour] le sixième qui devint Kaṇḍarika et pour le septième qui fut Brahmadata ⁴⁵.
31. À cause de l'ascèse pratiquée pendant leurs sept existences, de leur pratique du yoga, de leur intelligence, de leur vertu,
32. le Veda qu'ils avaient entendu réciter chez leurs *guru* au cours d'existences antérieures s'était fixé en eux, même s'ils avaient traversé une suite d'existences.
33. Ces oiseaux qui se déplaçaient librement étaient tous des *brahmacārin* ⁴⁶ et ils passaient leur temps à méditer sur la pratique du yoga.

301* Ils atteignirent le lac Mānasa et devinrent des oiseaux aquatiques [appelés] *haṃsa* ⁴⁷.

42. Versets 13-14.

43. Les lignes 7-10 résument le sens du PK comme le fait, d'ailleurs, mais d'une façon un peu moins explicite, 16, 1-2.

44. 1) Sumanas, « bien disposé » (cf. 17, 7) ; 2) Muni, « ascète » ; 3) Suvāk, « éloquent » (cf. 17, 2) ; 4) Śuddha, « pur » ; 5) Chidradarśana, « qui voit les défauts, pointilleux » ; 6) Sunetra, « à la bonne conduite (à l'œil vif ?) » ; 7) Svatantra, « autonome, indépendant » (cf. 17, 2). Ces noms sont ceux de la cinquième existence. On y sent la division en deux groupes qui s'effectuera à 17,5 et qui se maintiendra jusqu'à la fin du récit, les quatre premiers frères accédant à la libération plus rapidement que les trois derniers.

45. Il s'agit de noms qui appartiennent à la septième existence. Le cinquième frère (*pañcamah*), qui est toujours né en tant que cinquième (*pañcikas*), se nomme Pāñcāla (18, 17-18 ; 19, 19).

46. M. BIARDEAU écrit (*Le sacrifice dans l'Inde ancienne* : 73) : « Le *brahmacarya*, l'état d'étudiant brahmanique, [...] connote essentiellement la pratique du Veda, pour l'adolescent qui doit apprendre par cœur les textes révélés et assister son maître dans l'exécution de ses devoirs religieux. En fait, l'idée essentielle que l'on retient est celle de la chasteté absolue à laquelle le jeune *brahmacārin* est astreint pendant cette période, par opposition à la période suivante, où l'état de maître de maison comporte obligatoirement le mariage et la procréation. Le *brahmacarya* ainsi défini devient une des qualités requises du *sannyāsin* (ou du *yogin* aussi bien). Théoriquement, le terme *brahmacārin* lui-même ne devrait s'appliquer qu'à celui qui, à la fin de ses études védiques où il était *brahmacārin* au sens premier, a renoncé à rentrer chez son père pour se marier et continue à habiter chez son maître, à le servir, célibataire évidemment, et toujours astreint à la chasteté. »

47. Il s'agirait de la sixième existence des brahmanes, comme semblerait le dire 304* (après 18, 1).

34. Pendant que ces oiseaux volaient en compagnons, le maître des Nīpa, le roi Vibhrāja, de la lignée de Pūru ⁴⁸,
35. irradiant ⁴⁹ de beauté, rempli de puissance et portant bonheur ⁵⁰, pénétra dans la forêt, entouré des femmes de son palais ⁵¹.
- 36-37. Quand il vit s'approcher ce roi resplendissant de splendeur, le tadorne Svatantra ⁵² l'envia, se disant : « Si mes observances mêmes ou mon ascèse avaient été bien faites, je serais comme [ce roi]. Je suis épuisé par le jeûne et l'ascèse qui demeurent infructueux ⁵³. »

302* Je désire la royauté, si j'ai suffisamment de mérites ⁵⁴.

48. Voir 15, 14 et surtout 22-25, versets qui situent Vibhrāja dans la lignée de Pūru, ce roi Vibhrāja qui est le grand-père de Brahmadata (le septième des frères dans la septième existence) et qui renaîtra en tant que fils de Brahmadata (voir 15, 25 note).

49. *Vibhrājamāno*, « qui brille, irradie ». Jeu de mots avec le nom du roi Vibhrāja, repris à 18, 2.

50. *Śrimān*, possesseur de *śrī*, le bien-être, la bonne fortune. (Śrī, la déesse de la beauté et de la bonne fortune, a surgi de l'Océan de Lait que les *deva* et les *asura* barattaient, en quête de l'ambrosie.)

51. *Antaḥpuravṛto*. « Le gynécée (*antaḥpura*, proprement “ cité intérieure ”, dont il est vaguement question dès le Ṛgv. (VII, 18,2), [...] Il comporte une résidence particulière pour la reine “ principale ” ; les serviteurs et servantes des princesses, qui sont distincts des gens au service du roi, ont surtout à garder leurs maîtresses de tout contact extérieur. Kauṭilya (I, 20) donne quelques détails sur la configuration de l'*antaḥpura*, avec les couloirs souterrains, les escaliers dérobés, les précautions contre l'incendie. » (Louis RENO, *La civilisation de l'Inde ancienne* : 163.)

52. Le septième des oiseaux, celui qui deviendra Brahmadata (v. 29).

53. Lorsque Mārkaṇḍeya a vu apparaître Sanatkumāra, il ne l'a pas reconnu parce que son ascèse n'avait pas été suffisamment bien accomplie (12, 9). C'est toujours l'action bien faite (*sukṛta*) qui porte fruit.

54. *Sukṛtam*.

Harivaṃśa 17

Le désir, cause de déchéance du yoga

Mārkaṇḍeya [continuant de s'adresser à Bhīṣma] dit :

1. Les deux autres tadornes [Chidradarśana et Sunetra ¹], ses compagnons, lui dirent alors :
« Nous pourrions tous deux être tes ministres et chercher ce qui t'est agréable et salubre. »
2. En acquiesçant, celui qui s'était voué au yoga (Svatantra ²) exprima sa détermination. Ils venaient ainsi de conclure une entente ³. Mais Suvāk ⁴ lui répliqua :

[Suvāk :]

3. Puisque tu as manqué à l'observance du yoga en te laissant emporter par le désir et que tu sollicites comme faveur la condition inférieure [de *kṣatriya*], écoute ce que je vais te dire ⁵.
4. Mon cher, tu seras roi dans la merveilleuse ville de Kāmpilya ⁶ et tes deux compagnons-ci seront tes ministres ⁷.

1. Les cinquième et sixième oiseaux.

2. Svatantra (le septième oiseau), « celui qui agit de son plein gré, qui est indépendant » (cf. 16, 29).

3. Cet accord rebondira à 18, 26.

4. Suvāk (le deuxième), « celui qui est éloquent » (cf. 16, 29).

5. N. (ad I, 22, 3) note justement que cette parole « a la forme d'une malédiction » (*vākyam śāparūpam*). Elle est formulée au v. 4.

6. Même qualificatif qu'à 15, 4 : *kāmpilye nagarottame*.

7. En annonçant à Svatantra qu'il deviendrait roi et que ses deux compagnons seraient ses ministres, Suvāk prédit la réalisation de leur désir ; mais en même temps cela équivaut à les frapper d'anathème, car ils perdront le fruit de leurs actions propices.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

5. En s'adressant ainsi aux trois qui aspiraient au royaume, les quatre oiseaux leur jetaient une malédiction, à eux qui étaient détruits à cause de leur infidélité⁸.
6. Victimes de l'imprécation, les trois oiseaux furent déchus du yoga et privés de leurs sens⁹. Tous trois implorèrent leurs quatre compagnons.
7. Ceux-ci se montrèrent conciliants et Sumanas¹⁰ leur dit :

[Sumanas :]

Parce que nous nous sommes tous mis d'accord¹¹ [jadis pour honorer les Pitṛ] et conformément à la faveur¹² [qu'ils sont toujours disposés à accorder],

8. il ne fait pas de doute que la malédiction connaîtra une fin¹³. Quand vous aurez quitté cette existence, vous renaîtrez comme hommes et vous retrouverez le yoga¹⁴.

8. Les quatre oiseaux fidèles jettent une malédiction sur les trois infidèles. Dans la tradition indienne, le fait même de dire est effectif : l'anathème produit son résultat. La signification des noms des oiseaux (16, 29 note), qui a révélé une division en deux groupes, trouve ici son explication.

9. Victimes de la malédiction (*śaptāḥ*) des quatre oiseaux fidèles, les trois infidèles sont privés de sens (*vicetasah*) et implorant (*yāc-*) les quatre autres, de la même façon que les dieux infidèles qui ont été maudits (*śaptāḥ*) par Brahmā sont privés de sens (*vicetasah*, 12, 22) et implorant (*pra-yāc-*, 12, 23) Brahmā. Ils sont également déchus du yoga (*yogabhraṣṭāḥ*) comme Acchodā qui est déchue des pouvoirs du yoga et tombe (*yogabhraṣṭā papāta*, 13, 27). Voir chap. IV, A, 1.

10. C'est le premier des oiseaux (16, 29).

11. Cf. 16, 12, où ils se mettent tous d'accord pour sacrifier la vache et l'offrir aux Pitṛ.

12. Encore deux emplois du mot *prasāda* (voir 12, 3) : *tesāṃ prasādaṃ cakruste / prasādānugatam*. La « bonne disposition » des quatre oiseaux est exprimée par Sumanas, « celui qui est bien disposé ».

13. Les versets 8-11 anticipent la suite du récit (comme le faisait le chap. 14). Il est habituellement impossible de contrecarrer une malédiction. Le texte fait cependant prévaloir l'idée de *prasāda*. « En principe, la malédiction prononcée par un sage est considérée comme impossible à neutraliser. Tout au plus, peut-elle être canalisée dans une autre direction que celle initialement prévue. La "colère" du sage, en effet, est conçue comme la décharge extérieure, sur le modèle de la foudre, d'une énergie qu'il est censé avoir accumulée par de longs exercices d'"échauffement ascétique" (*tapas*). » (Michel HULIN, *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha*, traduits du sanskrit avec introduction et notes, Paris, Berg International, 1987 : 37 note.)

14. Les v. 17, 6 et 18, 13 répètent qu'ils ont été *yogabhraṣṭās*.

9. Svatantra ¹⁵ aura la connaissance du langage de tous les êtres vivants ¹⁶. C'est en effet son exhortation qui nous a valu la faveur des Pitṛ ¹⁷.
10. Parce que nous avons sacrifié la vache conformément aux rites ¹⁸ et que nous l'avons offerte aux Pitṛ, nous serons investis de la connaissance et connaîtrons tous l'accomplissement par le yoga ¹⁹.
11. Un homme ²⁰ surviendra et vous récitera un *śloka* ²¹ qui résume [vos existences sous forme] d'aphorisme ²². Dès que vous l'aurez entendu, vous retrouverez le yoga.

15. C'est celui qui deviendra le roi Brahmadata.

16. Il s'agit d'un *siddhi*, un pouvoir surnaturel du *yogin*, ce que Patañjali appelle une *vibhūti*, « manifestation de puissance » (*Yoga-sūtra*, livre 3, 17). Voir *sarvasattvarutajña* à l'index-glossaire.

17. Allusion à l'intervention de Svatantra (lorsqu'il portait le nom de Pitṛvartin) pour immoler la vache selon les prescriptions (16, 10).

18. *Dharmaṇa*.

19. *Jñānasamyogaḥ* et *yogasādhanah*. Voilà qui réalise l'union (*yoga* ou *samyoga*) harmonieuse du védisme ancien (*dharma*) et de l'hindouisme nouveau (*yoga*). L'action bien faite (*sukṛta*) est celle qui est faite en conformité avec les rites prévus par les traités (*sāstra*). Elle entraîne toujours des fruits (*phala*). Et ici ce sont les meilleurs fruits du *śrāddha*.

20. *Puruṣāntaritam*, un intermédiaire, « un homme qui vient dans l'intervalle ».

21. Ce *śloka* se trouve à 19, 18 et 311* qui fait suite. Le *śloka*, le verset typique de l'épopée, est fait de quatre mesures (*pāda*) de huit pieds réunies en distique (ou deux lignes de seize syllabes chacune).

22. J'explique en note à 311* (après 19, 18) la traduction que je donne ici de *idaṃ ca vākyasaṃdarbhaślokamekamudāhṛtam*.

Harivaṃśa 18

La libération par le yoga

Mārkaṇḍeya [continuant de s'adresser à Bhīṣma] dit :

1. Ces sept [oiseaux] qui fréquentaient le lac Mānasa se plaisaient dans la pratique du yoga, se nourrissaient toujours d'eau et de vent et laissaient se dessécher leurs corps.

304* (après 18,1ab) Ces brahmanes magnanimes nés comme *haṃsa* sur les bords du lac Mānasa avaient pour noms : Sumanas, Suvāk, Suśuddha, Tattvadarśin, Tattvavit, Sunetra et Suhotra. Ces oiseaux qui se déplaçaient librement étaient tous des *brahmacārin* ¹.

2. Resplendissant ² de beauté, le roi [Vibhrāja] se promenait un jour en forêt entouré des femmes de son palais ³ comme Maghavant (i. e. Indra) dans le bosquet céleste Nandana ⁴.
3. Ce sage comprit que ces oiseaux étaient des adeptes du yoga ; et considérant ce fait, il fut pris de honte ⁵ et regagna la ville.

1. La ligne 4 de ce passage étoilé est identique à 16, 33a. Dans le passage 301* qui suit immédiatement 16, 33, il est également question de l'existence suivante comme *haṃsa*. Des passages 301*, 304* et 311*, on peut déduire que la sixième existence — que le texte de l'édition critique passe sous silence — serait une existence comme *haṃsa*. Les cinquième et sixième existences se passent donc comme oiseaux aquatiques, au bord du lac Mānasa (304* et 311*).

2. *Vibhrājamānas*, même jeu de mots avec le nom du roi Vibhrāja qu'à 16, 35.

3. Ce début reprend 16, 33-35 parce que la marche du récit avait été détournée (par le chap. 17) pour laisser place à une action parallèle. Renoué ici, le récit va amalgamer les deux situations et les amener à leur dénouement.

4. Au livre III du MBh (*Vana-parvan*), Arjuna visite la cité d'Indra située dans le troisième ciel, un paradis rempli de parfums, d'arbres, de fleurs. Dans le bosquet Nandana vivent dieux et saints. Pour une description de cette cité et du palais d'Indra, voir HOPKINS, *Epic Mythology* : 141.

5. *Nirvedāt*. N. (ad I, 23, 4) explique que, voyant ces oiseaux pratiquer le yoga, le roi éprouve de la honte, car il est un humain sans yoga. Il se produit ici une inversion de situation par rapport au chap. 17 où un brahmane désire devenir roi (*kṣatriya*) et est déchu du yoga. Ici, le *kṣatriya* Vibhrāja est pris de honte et aspire à devenir *yogin*.

4. Il avait un fils très respectueux du *dharma* du nom d'Aṇuha qui trouvait sans cesse son plaisir dans les subtilités ⁶ du *dharma*, accomplissant ainsi le sens de son nom Aṇuha.
5. Śuka lui avait donné sa fille Kṛtvī ⁷ dont on louait les traits ; elle était douée des qualités de l'intelligence et de la bonne conduite et elle se plaisait constamment dans la pratique du yoga.
6. Ô Bhīṣma, cette belle [jeune fille] a autrefois été désignée en ma présence par le sage Sanatkumāra comme la fille des Pitṛ ⁸.
7. Elle était la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* et la vérité ⁹, difficile à apprécier par ceux dont l'*ātman* n'est pas accompli ¹⁰. Elle fut également [connue sous les noms de] Yogā, Yogapatnī et Yogamātṛ ainsi que je te l'ai raconté dans le récit de la création des diverses classes de Pitṛ ¹¹.
8. Le roi Vibhrāja plaça Aṇuha sur le trône, salua les habitants de la ville le cœur réjoui, demanda la bénédiction des brahmanes et, dans le but de pratiquer des austérités, il se rendit au lac [Mānasa] où se trouvaient les [sept oiseaux] compagnons.
9. Là, sur le bord du lac, se privant de nourriture et se nourrissant de vent ¹², le grand ascète renonça aux désirs et s'adonna à l'ascèse ¹³.

6. *Aṇu*, ce qui est tenu ; donc, les menus détails du *dharma*. Jeu de mots avec le nom Aṇuha. Cet Aṇuha *aṇudharmaratir* est bien *paramadhārmikaḥ*.

7. Cf. 15, 4.23.

8. À 13, 46-47, elle est plus précisément la petite-fille des Pitṛ Barhiṣad, c'est-à-dire la fille de Pivari (qui est fille psychique des Pitṛ).

9. *Dharmabhṛtām śreṣṭhā*, répétition du qualificatif utilisé en 13, 44 pour sa mère Pivari. La même formule revient en 15, 5 pour Aṇuha. Il y a cependant, ici, une amplification : *satyadharmabhṛtām*.

10. *Akṛtātmaḥ*, « par ceux dont l'*ātman* n'est pas discipliné ». — On retrouve ce composé dans la *Muṇḍaka-Upaniṣad* laquelle ajoute au ritualisme la connaissance de l'*ātman-brahman* pour assurer le salut et se libérer du cycle des renaissances : *paryāptakāmasya kṛtātmanastu ihaiva sarve praviliyanti kāmāḥ* (III, 2, 2). « Mais pour celui dont les désirs sont comblés et l'*ātman* accompli, tous les désirs ici-bas se dissolvent ». (Trad. Jacqueline Maury, Adrien-Maisonneuve, 1981.)

11. Ce verset répète 13, 44, mais la première fois, il s'agit de Pivari, et la seconde, de Kṛtvī. Dans ces deux versets dont la substance est la même, le texte souligne les grands mérites de Pivari (la fille psychique des Pitṛ Barhiṣad) et de sa fille Kṛtvī. Ce procédé contribue à unifier les deux volets ou, du moins, à resserrer leur rapport (voir chap. III, C, 3).

12. Comme les tadornes (v. 1) qu'il veut imiter.

13. *Mahātapāḥ ... tapastepe*.

10. Sa résolution était de parvenir à être le fils de l'un d'eux ¹⁴ et de s'absorber alors dans le yoga ¹⁵, ô Bhārata.
11. Décidé et pénétré d'une grande austérité, le grand ascète Vibhrāja se mit à resplendir comme le soleil ¹⁶.
12. Rendue resplendissante ¹⁷ par [l'ascèse de] Vibhrāja, la forêt fut appelée Vaibhrāja et le lac aussi, ô excellent Kuru, fut nommé Vaibhrāja.
- 13 C'est là, ô roi, que les quatre oiseaux adeptes du yoga ainsi que les trois autres qui avaient été déchus du yoga ¹⁸ firent l'abandon de leur corps ¹⁹.
14. Libérés de leurs fautes, les sept magnanimes, dont le principal était Brahmadata, naquirent tous dans la ville de Kāmpilya. Quatre avaient le souvenir de leurs existences antérieures ²⁰, trois en étaient privés.
15. Svatantra ²¹ naquit comme fils d'Aṇuha, selon le désir qu'il avait éprouvé précédemment dans son existence comme oiseau ²². Il fut l'illustre Brahmadata.

14. Sa résolution est conséquente à la honte qu'il a éprouvée à la vue des oiseaux adeptes du yoga (v. 3). Il désire une renaissance heureuse en tant que fils de l'un de ces oiseaux-ascètes. (Son vœu se réalisera, 19, 1).

15. *Yogena yujyemiti.*

16. *Aṃśumant*, « celui qui est pourvu de rayons », l'« irradiant ». On se plaît à répéter que le roi Vibhrāja porte vraiment bien son nom : il irradie, il est resplendissant (*vibhrājamānaḥ*, 16, 35 et 18, 2) : il brille comme le soleil (*virarājāṃśumāniva*). L'acèse (*tapas*) qu'il pratique le rend encore plus flamboyant. Le *tapas* est de nature ignée : la concentration développe une incandescence qui rend capable des plus grandes réalisations (voir 12, 4 et 15, 12 notes). — Selon Manu 7, 4-7, le roi est formé de particules d'Agni, du Soleil et d'autres divinités et, comme le soleil, il brûle (*tapati*). GONDA (« Ancient Indian kingship from the religious point of view », *Numen* 3, 1956 : 60. 70-71) ajoute que, comme le grand luminaire, le roi est un *pratāpin* : il est à la fois resplendissant et majestueux, le mot *pratāpa*- comportant les idées de chaleur intense et de majesté.

17. Comme un feu qui embrase, l'ascèse de Vibhrāja se communique à la forêt où il se trouve ainsi qu'au lac ; ils porteront dès lors son nom. — Notons que les mondes où résident les Pitṛ Barhiṣad sont également appelés Vaibhrāja (13, 41) et qu'en renaissant comme fils de Brahmadata (19, 1), Vibhrāja prend place parmi les descendants de ces Pitṛ.

18. Rappel de 17, 5-6.

19. « Le sage accompli ne subit pas sa mort mais “ quitte son corps ” volontairement, au moment choisi par lui, et sans que cela puisse être assimilé à un suicide. Sa mort est, au contraire, comprise comme une entrée définitive en *samādhi*. » (M. HULIN, *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha* : 172 note.)

20. Selon les *Yoga-sūtra* de Patañjali (*Vibhūti* 3, 18), il s'agit aussi d'un pouvoir surnaturel du *yogin*.

21. Les noms des oiseaux (*cakravāka*, « tadorne ») figurent à 16, 29.

22. Cf. 16, 36-37 où il exprimait son désir d'être roi. (Aṇuha est roi, v. 8.)

16. Chidradarśin et Sunetra devinrent les fils des savants brahmanes ²³ Bābhavya ²⁴ et Vatsa. Ils étaient familiers ²⁵ avec le Veda et le *Vedāṅga* ²⁶.
17. Ils furent les deux amis de Brahmadatta avec qui ils avaient vécu dans leurs [sept] existences antérieures. Le cinquième (Chidradarśin) s'appela désormais Pāñcāla ²⁷ et l'autre (i. e. Sunetra, le sixième), Kaṇḍarika.
18. Pāñcāla était *bahvṛca* ²⁸ et faisait fonction de maître. Kaṇḍarika était familier avec les deux [autres] Veda en tant que *chandoga* ²⁹ et *adhvaryu* ³⁰.

23. De savants brahmanes ou *śrotriya*. Les études védiques, le *brahmacarya*, durent au moins douze ans. « Ceux qui veulent approfondir telle ou telle branche du savoir laïque ou sacré, par exemple devenir des *śrotriya*, gens “ versés dans les textes révélés ”, prolongent la scolarité de manière indéterminée. » (L. RENOUE, *La civilisation de l'Inde ancienne* : 186.)

24. P.-S. FILLIOZAT (*Le sanskrit* : 16) mentionne que Bābhavya est le nom d'un célèbre grammairien qui aurait créé une méthode de récitation du Veda. Voir 15, 12 note.

25. *Vedavedāṅgapāragau* (*pāraga*, « qui va à l'autre rive », qui connaît complètement).

26. Les six « membres auxiliaires » du Veda (*vedāṅga*) sont la phonétique (*śikṣā*, cf. 15, 12), le rituel (*kalpa*), la science grammaticale (*vyākaraṇa*), l'étymologie (*nirukta*), la métrique (*chandasa*) et la science des astres (*jyotiṣa*). Le Veda est un texte « entendu » (la *śruti*), mais les *vedāṅga* sont des œuvres humaines.

27. Celui qui était appelé Gālava en 15, 12 et 15, 68.

28. Les grands sacrifices solennels (*śrautakarmāṇi*, ceux qui sont fondés sur la *śruti*) requièrent la présence des trois feux (voir chap. II, B, 1). Le prince sacrificiant (*yajamāna*) a peu à faire, si ce n'est de verser la *dakṣiṇā*, la rétribution due aux officiants. Le sacrifice comporte un grand nombre de rites extrêmement complexes faits de manipulations, de récitations, de chants, d'invocations qui sont minutieusement décrits dans les traités, et auxquels il faut scrupuleusement se conformer, car l'efficacité du rite réside dans l'exactitude rituelle. De nombreux officiants assistent les quatre principaux prêtres : 1° le *hotṛ*, l'invocateur ou l'oblateur, qui récite les formules ou les hymnes (*ṛc*) du *Ṛgveda* ; 2° l'*udgātṛ* ou chanteur des mélodies (*sāman*) du *Sāmaveda* qui accompagnent la récitation des hymnes ; 3° l'*adhvaryu* ou l'officiant chargé des manipulations, et qui murmure (*japa*, voir 13, 4 note) les formules rituelles (*yajus*) du *Yajurveda* ; 4° le *brahman* (masc.), le prêtre qui surveille en silence le déroulement des rites afin de prémunir le sacrifice contre tout danger. Car si un geste n'est pas accompli exactement comme le prévoient les textes, si une invocation ou une formule n'est pas prononcée, récitée, murmurée ou chantée comme elle doit l'être, le sacrifice court de grands dangers. Voir M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, vol. 1 : 148-152. — Parmi les officiants, souvent nombreux, qui assistent ces grands prêtres, il y a, dans l'entourage du *hotṛ*, le *bahvṛca* (*bahu-ṛc*) qui est familier avec les stances du *Ṛgveda*.

29. Le *chandoga* (chanteur de *chandasa*, « mètre védique ») est l'un des assistants de l'*udgātṛ* (qui chante les mélodies du *Sāmaveda*).

30. « L'*adhvaryu* est, dans l'équipe des officiants, celui qui est plus spécialement chargé de la récitation murmurée des formules du *Yajur-Veda*, et aussi de la partie gestuelle du sacrifice. Il est presque constamment en mouvement sur l'aire sacrificielle, ce qui explique son nom qui dérive du mot *adhvan* “ cheminement ” ». (MALAMOUD, *Cuire le monde* : 229, n. 9.)

19. Le fils d'Aṇuha (i. e. Brahmadata), qui connaissait le langage de tous les êtres vivants ³¹, devint roi. Il s'entendait bien avec Pāñcāla et Kaṇḍarīka.
20. Ils se livraient aux plaisirs charnels et se plaisaient dans le *dharma* des villageois ³² ; mais en raison de leur action bien faite ³³ dans une existence antérieure, ils étaient également compétents dans le *dharma*, le *kāma* et l'*artha* ³⁴.
21. Aṇuha, le meilleur des rois, donna la consécration royale à Brahmadata sans tache, [et s'adonna au renoncement qui] mène à la libération suprême ³⁵.
22. L'épouse de Brahmadata fut la fille d'Asita Devala ³⁶. Elle était inaccessible à cause de son yoga et portait le nom de Saṃnati, ô descendant de Bharata.
23. Il obtint de Devala cette incomparable fille, cette humble Saṃnati ³⁷, qui n'avait plus qu'une seule existence à vivre, et qui pratiquait le yoga.
24. Les autres compagnons tadornes sont nés comme frères utérins dans une famille très pauvre de savants brahmanes ³⁸ à Kāmpilya.

31. Un *siddhi* (pouvoir surnaturel du *yogin*) ou *vibhūti* (selon les *Yoga-sūtra* de Patañjali). Déjà annoncé à 15, 11 et 17, 9.

32. *Grāmyadharmā*, opposé au *dharma* des renonçants.

33. Cf. 17, 10.

34. « Le *dharma*, c'est-à-dire l'ordre socio-économique qui organise ce monde empirique, l'*artha*, qui englobe tous les intérêts matériels : richesses, succès des entreprises et les moyens de se les assurer, enfin le *kāma*, essentiellement le désir et le plaisir amoureux. » (M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 49) Ces trois buts de l'homme (*puruṣārtha*) forment le *trivarga*, « triple groupe » et chacun a donné lieu à des traités (*śāstra*). Les notions de morts répétées (*punarṃṛtyu*), de transmigration (*samsāra*), de fruit (*phala*) de l'action (*karman*) ont suscité la recherche de moyens de libération (*mokṣa*). L'un des moyens de salut, c'est la connaissance (*jñāna* ou *vidyā*) et, en particulier, la connaissance proposée par les *upaniṣad*, celle de l'*ātman-brahman*. Il y a aussi le renoncement à la vie dans le monde (*saṃnyāsa*) avec sa vie ascétique (*tapas*), ainsi que la dévotion (*bhakti*) à un dieu personnel, telle qu'exposée dans la *Bhavad-gītā* et qui peut susciter la grâce (*prasāda*) de Dieu. Ainsi, *mokṣa*, la libération, est devenu le quatrième but de l'homme (*puruṣārtha*) et s'est placé au sommet. Le *trivarga* s'est transformé en *caturvarga*, « quadruple groupe ». Voir Franklin EDGERTON, « Dominant ideas in the formation of Indian culture », dans *Journal of the American Oriental Society*, 62,3 (1942) 151-156. — Le PK valorise un autre moyen de délivrance : le yoga (un yoga que nos trois héros, à ce point du récit, ne connaissent plus).

35. Le renonçant délaisse les trois premiers buts (*dharma*, *kāma* et *artha*), ou plutôt il les dépasse. Il n'a plus qu'un but, *mokṣa*, la libération (*parāṃ gatim*). Il se met hors du monde, hors des désirs et des dispersions.

36. Asita Devala (l'époux d'Ekaparṇā) est maître de yoga, cf. 13, 22-23.

37. Jeu de mots avec un nom associé à une épithète : *saṃnatim saṃnatimatim*, l'humilité personnifiée (le même jeu de mots qu'à 15, 34).

38. Le brahmane idéal est pauvre : voir M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation* : 67-72, « Profil idéal du brāhmane ». — Les frères renaissent tous dans la ville de Kāmpilya (v. 14). Le septième

25. Ils se nommaient : Dhṛti, Mahāmanas, Vidvant et Tattvadarśin. Les quatre étaient accomplis dans la récitation du Veda et leur discernement n'avait pas été troublé ³⁹.
26. L'entente qui avait été conclue dans leur vie précédente ⁴⁰ leur revint ; ces êtres accomplis qui se plaisaient dans le yoga s'apprêtèrent tous à partir ⁴¹.
27. Ils firent leurs adieux à leur père, mon fils. Et celui-ci leur dit :

[Le père :]

C'est là une action non conforme au *dharma* ⁴² que de m'abandonner et de vous éloigner.

28. Comment pouvez-vous partir sans avoir soulagé ma pauvreté, sans avoir accompli les nombreux devoirs des fils ⁴³ et sans m'avoir servi ?

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

29. Et tous ces brahmanes de répliquer à leur père :

[Les quatre brahmanes :]

Nous allons prendre des mesures pour assurer ta subsistance ⁴⁴.

30. Va vers Brahmadata sans tache et fais entendre au roi ainsi qu'à ses ministres ce *śloka* ⁴⁵ au contenu pleinement significatif.
31. Le cœur réjoui, il te donnera de nombreux villages et des richesses, ainsi que tout ce que tu désires. Va, père, comme il te plaît !

est fils de roi (v. 15), les cinquième et sixième sont fils de *śrotriya* (v. 16) et les quatre premiers naissent dans une famille très pauvre de *śrotriya* (v. 24). N. (ad I, 23, 28) souligne que le bonheur de naître dans une famille pauvre leur vient de leurs mérites. Ils parviendront plus tôt à la libération.

39. À la différence de leurs trois frères qui avaient aspiré à la royauté (16, 36-37 ; 17, 1-2).

40. Cf. 17, 2 (leurs trois frères deviendraient roi et ministres).

41. C'est-à-dire à s'engager dans la vie de renonçant.

42. *Adharma*.

43. Continuité de la lignée et célébration des rites funéraires dus au père (aux Pitṛ).

44. N. (ad I, 23, 33) mentionne qu'ainsi encouragé par ses fils, le père n'aura plus de souci quant à la lignée.

45. Le *śloka* annoncé de façon plus précise à 17, 11 et qui n'apparaît qu'à 19, 18. Il débute par « *sapta vyādhāḥ* », formule par laquelle on désigne habituellement l'histoire des sept frères (ex. : KANE, vol. 4 : 445).

[Mārkaṇḍeya :]

32. Sur ces mots, ils rendirent tous hommage à leur père. Puis ils parvinrent à la pratique du yoga et atteignirent la libération ⁴⁶.

46. *Paramāṃ nirvṛtim.*

Harivaṃśa 19

L'ultime accomplissement par le yoga

Mārkaṇḍeya [continuant de s'adresser à Bhiṣma] dit :

1. Vibhrāja¹ est revenu sur terre comme fils de Brahmadata². Ce *yogin* adonné à l'ascèse fut appelé Viṣvaksena³.
2. Brahmadata se promenait un jour dans la forêt, le cœur réjoui, en compagnie de son épouse comme Śatakratu (i. e. Indra) en compagnie de Śacī⁴.
3. Le roi entendit le chant d'un loriot⁵ qui pourchassait une femelle en l'appelant avec empressement.

1. Le texte donne Vaibhrāja. L'accroissement maximum de la voyelle initiale (*vṛddhi*) indique la dérivation en un adjectif qualificatif (« de Vibhrāja »). Vibhrāja, le grand-père de Brahmadata (15, 23-24) renaît comme fils de Brahmadata (15, 25).

2. Quand il eut perçu que les sept oiseaux qui fréquentaient le lac Mānasa étaient des adeptes du yoga, le resplendissant roi Vibhrāja s'était fermement décidé à parvenir à être le fils de l'un d'eux et à s'absorber dans le yoga (*yogena yujyeyamiti* : 18, 10). S'il y est arrivé, c'est à cause de ses actions bien faites (*vibhrājaḥ punarājātaḥ sukṛteneha karmaṇā* : 15, 25).

3. Ce qui correspond à 15, 25 : *brahmadattasya tanayo viṣvaksena iti śrutāḥ*.

4. Śacī est la fille de Puloman et l'épouse d'Indra (cf. app. 5, 116). Elle est aussi appelée Paulomi. HOPKINS (*Epic Mythology* : 141) signale : « " Like Indra (Mahendra, Maghavant) with Paulomi " is a stereotyped phrase ».

5. Le texte donne *pipilika*, fourmi (v. 3) et *pipilikā*, fourmi-femelle (v. 4) et dit que le roi est *pipilikarutajña* (v. 25), qu'il connaît le langage des *pipilika*. Or il est peu vraisemblable qu'il puisse entendre le cri ou le bruit des fourmis, fût-il *sarvabhūtarutajña* (15, 11) ou *sarvasattvarutajña* (17, 9 ; 18, 19 ; 309* ; 310*). K. N. DAVE (*Birds in Sanskrit Literature* : 72-80) examine plusieurs textes (où il est plutôt question d'habitudes attribuables à des oiseaux) et conclut qu'il s'est glissé une confusion due à la quasi-homonymie de *pipilaka* (loriot), et *pipilika* (fourmi). « The later scribes of the *Mahābhārata* and the authors of *Harivaṃśa*, *Matsya-Purāṇa* and *Padma-Purāṇa*, having missed the identity of *pipilaka* (fem. *pipilakā*) as a bird, changed the spelling to *pipilika* (fem. *pipilikā*). » (p. 78) Il écrit même que, dans la *Bhāratamañjari* de Kṣemendra (voir chap. I, A, 3 et 6), il s'agissait bien d'un couple d'oiseaux. « In the story of king Brahmadata, who was a *sarvarutajña*, i. e. who understood the language of birds and beasts, related by Kṣemendra in the *Harivaṃśa* section of the above work the male and female birds whose conversation the king overhead bear the names

4. Se rendant compte que la faible femelle qui était poursuivie était en colère, Brahmadata fut pris d'un grand éclat de rire.
5. Ô tourment de tes ennemis, Saṃnati qui se privait depuis longtemps de nourriture ⁶, se sentit triste, honteuse, affligée.
6. Comme son époux se montrait complaisant ⁷, la belle au pur sourire lui dit : « Ô roi, tu te moques de moi. Je n'ai plus la force de vivre. »
7. Il lui fit connaître la cause [de son rire], mais elle ne le crut ⁸ pas. Offensée, elle lui dit :

[Saṃnati :]

Ô roi, ce n'est pas là la véritable raison.

8. Quel homme peut percevoir le langage du loriot, si ce n'est par la complaisance des dieux, par les bonnes actions d'une existence précédente, par le fruit de l'ascèse, ou par un savoir spécial ⁹, ô roi ?

309* Et s'il est vrai que tu as ce pouvoir ¹⁰ de connaître le langage de tous les êtres vivants, ...

9. Communique-moi ton savoir, de sorte que je puisse moi-même comprendre. Sinon je vais rendre le souffle, ô roi, je te le jure en vérité.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

10. En entendant, ô puissant, ces dures paroles de la reine, le roi fut profondément affligé. Avec dévotion, il alla chercher refuge auprès du meilleur des dieux, le seigneur [Viṣṇu] Nārāyaṇa, le dieu hospitalier ¹¹, le maître de tous les êtres.

pipilaka and *pipilakā*. » (p. 77). Il semble bien que cette confusion ait été perpétuée par tous les traducteurs. — Il faut noter que l'édition critique fournit parfois la variante *pipilaka*.

6. L'humble Saṃnati (*saṃnatiṃ saṃnatimatim*), l'épouse de Brahmadata, pratiquait le yoga (elle était *yogadharmiṇim*, 18, 23).

7. *Prasādyamānā bhartrā sā*.

8. *Śraddadhāti* (*śraddhā*-, « croire, avoir confiance »).

9. En bonne *yoginī*, Saṃnati connaît les sources possibles de ce pouvoir, celles-là mêmes qui sont mises en évidence par le PK : *devaprasādāt, pūrvajātikṛtena, tapaḥphalena, vidyayā*. À première vue, *vidyā*, qui désigne une connaissance pratique, étonne dans ce contexte ; mais N. (ad I, 24, 9) commente par *yogabalena*, « par la force du yoga », selon 17, 8-9. Il fait allusion aux *siddhi* (ou *vibhūti*), les pouvoirs surnaturels du *yogin*.

10. Ce savoir spécial est annoncé à 15, 11 ; 17, 9 et 18, 19.

11. On se retrouve en plein univers de la *bhakti* (*bhaktiyā*, « avec dévotion », cf. 12, 3). Viṣṇu Nārāyaṇa, le dieu-refuge, est celui de qui tout procède et en qui tout se fonde (voir 12, 11 note).

11. Bien concentré, s'abstenant de nourriture, en moins de six nuits, le très glorieux roi eut la vision du dieu Hari Nārāyaṇa ¹².
 12. Le bienheureux, qui prend tous les êtres en compassion ¹³, lui dit : « À l'aube, Brahmadata, tu connaîtras le bonheur. » Sur ces mots, le bienheureux dieu disparut ¹⁴.
- 310* Le ṛṣi royal Brahmadata parla à son épouse de sa connaissance du langage de tous les êtres vivants, puis il quitta la forêt pour revenir à la ville.
13. [D'autre part,] quand il eut appris de ses fils [l'énigmatique] *śloka* ¹⁵, le père des quatre brahmanes magnanimes se considéra satisfait ¹⁶.
 14. Il se mit alors à la recherche du roi inébranlable et de ses ministres, mais il ne trouvait pas l'occasion pour lui réciter le *śloka*.
 15. Cependant, le roi (Brahmadatta) qui avait obtenu une faveur de Nārāyaṇa, se baigna la tête et, réjouï, monta sur son char doré et fit son entrée dans la ville.
 16. Kaṇḍarīka, taureau parmi les brahmanes, prit les rênes. [Le fils de] Bābhavya ¹⁷ (i. e. Pāñcāla) agitait le chasse-mouches et l'éventail ¹⁸.
 17. « C'est le moment », se dit le brahmane ¹⁹ qui se mit à réciter le *śloka* au roi et à ses deux ministres.

12. Hari, « brun-rouge, bai, fauve », aspect sous lequel, selon HV 32, 1, Viṣṇu est apparu au *kṛta-yuga*. Sous le nom de Nārāyaṇa, Viṣṇu se fait le refuge des hommes. Selon *Praśna-Up.* 6, 5, tout retourne s'engloutir en Nārāyaṇa. Voir note à app. 4, 12 et 12, 11 note.

13. *Sarvabhūtānukampakaḥ*, « qui prend en compassion toutes les créatures » (v. 12) ; *sarvabhūteṣaṃ prabhum* (v. 10), « le maître de toutes les créatures ».

14. Formule identique à 14, 11 lorsque Sanatkumāra disparaît après s'être adressé à Mārkaṇḍeya : *ityuktvā bhagavāndevastatraivāntaradhiyata*.

15. Suite de 18, 32. Ici s'entremêlent les deux actions parallèles.

16. *Kṛtakṛtya ivābhavat*, litt. « se sentit comme ayant fait ce qu'il avait à faire ».

17. Cf. 18, 16.

18. Le *camara* est une queue de yak dont on se sert pour chasser les mouches. L'émouchoir et l'éventail (*vyajana*) sont, avec le parasol blanc (*chattra*), des insignes du pouvoir royal. Le soleil ne doit jamais briller directement sur la personne divine du roi (le roi, comme le soleil, est source de *pratāpa*-, de chaleur ardente et de majesté, voir 18, 11 note).

19. Le père des quatre brahmanes qui étaient restés fidèles au yoga (v. 13-14).

[Le śloka :]

18. « [De brahmanes que vous étiez], vous avez déchu sous la forme de sept chasseurs dans le Daśārṇa ²⁰, de sept antilopes sur la montagne Kālaṃjara ²¹, de sept tadornes dans une île de rivière ²²,

311* [...] et de sept *haṃsa* sur le lac Mānasa. »

Ces brahmanes qui étaient nés dans le Kurukṣetra ²³ et qui étaient familiers avec le Veda avaient pris le départ pour une longue route ²⁴.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

- 19-20. En entendant cela, ô homme irréprochable, Brahmadata fut stupéfait. Voyant que les deux ministres Pāñcāla et Kaṇḍarika laissaient échapper, l'un, les rênes et les aiguillons et l'autre, les éventails, les habitants de la ville ainsi que les hôtes furent pris de malaise, ô Bhārata.
21. Brusquement ²⁵, le roi, qui se tenait sur son char avec ses deux ministres, reprit conscience et revint à lui, ô tourmenteur de l'ennemi.
22. Le souvenir du lac [Mānasa] leur revint de même que le yoga [qu'ils avaient pratiqué dans leurs existences précédentes]. Ils gratifièrent alors le brahmane par de nombreux objets et par des richesses ²⁶.
23. Brahmadata consacra roi dans son propre royaume Viṣvaksena, celui qui tourmente l'ennemi, et s'en fut vers la forêt avec son épouse ²⁷.

20. Cf. 16, 17.

21. Cf. 16, 22.

22. Cf. 16, 27-28.

23. Il s'agit de la deuxième existence des brahmanes devenus fils de Kauśika (14, 4 ; 15, 2 ; 16, 3.5), eux qui avaient d'abord été les fils de Bharādvaṃja (14, 1-3).

24. VAIDYA (vol. 1 : 789) souligne que toute l'histoire des sept frères est résumée dans le passage formé par 19, 18 et 311*. C'est ce qui était annoncé à 17, 11 par *idaṃ vākyasaṃdarbhāślokaṃ*, que j'ai traduit par « un śloka qui résume [vos existences sous forme] d'aphorisme ».

25. *Muhūrtādiva*, « comme en un instant ».

26. Ainsi se trouve réalisée la promesse que ses quatre fils lui avaient faite (18, 31).

27. Comme le firent son père Aṇuḥa (18, 21) et son grand-père Vibhrāja (18, 8), il abandonne à son tour la royauté à son fils pour mener la vie de renonçant.

24. La fille de Devala, la sage Saṃnati ²⁸, en fut profondément réjouie. Elle s'adressa ainsi au roi qui s'était retiré dans la forêt pour se consacrer au yoga :

[Saṃnati :]

25. Par ma colère, ô grand roi, je t'ai poussé à réagir, toi qui étais attaché aux désirs, parce que je connaissais ton pouvoir de comprendre le langage des loriots ²⁹.
26. Nous atteindrons désormais l'état le meilleur que l'on puisse souhaiter ³⁰. C'est moi qui ai réveillé en toi ce yoga qui était assoupi.

[Mārkaṇḍeya s'adressant à Bhīṣma :]

27. Le roi se montra grandement réjoui ³¹ des paroles de son épouse. Il retrouva le yoga dans la forêt même et accéda à un état très difficile à atteindre.
28. Et même Kaṇḍarīka, voué au yoga, parfaitement purifié par son propre agir ³² devint un *yogin* possesseur de pouvoirs et parvint à la discipline de l'ultime discernement qui est le but du yoga ³³.
29. Le grand ascète Pāñcāla qui avait conçu [la méthode de lecture du Veda dite] *krama* et qui avait créé la phonétique ³⁴ pure ³⁵, parvint à la condition de maître de yoga, et eut une excellente renommée ³⁶.

28. Au moins deux *purāṇa*, le *Padma-Purāṇa* et le *Matsya-Purāṇa*, qui racontent aussi l'histoire de Brahmadata, ajoutent que Saṃnati avait été autrefois la vache du *guru* que les sept fils de Kauśika avaient immolée et offerte aux Pitṛ avant de la manger (HV 16, 10-12). Comme elle avait été offerte aux Pitṛ, elle a connu une belle renaissance comme *yogini*, fille du maître de yoga Asita Devala. Le commentaire de N. (ad I, 24, 27) mentionne également cette « antique légende ».

29. Il s'agit d'une *vibhūti* (*Yoga-sūtra*, 3, 17) un pouvoir surnaturel du *yogin*. Saṃnati fournit l'explication de son intervention au v. 8.

30. *Gatimiṣṭām*, comme à 13, 74 (lorsque Sanatkumāra repart).

31. Les paroles de Saṃnati ont rendu le roi *paramapriṭaḥ*, tout comme Saṃnati avait été *paramapriṭā* (v. 24) lorsque le roi a confié le royaume à son fils et s'est retiré en forêt.

32. *Svena karmaṇā*. Ce qui importe, c'est l'agir quotidien, comme le prône la *Bhagavad-Gītā*.

33. Exactement comme les Pitṛ Vairāja (13, 10). Il faut noter le parallélisme de ces deux versets. On trouve ici le double aspect du yoga : les pouvoirs surnaturels (*siddhi* ou *vibhūti*) et l'expérience mystique comme moyen de salut.

34. Ces réalisations ont été mentionnées à 15, 12, mais elle étaient attribuées à Gālava. (L'identification Gālava-Pāñcāla a été signalée à ce moment.)

35. *Śikṣām kevalām*. Le mot *kevala* réunit à la fois les idées d'unicité, de totalité et de pureté. Cette phonétique est seulement et complètement telle ; elle préserve la pureté phonétique du Veda.

36. Celui qui fait de bonnes actions s'assure une bonne renaissance et retrouve le yoga. Cet enseignement correspond à celui de BhG 6, 40-45 (trad. Esnoul et Lacombe) :

30. Cela est jadis survenu devant mes propres yeux, ô homme inébranlable. Fils de Gaṅgā (i. e. Bhiṣma), garde cela en mémoire et tu parviendras à la délivrance ³⁷.
31. Et les autres qui feront subsister l'excellente aventure [de ces sept brahmanes] ne connaîtront aucune naissance animale.
32. Celui qui aura entendu ce récit de grande importance révélant la destination des grands gardera pour toujours gravée dans son cœur la pratique du yoga, descendant de Bharata.
33. En conséquence, il trouvera la quiétude et pourra agir à son gré ce qui, même pour des êtres accomplis, est difficile à atteindre sur terre.

312* (après 33ab) Celui qui proclame ce [*pitṛkalpa*] à l'occasion d'un *śrāddha* satisfait les Pitṛ, accomplissant ainsi des actes méritoires et [il leur donne] l'impérissable ; et alors la satisfaction des Pitṛ sera éternelle. De même pour ceux qui l'étudient, l'écoutent et pour ceux qui le font entendre aux deux-fois-nés.

« Fils de Pṛthā, ni dans ce monde ni dans l'autre, cet [homme] ne trouve sa perte. Car il n'est personne, ô mon cher, qui, auteur de belles et bonnes actions, encourt une mauvaise destinée.

« Accédant au séjour des méritants et y demeurant pendant une suite ininterrompue d'années, celui qui a échoué dans le yoga renaît au foyer de gens purs et de qualité.

« Ou bien, il vient à l'existence dans la famille même de *yogin* pleins de sagesse ; car une telle naissance est encore plus difficile à obtenir en ce monde.

« Là il reprend contact avec ces [mêmes] qualités intellectuelles qui étaient siennes dans son corps précédent, puis, repartant de là, ô fils de Kuntī, il déploie des efforts plus intenses en vue de réussir dans le yoga, ô joie des Kuru !

« Sous l'effet justement de cette pratique antérieure, il est entraîné, fût-ce sans le vouloir. Même s'il s'en tient au simple désir de connaître le yoga, il passe au-delà du *brahman*-parole.

« Or, le *yogin* qui fait effort de toute son énergie, purifié de toute souillure, arrivé à la perfection, au terme d'une pluralité de naissances, il accède enfin à la destinée suprême. »

37. *Śreyasā yokṣyase*, « tu auras part au bien souverain, au salut ». Mārkaṇḍeya termine son long récit didactique par une parénèse (exhortation) à l'adresse de Bhiṣma (v. 30-33), de la même façon que l'avait fait Sanatkumāra à l'adresse de Mārkaṇḍeya (14, 9-10).

Vaiśampāyana ³⁸ [s'adressant à Janamejaya] dit :

34. Voilà ce qu'a autrefois chanté l'intelligent Mārkaṇḍeya concernant le fruit du *śrāddha* et l'accroissement de Soma (i. e. de l'astre lunaire) ³⁹.
35. En effet, le bienheureux dieu Soma (lune) est l'accroissement suprême du monde. En établissant la lignée des Vṛṣṇi, je vais te réciter la généalogie lunaire ; écoute-moi ⁴⁰.

38. Ici se termine le long enseignement de Bhiṣma à Yudhiṣṭhira constitué, en grande partie, par le rappel de l'enseignement donné par Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya et retransmis par Mārkaṇḍeya à Bhiṣma (cf. 11, 5-7). Le PK se termine par un retour au récit-cadre qui l'avait ouvert (11, 1-7). Le sage Vaiśampāyana fait remarquer au roi Janamejaya qu'il a répondu à ses questions (de 11, 1-4). Vaiśampāyana s'apprête maintenant à lui réciter la généalogie lunaire.

39. Cf. 12, 36-37 et 13, 11. Ce qui, également, établit la transition avec la généalogie lunaire qui va suivre (chap. 20-27).

40. Élargissement nécessaire pour la suite du HV.

BIBLIOGRAPHIE

I Le *Harivaṃśa* (texte)

Harivaṃśa-parvan, vol. 7 du *Śrīmān Mahābhāratam*, édité par P. R. Kinjawadekar avec le commentaire *Bhāratabhāvadīpa* de Nilakaṇṭha Caturdhara, Poona, Chitrashala Press, 1936.

The Harivaṃśa, Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata, for the first time critically edited by Parashuram Lakshman Vaidya, vol. 1, *Introduction, critical text and notes*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969.

—, vol. 2, *Appendices*, 1971.

II Le *Harivaṃśa* (traductions)

Harivansa ou Histoire de la famille de Hari, ouvrage formant un appendice du *Mahabharata*, et traduit sur l'original sanscrit par M. A. Langlois, 2 vol., Paris / Londres, Parbury, Allen & Co., 1834-1835, 536 et 495 p.

A Prose English Translation of Harivamsha, translated literally into English prose, edited and published by Manmatha Nath Dutt, Calcutta, Elysium Press, 1897, 951 p.

L'enfance de Krishna, traduction des chapitres 30 à 78 (éd. cr.), texte traduit par André Couture, les Éditions du Cerf et les Presses de l'Université Laval, 1991, 439 p.

III Le *Mahābhārata* (texte et traductions)

Mahābhārata (The), édition critique de V. S. Sukthankar, 19 tomes en 22 vol., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966 ; suivi de *Pratīka-index*, 6 vol., 1967-1972.

Mahābhārata translated in to English from Original Sanskrit text, by Manmatha Nath Dutt, 7 vol., Delhi, Parimal Publications, 1895-1905 (réimpr. 1988).

Mahābhārata (Le), extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel Péterfalvi, commentaires, résumé et glossaire par Madeleine Biardeau, 2 vol., Paris, GF Flammarion, 1985 et 1986.

IV Autres sources mentionnées (textes et traductions)

Aitareya-Āraṇyaka (The), edited with introduction, translation, notes, indexes by Arthur Berriedale Keith, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Āśvalāyana-Gṛhyasūtram, with Sanskrit Commentary of Nārāyaṇa, English Translation, Introduction and Index by Dr. Narendra Nath Sharma, Delhi, Eastern Books Linkers, 1976.

Bhagavad-Gītā (La), traduite du sanskrit avec une introduction par Émile Senart, 2^e éd., Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

Bhagavad Gītā (La), traduite du sanskrit par Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe, coll. « Points / Sagesses » 9, Paris, Seuil, 1976.

(Bhagavad Gītā) La sainte Upaniṣad de la Bhagavad Gītā, introduction, commentaire et texte traduit du sanskrit par Jean M. Rivière, Milano, Archè, 1979.

Bhāratamañjarī of Kṣemendra (The), edited by Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Śivadatta and Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

Brahmāṇḍa Purāṇa of Kṛṣṇa Dvaipāyana, containing Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses, edited by Prof. J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983 (1973).

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, traduite et annotée par Émile Senart, Paris, « Les Belles Lettres », 1964 (1934).

Chāndogya-Upaniṣad, traduite et annotée par Émile Senart, Paris, « Les Belles Lettres », 1930.

- Garbha-Upaniṣad*, publiée et traduite par Lakshmi Kapani, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1976.
- Garuḍa-Purāṇa*, traduction et annotation, coll. « Ancient Indian Tradition & Mythology », J. L. Shastri, éd., Motilal Banarsidass, 1979, vol. 13 : 717-828 et vol. 14 : 829-953.
- (*Garuḍa-Purāṇa*) *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, traduction du sanskrit et commentaire par Emil Abegg, Berlin, Walter de Gruyter and Co., 1956 (1921).
- Kaṭha-Upaniṣad*, traduite et publiée par Louis Renou, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1943.
- Kauṣītaki-Upaniṣad*, publiée et traduite par Louis Renou, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1978.
- Kumārasambhava, cantos I-VIII*, de Kālidāsa, edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991 (1923).
- (*Kumārasambhava*), *La naissance de Kumara*, poème traduit du sanskrit par Bernadette Tubini, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1958.
- Maitri-Upaniṣad*, publiée et traduite par A. -M. Esnoul, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952.
- Manusmṛti*, with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kullūka Bhaṭṭa, edited by Prof. J. L. Shastri, with English Introduction by Prof. S. C. Banerji, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- (Manu) *Laws of Manu (The)*, translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler, coll. « Sacred Books of the East » 25, Oxford, 1988 (1886).
- Muṇḍaka-Upaniṣad*, publiée et traduite par Jacqueline Maury, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1981.
- Nārāyaṇīya-parvan du Mahābhārata*, traduction d'Anne-Marie Esnoul, Paris, « Les Belles Lettres », 1979.
- Pañcatantra of Viṣṇuśarman*, edited with a short Sanskrit Commentary, a literal English Translation of almost all the *ślokas* occurring in it, and of difficult prose passages, and critical and explanatory Notes in English by M. R. Kale, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 (1912).
- Pañcatantra*, traduit du sanskrit et annoté par Édouard Lancereau, introduction de Louis Renou, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1965 (1871).
- Piṇḍa-Upaniṣad*, dans Paul Deussen, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Motilal Banarsidass, vol. 2 : 653-654.
- Praśna-Upaniṣad*, publiée et traduite par J. Bousquet, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1978.

Śatapatha-Brāhmaṇa (The), traduit par J. Eggeling, 5 vol., coll. « Sacred Books of the East », 12, 26, 41, 43, 44, Oxford, 1882, 1885, 1894, 1897, 1900.

Taittirīya-Āraṇyaka, livre II, *Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda*, texte traduit et commenté par Charles Malamoud, Paris, de Boccard, 1977.

Taittirīya-Upaniṣad, publiée et traduite par Em. Lesimple, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1978.

Upaniṣad du renoncement (samnyāsa-upaniṣad), traduction du sanskrit, introduction et notes par Alyette Degrâces-Fahd, Fayard, 1989.

(*Yoga-sūtra*) *Yoga Philosophy of Patañjali*, containing his yoga aphorisms with Vyāsa's commentary in Sanskrit and a translation with annotations including many suggestions for the practice of yoga, by Sāṃkhya-yogāchārya Swāmi Hariharānanda Āraṇya, rendered into English by P. N. Mukerji, Albany, State University of New York Press, 1983 (1963, 1977).

V Études

ARMELIN, I., *Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme*, Cahiers de notices philologiques grammaticales et bibliographiques, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1975, 71 p.

AUBOYER, Jeannine, « Quelques réflexions à propos du *cakra* arme offensive », *Arts asiatiques* 11 (1964) 119-130.

BHATTACHARYYA, Narendra Nath, *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, Columbia, South Asia Publications, 1990, 227 p.

BHATTACHARYYA, Sivaprasad, « Kālidāsa and the *Harivaṃśa* », *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) 7 (1958) 182-195.

BIARDEAU, Madeleine, « Some more considerations about textual criticism », *Purāṇa* 10, 2 (1968) 115-123.

—, « Études de mythologie hindoue IV : *Bhakti* et *avatāra* », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 63 (1976) 111-263.

—, « Mythe épique et hindouisme d'aujourd'hui », *Indologica Taurinensia* 5 (1977) 43-53.

—, « Études de mythologie hindoue V : *Bhakti* et *avatāra* », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 65 (1978) 87-238.

—, *Études de mythologie hindoue I. Cosmogonies purāṇiques*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1981, 241 p.

- , « Gaṅgā / Yamunā, la rivière du salut et celle des origines », dans Y. BONNEFOY, dir., *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 : 442-444.
- , *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1981, 206 p.
- , Avant-propos et introduction au *Mahābhārata, Livres I à V*, extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel Péterfalvi, GF Flammarion, 1985 : 13-43.
- , « Nara et Nārāyaṇa », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35 (1991) 75-108.
- BIARDEAU, Madeleine et MALAMOUD, Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, 204 p.
- BOULLIER, Véronique, « Les cérémonies de deuil » et « Les cérémonies anniversaires ou *śrāddha* », dans *Naître renonçant. Une caste de samnyāsi villageois au Népal central*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie, 1979 : 143-165.
- BRUNNER-LACHAUX, Hélène, *Somaśambhupaddhati*, troisième partie, *Rituels occasionnels II*, texte, traduction et notes, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1977, 778 p.
- CALAND, Willem, *Über Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*, Amsterdam, 1888, 80 p. (culte chez les Indiens : 1-47).
- , *Altindischer Ahnencult : das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Leyde, Brill, 1893, 266 p. (rééd. Wiesbaden, 1967).
- , *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Amsterdam, 1896, 191 p.
- CHEMBURKAR, Jaya, « *Pitṛyajña* : a study », dans Sindhu S. DANGE, éd., *Sacrifice in India. Concept and Evolution*, Aligarh, Viveka Publications, 1987 : 99-106.
- , « *Prāyaścitta* (expiation) and *daṇḍa* (punishment) : a study », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 70 (1989) 89-101.
- CHEMPARATHY, George, *L'autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas*, Centre d'Histoire des religions, Louvain-La-Neuve, 1983, 101 p.
- COUTURE, André, « Campement de bouviers et forêts dans trois versions anciennes du mythe d'enfance de Kṛṣṇa », *Journal asiatique* 270,3-4 (1980) 385-400.
- , « Généalogie et réincarnation dans la mythologie d'enfance de Kṛṣṇa », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 11,2 (1982) 135-149.
- , « Akrūra et la tradition Bhāvagata selon le *Harivaṃśa* », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 15,2 (1986) 221-232.
- , « L'enfance de Kṛṣṇa selon le *Harivaṃśa* : étude de la composition du récit », *Studies in Religion / Sciences religieuses* 18,4 (1990) 427-449.

- DANGE, Sadashiv Ambadas, *Encyclopædia of Puranic Beliefs and Practices*, 5 vol., New Delhi, Navrang, 1986-1990.
- DAVE, K. N., *Birds in Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, 481 p.
- DAVIS, Richard H., « Cremation and liberation : the revision of a Hindu ritual », *History of Religions* 28 (1988) 37-53.
- De VRIES, Johann Dietrich Ludwig, *Der Śrāddhakalpa im Harivaṃśa und in fünf anderen Purānen*, Bonn, 1928, 46 p.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy, Revue des récentes publications concernant le *Mahābhārata*, *Religious Studies Review* 4,1 (1978) 19-28.
- , éd., *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, 1980, 342 p.
- DONNER, Otto, *Pinḍapitṛyajña, das Manenopfer mit Klössen bei den Indern. Abhandlung aus dem vedischen Ritual*, Berlin, 1870, 36 p.
- DOWSON, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*, Calcutta, Rupa, 1984 (1982), 411 p.
- DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée II*, Paris, Gallimard, 1986 (1971), 412 p.
- DUMONT, Louis, « La dette vis-à-vis des ancêtres et la catégorie de *sapiṇḍa* », *Puruṣārtha* 4 (1980) 15-37.
- DUNHAM, John, « Manuscripts used in the critical edition of the *Mahābhārata* : a survey and discussion », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, Leyde, Brill, 1991 : 1-18 (article paru dans *The Journal of South Asian Literature* 20,1, 1985).
- EDGERTON, Franklin, « Dominant ideas in the formation of Indian culture », *Journal of the American Oriental Society* 62,3 (1942) 151-156.
- ESNOUL, Anne-Marie, « Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 48 (1956) 141-207.
- FILLIOZAT, Jean, « Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde », *Limites de l'humain (Études carmélitaines)* 1953 : 23-38.
- , « Les théories psychologiques de l'Inde », *Bulletin de la Société française de Philosophie* 67 (1972) 73-96.
- FILLIOZAT, Pierre-Sylvain, *Le sanskrit*, PUF, Que sais-je ? 1416, 1992.
- FITZGERALD, James L., « India's fifth Veda : the *Mahābhārata*'s presentation of itself », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, Leyde, Brill, 1991 : 150-170 (paru dans *The Journal of South Asian Literature*, 20,1, 1985).
- GLASENAPP, H. de, *Les littératures de l'Inde, des origines à l'époque contemporaine*, traduit de l'allemand par Robert Saille, Paris, Payot, 1963, 363 p.

- GONDA, Jan, « Ancient Indian kingship from the religious point of view », *Numen* 3 (1956) 36-71 ; 122-155 ; 4 (1957) 24-58 ; 127-164.
- , *Les religions de l'Inde*, vol. 1, *Védisme et hindouisme ancien*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payothèque, 1979, 437 p.
- GOPAL, Ram, « Funeral rites and *śrāddhas* », dans *India of Vedic Kalpasūtras*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983 (1959) : 353-379.
- HEIN, Norvin, « Hindu formulas for the facilitation of change », dans *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, éd. par Peter Slater et Donald Wiebe, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press [pour CSSR / CCSR], 1983 : 39-52.
- HERRENSCHMIDT, Olivier, « L'Inde et le sous-continent indien », dans *Ethnologie régionale II*, Paris, Gallimard, (Encyclopédie de la Pléiade), 1978 : 86-282.
- HILLEBRANDT, Alfred, *Vedic Mythology*, traduit de l'allemand par Sreeramula Rajeswara Sarma, 2 vol., Delhi, Motilal Banarsidass, 1990 (1891), 960 p.
- HILTEBEITEL, Alf, « The *Mahābhārata* and Hindu eschatology », *History of Religions* 12 (1972) 95-135.
- HOPKINS, E. Washburn, « Yoga-technique in the great epic », *Journal of the American Oriental Society* 22 (1901) 333-379.
- , *Epic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 (1915), 275 p.
- HULIN, Michel, « Corps de transmigration et corps de résurrection », *Eranos Jahrbuch* (1983) 347-388.
- , « Décadence et renouvellement : la doctrine des âges du monde dans l'hindouisme », *Eranos Jahrbuch* 54 (1985) 177-208.
- , « L'Inde et la transmigration », chap. 6 de *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, Fayard, 1985 : 347-396.
- , *Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha*, traduits du sanskrit avec introduction et notes, Paris, Berg International, 1987.
- INGALLS, Daniel H. H., « The *Harivaṃśa* as a *mahākāvya* », dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard, 1968 : 381-394.
- JOSHI, N. P., « Some *Kuṣāṇa* Passages in the *Harivaṃśa* », dans Herbert HÄRTEL et Volker MOELLER, éd., *Indologen-Tagung 1971*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1973 : 238-252.
- KANE, Pandurang Vaman, *History of Dharmaśāstra*, 5 tomes en 8 vol., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962.

- , « *Antyeṣṭi* (rites after death), *āśauca* (impurity on birth and death), *śuddhi* (purification) », dans *History of Dharmaśāstra*, vol. 4, 1973 (1953) : 179-333.
- , « *Śrāddha* » et « *Ekoddiṣṭa* and other *śrāddhas* », dans *History of Dharmaśāstra*, vol. 4, 1973 (1953) : 334-551.
- KANTAWALA, S. G., « The cult of Manes as depicted in the *Matsya Purāṇa* », *Journal of the Oriental Institute*, Baroda 5 (juin 1956) 403-410 ; 6 (sept. 1956) 22-31.
- KAPANI, Lakshmi, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique, I*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 59, Paris, de Boccard, 1992, 314 p.
- KNIFE, David M., « *Sapīṇḍikaraṇa* : the Hindu rite of entry into heaven », dans Frank E. REYNOLDS et Earle H. WAUGH, éd., *Religious Encounters with Death*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977 : 111-124.
- KRISHAN, Y., « The doctrine of *prāyaścitta* in Hindu law and the Jaina doctrine of *karma* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 44 (1983) 109-117.
- , « The doctrine of *karma* and *śrāddhas* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 46 (1985) 97-115.
- LACOMBE, Olivier, « *Jñānaṃ savijñānam* », dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, E. de Boccard, 1968 : 439-443.
- LARSON, Gerald James, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Santa Barbara, Ross / Erikson, 1979, 315 p.
- LÉVI, Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, Presses universitaires de France, 1966 (1898), 196 p.
- , Comptes rendus : *The Mahabharata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar*, Poona, B.O.R.I., fasc. I, 1927 ; II, 1928 ; III, 1929, *Journal asiatique* (1929) 345-348 ; *The MahāBhārata, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar ... Ādiparvan* : fascicule 7, Poona, B.O.R.I., 1933, *Journal asiatique* (1934) 281-283.
- MACDONELL, Arthur A., *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981 (1898), 190 p.
- , *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990 (1900), 406 p.
- MADAN, T. N. *À l'opposé du renoncement. Perplexités de la vie quotidienne hindoue*, trad. de l'anglais par Denise Paulme-Schaeffner et Bernard Juillerat, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1990, 214 p.
- MALAMOUD, Charles, « Observations sur la notion de “ reste ” dans le brahmanisme », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 17 (1972) 6-26. (Repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989 : 13-33.)

- , « Cuire le monde », *Puruṣārtha* 1 (1975) 91-135. (Repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989 : 35-70.)
- , *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II*, texte traduit et commenté par Charles Malamoud, Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 42, Paris, de Boccard, 1977, 247 p.
- , « La théologie de la dette dans le brahmanisme », *Puruṣārtha* 4 (1980) 39-62. (Repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989 : 115-136.)
- , « Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brahmanisme », dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT, dir., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press / Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1982 : 441-453.
- , « Dette et devoir dans le vocabulaire sanscrit et dans la pensée brahmanique », dans C. MALAMOUD, dir., *Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1988 : 187-205.
- , « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des " buts de l'homme " », dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, éd. La Découverte, 1989 : 137-161.
- , *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, éd. La Découverte, 1989, 336 p.
- , « Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique », dans *Tracés de fondation*, sous la dir. de Marcel Detienne, Bibliothèque de l'École des hautes études, section des sciences religieuses, vol. 93, Louvain-Paris, Peeters, 1990 : 183-191.
- MASSON-OURSEL, Paul, « Sur la signification du mot *yoga* », *Revue de l'histoire des religions* (1913) 18-31.
- , *Philosophie du yoga*, Presses universitaires de France, 1976 (1954), 160 p. (= *Le yoga, Que sais-je ?*, 643, 1963).
- MC DERMOTT, James P., « Is there group *karma* in Theravāda Buddhism ? », *Numen* 23,1 (1976) 67-80.
- MCNAMARA, James Donald, *Tīrtha-Śrāddha at the Tristhālī : Pilgrimage to Perform the Hindu Ancestor Rituals*, thèse microfilmée, University of California, Santa Barbara, 1985, 265 p.
- MEHTA, J. L., « Dvaipāyana, poet of being and becoming », dans R. N. DANDEKAR, éd., *The Mahābhārata Revisited. Papers presented at the International Seminar on the*

Mahābhārata organized by the Sahitya Akademi at New Delhi on February 17-20, 1987, Delhi, 1990 : 101-111.

MINKOWSKI, C. Z., « Janamejaya's *sattra* and ritual structure », *Journal of the American Oriental Society* 109,3 (1989) 401-420.

MITCHINER, John E., *Traditions of the Seven Ṛṣis*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982, 351 p.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier, « *Śrāddha* ceremonies at Gayā », *The Indian Antiquary* 5 (1876) 200-204.

—, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (1899).

MORÉCHAND, Guy, « Contribution à l'étude des rites funéraires indiens », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 62 (1975) 55-124.

NARAHARI, H. G. « *Devayāna* and *pitṛyāna* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 24 (1943) 45-59.

—, « *Karma* and reincarnation in the *Mahābhārata* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 27 (1946) 102-113.

NICHOLAS, Ralph. W., « *Śrāddha*, impurity and relations between the living and the dead », *Contributions to Indian Sociology* 15,1 (1981) 367-379. (Repris dans T. N. MADAN, éd., *Way of Life*, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1982 : 367-379.)

OLDENBERG, Hermann, *The Religion of the Veda*, traduit de l'allemand par Shridhar B. Shrotri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988 (1894), 359 p.

PANDEY, Raj Bali, « The *antyeṣṭi saṃskāra* (the funeral ceremonies) », dans *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982 (1969) : 234-274.

PARRY, Jonathan, « Death and digestion : the symbolism of food and eating in North Indian mortuary rites », *Man* 20 (1985) 612-630.

PISHAROTI, K. Rama, « Notes on ancestor-worship current in Kerala », *Man* 23 (1923) 99-102.

RAJAN, K. V. Soundara, « Rites (*saṃskāras*) connected with death (*preta*) and after (*pitṛ*) », *Bulletin of the Institute of Traditional Cultures*, Madras (1966) 259-275.

RENOU, Louis, « Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique », *Journal asiatique* (1939) 321-404.

—, *Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit*, Paris, Payot, 1961 (1947), 406 p.

—, « Études védiques 3. Quelques termes du *Ṛgveda* », *Journal asiatique* (1953) 167-183.

—, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1954, 176 p.

- , *Hymnes spéculatifs du Véda*, traduits du sanskrit et annotés, coll. « Connaissance de l'Orient », Gallimard / Unesco, 1956, 276 p.
- , *Études védiques et pāṇinéennes*, vol. XIV, fasc. 23, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 1965, 132 p.
- , *Grammaire sanscrite*, tomes I et II réunis, 2^e éd. revue, corrigée et augmentée, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1975, 589 p.
- , « Le “ jeu de mots ” et ses implications », dans *L'Inde fondamentale*, études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud, Paris, Hermann, 1978 : 29-34.
- , *La civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1981, 207 p.
- RENOU, Louis et FILLIOZAT, Jean, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome 1, Paris, Payot, 1947, 669 p.
- ROCHER, Ludo, *The Purāṇas*, dans Jan GONDA, éd., *A History of Indian Literature*, vol. 2, fasc. 3, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, 282 p.
- SEN, Chitrabhanu, *A Dictionary of the Vedic Rituals based on the Śrauta and Gr̥hya Sūtras*, Delhi, Concept Publishing Company, 1982 (1978), 172 p.
- SHASTRI, Dakshinaranjan, « Cult and images of the Pitṛs », *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 7 (1939) 61-73.
- , « Altars, diagrams, etc. in the ritual of ancestor-worship », *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 8 (1940) 166-173.
- , *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, Calcutta, Bookland Private Limited, 1963, 407 p.
- SILBURN, Lilian, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, 439 p.
- SÖRENSEN, S., *An Index to the Names in the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978 (1904), 808 p.
- STCHOUPAK, N., NITTI, L. et RENOU, L., *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1987 (1932).
- STEVENSON, Margaret Sinclair, *Les rites des deux-fois-nés*, traduit de l'anglais par Nicole Ménant, introduction de Lokenath Bhattacharya, Paris, Le Soleil noir, 1982, 403 p. (= *The Rites of the Twice-Born*, 1920).
- STORK, H., « La naissance d'un fils dans la tradition religieuse de l'Inde », *Journal de psychologie normale et pathologique* n^{os} 2-3 (1980) 151-186.

- SULLIVAN, Bruce M., *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa and the Mahābhārata : a New Interpretation*, Leyde, Brill, 1990, 132 p.
- , « The epic's two grandfathers, Bhīṣma and Vyāsa », dans Arvind SHARMA, éd., *Essays on the Mahābhārata*, Leyde, Brill, 1991 : 204-211.
- SURESHCANDRA, Babu, *Le culte des Pitṛ d'après les Purāṇa*, thèse présentée pour le doctorat d'université, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940, 91 p.
- TULL, Herman W., *The Vedic Origins of Karma*, Albany, State University of New York Press, 1989, 181 p.
- Van BUITENEN, J. A. B., « Dharma and mokṣa », *Philosophy East and West* 7,1-2 (1957) 33-40.
- WERNER, Karel, « Religious practice and yoga in the time of the Vedas, Upaniṣads and early Buddhism », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (1975) 179-194.
- WILKINS, W. J., *Hindu Mythology, Vedic and Purāṇic*, Calcutta, Rupa, 1990 (1882), 499 p.
- WINTERNITZ, Maurice, *A History of Indian Literature*, vol. 1, *Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras*. A new authoritative translation from original German by V. Srinivasa Sarma, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1990 (1907), 603 p.
- , « The critical edition of the *Mahābhārata : Ādiparvan* », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 15 (1934) 159-175.
- WITZEL, Michael, « On the origin of the literary device of the " frame story " in Old Indian literature », dans Harry FALK, éd., *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*, Fribourg, 1987 : 380-414.

INDEX-GLOSSAIRE

- abhibhu*, « supérieur, puissant », épithète attribuée à Yudhiṣṭhira (11,10).
- abhiśapta*, qui est maudit, victime d'une imprécation. Les dieux infidèles sont maudits par Brahmā (12,28). Cf. *śāpa**, *śapta**.
- abhiṣeka* (*rājābhiṣeka*), consécration royale (18,21 ; 19,23 ; app. 5,65).
- ācārya*, maître, précepteur (18,18). Cf. *yogācārya**.
- Acchodā, rivière, fille psychique* des Pitṛ Agniṣvāta* (13,25), mère du lac céleste Acchoda (13,25). Elle commet une transgression* en choisissant un autre (Vasu*) comme Pitṛ (13,26-27). Elle est déchue de ses pouvoirs yogiques et tombe (13,27-31). En tombant du ciel, elle aperçoit ses propres Pitṛ (13,28) et les supplie de la sauver (13,29). Elle les apaise (13,30.34). Elle renaîtra d'une mère-poisson, Adrikā* (13,39-40) et de la semence du roi Vasu* (13,35.39-40), sera connue sous le nom de Satyavati* et comme fille de pêcheur (13,40). Par le ṛṣi* Parāśara*, elle donnera naissance au ṛṣi-brahmane Vyāsa* (13,36) puis épousera Śaṃtanu* à qui elle donnera deux fils, Vicitravīrya* et Citrāṅgada* (13,37). Puis elle réintégrera les mondes Somapada* (13,35.38).
- accorder, (ce qu'accordent les Pitṛ) *dā-* (11,13.25.27 ; 12,38 ; 13,74 ; 238* ; 280*) ; *pra-dā-* (11,38 ; 12,33.39 ; 15,40 ; app. 4,124) ; *pra-diś-* (13,72) ; *pra-yam-* (11,10 ; 15,39.64 ; 279* ; app. 3,14.16-18.25.29.31 ; app. 4,14) ; *vi-dhā-* (11,38 ; 13,71) ; *yam-* (13,68 ; app. 4,154). Cf. obtenir*.
- acyuta*, « qui ne déchoit pas, inébranlable ». Épithète attribuée à différents héros (15,43 ; 16,26 ; 19,14 ; 19,30).
- adharmā*, le désordre, ce qui est opposé au *dharma** (15,56 ; 16,11 ; 18,27 ; 281*).
- adhipati*, maître, souverain (15,35 ; app. 4,21). Cf. roi*.
- ādhipatya*, suprématie du souverain (app. 4,68).
- adhvaryu*, officiant chargé de la récitation murmurée (*japa**) des formules du *Yajurveda* ainsi que de la partie gestuelle du sacrifice (18,18).
- adhyayana*, étude, lecture (281*). Cf. *vedādhyayana**.

Cet index-glossaire ne fait pas un relevé exhaustif de tous les mots du PK. Il retient ceux dont les occurrences sont nombreuses ou qui sont liés à l'analyse faite précédemment.

Ādideva, « dieu des origines », épithète attribuée à Brahmā* (11,36).

ādisarga, « création originelle » ; *pitṛṇāmādisarga*, création originelle des Pitṛ (11,1 ; 13,65). Cf. *pitṛsarga**, *sarga**, *visarga**.

Āditya Vivasvant, un des noms du Soleil, fils d'Aditi (12,6 ; 269* ; 270*). Āditya Vivasvant, « le lumineux », est le père de la race humaine ; il est considéré, au début du PK, comme une divinité du *śrāddha** (11,1). Son fils Manu* (Vaivasvata*) est un autre dieu du *śrāddha* (13,65).

Adrikā, *apsaras** qui voyage dans le ciel dans le char aérien de Vasu* (255*). Elle est devenue poisson au confluent des rivières Gaṅgā* et Yamunā* (263*). À cause de sa transgression*, Acchodā* renaît de cette mère-poisson (*matsyayoni**) (13,39-40) et de la semence du roi Vasu (263*) ; elle sera connue comme fille de pêcheur et sera appelée Satyavatī* (13,40).

Agni, le dieu Feu ; désigne tous les feux terrestres, atmosphériques et célestes (15,42 ; app. 4,131). Il désigne tout particulièrement le feu sacrificiel qui reçoit les offrandes (12,6 ; 13,29.67 ; 15,50 ; app. 4,54). Il est Vahni*, « le porteur des offrandes », celui qui transmet les offrandes aux dieux et aux Pitṛ (13,67 ; app. 4,135) ; Agni Kavi*, le sage, de qui sont issus les Pitṛ à forme corporelle (13,50.61) ; Hiranyagarbha*, « l'embryon d'or », c'est-à-dire le feu crématore, matrice où s'amorce la vie des Pitṛ (13,62). Il est parfois assimilé au soleil (13,74). Il est également honoré comme feu domestique (13,45 ; 15,42 ; app. 5,111).

Agniṣvāta, la deuxième classe de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrta**). Ils sont les fils de Prajāpati Marici et résident dans les mondes Somapada*. Ils sont dotés d'une énergie incommensurable (*amitaujas**). Leur fille psychique est Acchodā* (13,24-25). Ils sont honorés par les *deva** (13,24 ; app. 4,151).

Ahicchatra, ville située à l'est de Delhi. La Gaṅgā* sépare le Pañcāla* du Nord, avec sa capitale Ahicchatra, du Pañcāla du Sud (avec sa capitale Kāmpilya*). Drupada*, le roi des deux Pañcāla, est le père de Draupadī, l'épouse des cinq Pāṇḍava. Arjuna* (le troisième des Pāṇḍava) enlève les deux capitales à Drupada, au nom de Droṇa*, son précepteur et maître d'armes. Droṇa rend Kāmpilya à Drupada et réside à Ahicchatra (15,62-63).

Āieul, cf. Brahmā*, Pitāmaha*.

aiśvarya, suprématie (13,31). Offrir des *śrāddha** aux Pitṛ pour qu'en retour ils accordent la suprématie (app. 3,16-20 ; app. 4,18.29.32.35.109).

akalmaṣa, « qui est sans tache », épithète pour Brahmadatta* (18,21.30). Cf. *kalmaṣa**.

akṣaya, l'impérissable (312* ; app. 4,50.83.87).

amitabuddhimant, « à l'intelligence extraordinaire » (11,15 ; 268*).

amitaujas, « à l'énergie incommensurable, illimitée » (13,24.42 ; 15,13.19).

amṛta, la « non-mort », l'immortalité (app. 4,112) ; c'est aussi l'ambrosie, la liqueur d'immortalité (app. 5,34), dont l'obtention fait l'enjeu du barattage de l'Océan de Lait auquel se sont livrés *deva** et *asura**.

amūrta, *amūrṭi**, *amūrṭimant**, *mūrṭimṛte**, « sans forme corporelle ». Épithètes pour désigner les Pitṛ des trois classes supérieures qui sont *dharmamūrṭidhara** ; *amūrta* (252* ; app. 4,125). Cf. *mūrṭimant**, *samūrṭi**.

amūrṭi, « sans forme corporelle » (13,4.7). Cf. *amūrta**.

amūrṭimant, « sans forme corporelle » (13,49). Cf. *amūrta**.

anagha, « qui est sans faute, sans reproche ». Forme vocative s'adressant à Bhīṣma (11,20.22.35 ; 12,2.19 ; 15,1 ; 16,2 ; 19,19), à Mārkaṇḍeya (12,9 ; 13,72 ; 14,13), à Yudhiṣṭhira (15,47).

ānantya, éternité, immortalité (app. 4,39.83).

anārya, « qui ne se conduit pas en *ārya* », sans noblesse, bas (281*). Cf. *anāryatva**.

anāryatva, « le fait d'avoir une conduite indigne d'un *ārya* », indignité, absence de noblesse (16,15). Cf. *anārya**.

Aṅgiras, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239* ; app. 3,10), et de qui sont issus les Pitṛ Sādhya* (?) (13,54).

aṅguṣṭhamātra, « de la taille (mesure) d'un pouce ». C'est ainsi qu'à Mārkaṇḍeya apparaît Sanatkumāra* dans son char semblable à du feu (12,6).

animaux, cf. faune*.

antilope, cf. *kṛṣṇājina**, *kuraṅga**, *mṛga**.

anu-dhyai-, méditer, considérer attentivement (14,3 ; 16,18.24.33 ; 15,3). Cf. *dhyai-**, *dhyāna**.

aṅudharma, « subtilité, détail du *dharma** » (18,4). Cf. Aṅuha*.

anugraha, bonne disposition, encouragement, faveur (11,29.41 ; 12,23). Cf. *vara**.

Aṅuha, fils de Vibhrāja* (15,23 ; 18,4) qui le couronne roi (18,8), gendre de Śuka* (15,4.23 ; 18,5), époux de Kṛtvī* (13,47 ; 15,4.23 ; 18,5), père de Brahmadata (13,47 ; 15,4.24 ; 18,15.19). Cet homme, qui a peu de la virilité (*alpavīrya*) (15,7) du *kṣatriya*, se plaît dans les subtilités du *dharma** (*aṅudharma**) (18,4). Il est le meilleur de ceux qui soutiennent le *dharma** (*dharmabhṛt**) (15,5). Il couronne son fils Brahmadata* et s'adonne au renoncement (18,21).

anuśāsana, enseignement (11, 37).

anvaṣṭakya, *śrāddha* du neuvième jour de la quinzaine sombre de la lune, qui suit l'*aṣṭakā** faite le huitième jour (app. 4,8).

apabhraṃśa, déchéance, chute (14,2). Cf. *bhraṣṭa**, *yogabhraṣṭa**.

apacārin, infidèle, qui agit mal, déroge (14,2).

āpageya, « fils de la rivière », c'est-à-dire de la Gaṅgā*. Bhīṣma est le fils de la rivière Gaṅgā (15,2). Cf. *gāṅgeya**.

Aparṇā, (« sans feuille »), fille de Menā* et du roi des montagnes Himavant* (Himālaya) (13,15). Avec ses soeurs Ekaparṇā* et Ekapāṭalā* (13,15-16), elle se livre à une dure ascèse (*tapas**) (13,16-20 ; 243*) s'abstenant de toute nourriture (13,18). Sa mère tente de l'en dissuader en lui disant « U mā » (13,18) ; à cause des mots de sa mère,

elle sera surtout connue sous le nom d'Umā* (13,19). Elle est possédée par la force du yoga (*yogabala**) (13,21) et elle a la connaissance du Veda (*brahmavādin**) (13,20). Elle est l'épouse du grand dieu (*mahādeva**) Śiva (13,21). Cf. Umā*.

apsaras, nymphes divines qui se plaisent à visiter la terre en quête d'aventures amoureuses. Elles séjournent dans l'eau, la forêt ou l'air et sont réputées pour leur grande beauté et leurs charmes. Elles sont habituellement considérées comme les épouses des *gandharva**. (255* ; app. 3,28 ; app. 4,44).

apatya, descendance, enfant (13,35 ; app. 4,54.62).

apatyakāma, désir d'avoir une descendance, plus précisément un fils, pour assurer la célébration des *śrāddha** (app. 4,55,121). Cf. *prajākāma**.

apunarāvartin, « qui ne revient plus », le non-retour (sur terre), la délivrance des renaissances (13,48) ; *apunarmārga*, la voie du non-retour, celle d'où l'on ne revient pas (269*) ; *apunarvāram*, « pas une autre fois » (270*). Cf. non-retour*, *punarāvṛtti**.

ā-pyai-, accroître, satisfaire ; combler, remplir, gonfler (causatif : vivifier). Quand ils sont comblés par les *śrāddha**, les Pitṛ vivifient en retour (11,37.39 ; 12,36-37 ; 13,11 ; app. 4,41). Cf. *āpyāyana**.

āpyāyana, satisfaction (dieux, Pitṛ) ; accroissement (lune, *soma**, monde[s]) ; gonflement (tiges de *soma*) ; idée de remplir, gonfler, combler (13,67.69-70 ; 19,34-35 ; app. 4,40.158). Cf. *ā-pyai-**, *lokasyāpyāyana**, *somasyāpyāyana**.

araṇi, allume-feu composé de deux pièces de bois, mâle et femelle, dont la friction fait surgir le feu. Mot utilisé aussi au sens de « mère », « utérus » : Vyāsa* engendre Śuka* dans l'*araṇi* (13,45).

arghya, l'eau de l'hospitalité ou d'hommage offerte à l'hôte (12,7). Cf. *pādya**.

arimḍama, « celui qui fait le tourment de ses ennemis » (11,16 ; 13,2 ; 15,60 ; 19,21.23). Cf. ennemi*.

Arjuna, le troisième des cinq Pāṇḍava (fils de Pāṇḍu), opposés aux Kaurava. Il triomphe par la force de Drupada*, le roi des Pañcāla* du Nord et du Sud, et au nom de Droṇa*, son précepteur et maître d'armes, il enlève les deux capitales, Ahicchatra* et Kāmpilya* (15,63).

ārogya, la (bonne) santé (13,68 ; 280* ; app. 3,30 ; app. 4,69.97.155).

āśauca, impureté rituelle, « qui est en état d'impureté rituelle ». C'est le cas de Bhiṣma* pendant la période de deuil de son père Śaṃtanu* (15,48.51). Cf. *śauca**, *śuddha**.

aśeṣa, « sans reste », en entier (11,40). Cf. *sarvam**, *śeṣa**.

Asita Devala, maître de yoga (*yogācārya**) (13,22-23), époux d'Ekaparṇā* (13,22), père de Saṃnati*, l'épouse de Brahmadata* (18,22-23 ; 19,24).

aṣṭakā, l'un des *śrāddha** ; elle doit être célébrée le huitième jour après la pleine lune (app. 4,3-7.9.14).

aśubha, « de mauvais augure », malheur (16,27). Cf. *śubha**.

asura, habitants des régions infernales qui s'opposent aux *deva** dont ils veulent dérober les pouvoirs sur la domination du monde ; mais les *deva* l'emportent (15,59).

aśvamedha, « sacrifice de cheval » (274*) (13,56, *vājimedha*). Cf. *aśvamedhaphala**.

aśvamedhaphala, « le fruit du sacrifice de cheval ». Le roi victorieux qui célèbre le rite védique très complexe du sacrifice de cheval entend confirmer sa souveraineté, étendre son royaume et son pouvoir (app. 4,107.111.116). Cf. *aśvamedha**, *phala**.

ātman, le « Soi », la troisième personne du pronom personnel réfléchi ; l'*ātman* fait l'objet, en particulier, des spéculations upanişadiques (12,11.15.21.25 ; 15,45 ; 18,7 ; 19,2 ; 281* ; 294* ; app. 5,124). Cf. *dharmātman**, *mahātman**, *prayatātman**, *pṛitātman**, *viditātman**, *yogadharmātmaka**, *yogātman**.

Atri, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239* ; app. 3,10).

avabhṛtha, « bain d'emportement », bain final par lequel le sacrifiant, avec son épouse, termine le sacrifice après avoir immergé les ustensiles du sacrifice (274*).

avyaya, « inaltérable », épithète attribuée au *soma** (12,36) ; à Sanatkumāra* (13,1) ; au monde du *brahman** éternel (271*) ; aux Pitṛ (app. 4,148).

āyus, *āyuşya*, longévité, longue vie (16,14 ; 280* ; app. 4,10.33.78.93.97.109.122.155) ; *dirghāyus* « la longue vie » (12,3 ; app. 4.35).

bahvṛca, officiant du sacrifice védique qui est familier avec les stances du *Ṛgveda* (18,18).

bāhuśālin, « plein de bras », d'une grande force (15,19).

bala, force, puissance (11,3 ; 15,59). Cf. *balavant**, *mahābala**, *mahāyogabala**, *yogabala**.

balavant, « muni de la force » (15,36 ; 16,15). Cf. *bala**.

Barhişad, la troisième classe de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrta**) (13,41). Ils sont les fils de Prajāpati Pulastya (13,43) et résident dans les mondes Vaibhrāja* (13,41). Ils s'adonnent aux pratiques ascétiques (*tapasvin**) (13,43) et sont dotés d'une énergie illimitée (*amitaujas**) (13,42). Leur fille psychique* est Pivari* (13,44). Ils sont honorés par les troupes de *dānava**, *yakṣa**, *gandharva**, *rākṣasa**, *nāga**, serpents* et grands oiseaux (*suparṇa**) (13,42 ; app. 4,151).

bhagavant, « bienheureux », « celui qui a une bonne part » (239*). Appellation qui traduit le respect et souligne la bienveillance du « bienheureux » envers ses fidèles, les *bhakta** (15,7 ; 19,12.35). Épithète attribuée à Sanatkumāra* (12,18 ; 13,1-2 ; 14,11).

bhakta, « le bien partagé », celui qui est dévoué, fidèle à une divinité ou aux Pitṛ, qui est empressé à leur service (13,71 ; app. 3,5). Cf. *bhagavant**, *bhakti**, *pitṛbhakta**.

bhakti, sentiment de fidélité, d'abandon, de confiance, empressement à servir une divinité ou les Pitṛ (12,17 ; 19,10 ; app. 4,142). Cf. *bhagavant**, *bhakta**, *pitṛbhakti**.

Bharadvāja, le père des sept brahmanes dont le PK relate les sept existences successives (14,1).

Bharata, de la dynastie lunaire, roi éponyme de l'Inde traditionnellement appelée « pays des Bhārata ». Le *Mahābhārata* raconte la lutte épique entre cousins issus de Bharata. Bhārata : « peuple descendant de Bharata », ou simplement « descendant de Bharata » (11.20.24.27.30.35.39 ; 12,18 ; 15,44.67 ; 16,1.5.7.12.26 ; 18,10,22 ; 19,19.32). Ici, Bharata et Bhārata désignent Bhīṣma (le plus souvent) ou Yudhiṣṭhira.

Bhārgava, descendant du *maharṣi** Bhṛgu*, épithète désignant Mārkaṇḍeya* (11,40 ; 12,12.21 ; 13,51.70 ; 14,10 ; 245* ; app. 4,159).

bhāsin, brillant, resplendissant (13,51). Cf. *bhāsvant**, *bhāsvara**.

bhāsvant, brillant, resplendissant (Sanatkumāra*) (13,1). Cf. *bhāsin**, *bhāsvara**.

bhāsvara, brillant, resplendissant (les Pitṛ) (13,7). Cf. *bhāsin**, *bhāsvant**.

bheda, la discorde ou la dissension, le fait de semer la dissension par toutes sortes de ruses. C'est le troisième *upāya** (15,49.52.54-55).

Bhīṣma, le fils de la rivière Gaṅgā* (13,2 ; 15,2 ; app. 5,1). Satisfait du *śrāddha** qu'il lui a offert, son père Śaṁtanu* lui accorde de vivre aussi longtemps qu'il le désire (11,21-26). À la fin de la guerre des Bhārata*, Bhīṣma, qui repose sur son lit de flèches (*śaratalpa**) (11,6), communique à Yudhiṣṭhira* l'enseignement de son père Śaṁtanu* à propos des *śrāddha* (11,17-41). Il lui révèle également le long enseignement donné, pendant dix-huit années (14,12) par Sanatkumāra* à Mārkaṇḍeya*, enseignement que ce dernier lui a retransmis (chap. 12-14 ; 15,1-4 ; chap. 16-19). Bhīṣma raconte à Yudhiṣṭhira sa victoire contre le pervers Ugrāyudha* (15,31-68). Cf. *gāṅgeya**.

bhraṣṭa-, déchu, tombé, privé de ... (13,31 ; 14,1.5). Cf. *apabhraṁśa**, *yogabhraṣṭa**.

Bhṛgu, *maharṣi** issu de Brahmā* et ancêtre mythique des Bhārgava* dont plusieurs sont des *ṛṣi** éminents (248* ; app. 3,10).

Brahmā, divinité, personnification du *Brahman** neutre (Brahmā est la forme du nominatif singulier de *brahman* masculin) (app. 3,9). Il est le dieu des origines (Ādideva*) (11,36). Il a sept fils psychiques* (12,13-14 ; 239*) dont Sanatkumāra* est l'aîné (12,11). Il a créé les dieux (12,21) qu'il doit maudire à cause de leur infidélité (12,22-28). Il a donné son enseignement concernant les *śrāddha** (11,37), l'expiation et les Pitṛ (12,24-32). Il est appelé Pitāmaha*, l'Aïeul* (12,23.28). Il est Brahmā Svayaṁbhū*, « né de lui-même » (app. 4,138.145).

brahmacārin, nom de celui qui mène la vie de l'étudiant brahmanique, le *brahmacarya**, premier stade de la vie (*āśrama*), pendant la période qu'il passe chez son *guru** pour étudier le Veda* et où il observe la chasteté absolue. C'est également le titre de celui qui est passé directement du premier stade de vie au quatrième, se vouant au célibat et à l'ascétisme (15,68 ; 16,33 ; 247* ; 300* ; 304*).

brahmacarya, l'état de vie du *brahmacārin**, l'étudiant brahmanique (13,20).

Brahmadatta, le septième et le principal des sept brahmanes (18,14) dont on raconte les sept existences (15,3.6 ; 16,30). Il s'appelait Pitṛvartin* à cause des rites qu'il accomplissait envers les Pitṛ (15,3 ; 16,9). Il est le petit-fils du roi Vibhrāja* (15,23-24), le fils de Kṛtvī* et du roi Aṇuha* (13,47 ; 15,4 ; 18,15.19) et est né dans la ville

de Kāmpilya* (15,4 ; 18,14). Il est de la lignée de Pūru* (15,3-27). Il est un *ṛṣi** royal (*rājarṣi**) (15,11.24 ; 310*). Il connaît le langage de tous les êtres vivants (*sarvasattvarutajña**) (15,11 ; 17,9 ; 18,19 ; 19,25 ; 309* ; 310*). Il est né comme fils du roi Aṇuha à cause du désir d'être roi qu'il a éprouvé dans son existence précédente (18,15). Son épouse est la *yoginī* Saṃnati*, la fille d'Asita* Devala (18,22). Il est couronné roi par son père (18,21) et ses deux ministres sont Pāñcāla* (Gālava*) et Kaṇḍarīka*, les cinquième et sixième compagnons dans les sept existences (15,12.68 ; 18,17-20 ; 19,19-20). À son tour, il couronne son fils Viṣvaksena* (qui est la re-naissance de Vibhrāja*) avant de se retirer en forêt avec son épouse Saṃnati (19,23). Dans son palais de Kāmpilya, il a hébergé son amie l'oiseau-femelle Pūjanīyā* (287* ; tout l'app. 5).

brahman (n.), au niveau supérieur, le terme, au neutre, désigne l'Absolu (271* ; app. 4,89) ; on le distingue habituellement par l'utilisation de la majuscule (*Brahman*). À un niveau inférieur, il désigne le savoir védique (16,32 ; app. 4,112).

brahman (m.), dévot, homme pieux (employé ici au vocatif) (13,22.60 ; 238* ; app. 4,30.92).

brāhmaṇa, brahmane, celui qui est voué au *brahman** (le Veda, l'Absolu). C'est le nom de la première des quatre grandes catégories sociales (*varṇa**) de la société indienne traditionnelle (15,2.50 ; 18,8 ; 19,13.17.22 ; 281* ; 311*). Cf. *dvija**, *vipra**.

brahmane, cf. *brāhmaṇa**, *dvija**, *vipra**.

brāhmaṇya, « la condition de brahmane » (14,7).

brahmarṣi, *ṛṣi*-brahmane ; sage ou voyant (*ṛṣi**) qui connaît le *Brahman**. Vyāsa* est un *brahmarṣi* qui divise le Veda* en quatre parties (13,36). Cf. *viprarṣi**.

brahmavādīn, « celui qui connaît l'interprétation du Veda*, le *brahmavāda* », spécialiste du Veda ; celui qui médite sur le *Brahman* (l'Absolu) (12,29 ; 13,9.20 ; app. 4,85.120). Cf. *vedavid**, *vedapārāga**.

bhū, terre, sol (13,75 ; 19,33 ; 281*). Cf. *terre**.

bhūmi, terre, sol, territoire (11,17). Cf. *bhūmipa**, *terre**.

bhūmipa, « protecteur de la terre », i. e. le roi (app. 5,111). Cf. *roi**.

cakra, la roue ou le disque, arme de jet (15,36.44.56-57). C'est aussi le symbole du pouvoir royal (15,48 ; app. 4,67) . Cf. [*cakravartin**], *ni-vṛt-**, *pra-vṛt-**.

cakravāka, tadorne. La cinquième existence des sept frères brahmanes (16,27), dans une île de rivière (*sariddvīpa**) (16,28 ; 19,18). Leurs noms : 16,29. Ils sont fidèles à leur *dharma** d'ascètes (16,28) et au Veda (16,32-33), sont des adeptes du yoga (16,33 ; 18,1.3), des *brahmacārin** (16,33). Une scission se produit dans le groupe : trois d'entre eux aspirent à la royauté (16,36-37 ; 17,1) et sont déçus du yoga (17,6 ; 18,13) ; les quatre autres restent fidèles (17,5-6).

[*cakravartin*], « celui qui fait tourner la roue », i. e. le roi (15,40.48 notes ; app. 4,67 note). Cf. *cakra**.

cakṣuṣmant, « qui est pourvu d'yeux » (app. 5,30) ; « qui est pourvu de l'œil [de la sagesse] » (12,26). Cf. *divyacakṣus**, *œil**.

cāraṇa, catégorie de danseurs semi-divins (app. 3,11 ; app. 4,42).

chandoga, chantre de *chandas*, le « mètre védique » ; il est l'assistant de l'*udgātr*, l'un des quatre principaux officiants du sacrifice védique (18,18).

chasseur, cf. *lubdhaka**, *vyādha**.

ciel, cf. *dyu-**, *svarga**.

Citrāṅgada, frère de Vicitravīrya* et fils de Śaṃtanu* et de Satyavati* (13,37).

daivata, divinité (12,8 ; 13,32 ; 15,49). Cf. *devatā**, *devatva**.

dāna, « le fait de donner » (12,39 ; app. 4,17.32.88). Le don d'argent (13,66 ; app. 4,82-84.87). *Dāyin*, « celui qui donne » ; *adāyin*, « celui qui ne donne pas » (app. 4,17). « Le fait de soudoyer » par des présents : c'est le deuxième des quatre *upāya** (15,49.52.54-55).

dānava, « fils de Danu », géants ennemis des *deva** et qui sont associés aux *asura** (11,36 ; 12,14.35 ; 13,16.42 ; 243* ; app. 4,151). Cf. *dānavagaṇa**

dānavagaṇa, « troupes de *dānava* » (13,42). Cf. *dānava**, *gaṇa**.

[*daṇḍa*], « châtement », l'offensive, l'attaque ouverte par l'utilisation de la force : c'est le dernier des quatre *upāya** (15,50.52.54.58).

darśana, « le fait de regarder, de contempler » (13,41 ; 15,44 ; app. 4,82.88). La rencontre et la contemplation de la divinité (12,17 ; 19,11).

Daśārṇa, lieu de naissance des sept frères brahmanes dans leur existence comme chasseurs (16,17 ; 19,18).

dāyāda, héritier, fils (13,36 ; 14,4 ; 15,15.18.31 ; 18,16 ; 284* ; 291*). Cf. *fils**.

dāyādavant, « celui qui a un héritier » (11,21). Cf. *putra**.

déchéance, cf. *apabhraṃśa**, *bhraṣṭa**, *cyuta**, *yogabhraṣṭa**.

deva, dieux, êtres d'essence lumineuse, habitants du ciel, opposés aux *asura** qui habitent les régions infernales. *Deva*, en général (11,2.14.36-37 ; 12,8.14 ; 13,1.3.16.24.74 ; 14,4 ; 15,46 ; 19,8.10-12.35 ; 240* ; 243* ; app. 4,17.46.50 ; app. 5,72). Les dieux et les Pitṛ (11,2.14.32.36 ; 12,30-31.34.40-41 ; 13,24.69 ; app. 3,1-6.9 ; app. 4,147-148.156-157). Combat des *deva* contre les *asura** (15,59). Transgression des dieux (12,21-40). Sanatkumāra est un *deva* (12,8 ; 13,1.75 ; 14,11.13 ; 15,1). Cf. *daivata**, *devadeva**, *devagaṇa**, *devaloka**, *devarṣi**, *devasarga**, *devatā**, *devatva**, *devayuga**, *deveśa**, *deveśvara**, *mahādeva**, *Viśvedeva**.

devadeva, « un dieu pour les dieux », épithète attribuée à Sanatkumāra (12,8 ; 13,1).

devagaṇa, « troupes de *deva** » (13,8). Cf. *gaṇa**.

devaloka, le(s) monde(s) des *deva** (13,51.59). Cf. *loka**.

devarṣi, *ṛṣi** divin (app. 4,133). Cf. *devarṣigaṇa**.

devarṣigaṇa, « classes de *devarṣi** » (app. 4,139). Cf. *gaṇa**.

devasarga, création des dieux (12,21). Cf. *sarga**.

devatā, divinité (11,2.32.36 ; 13,32.69 ; app. 4,12.113.147.151.157). Cf. *daivata**, *devatva**.

devatva, divinité (11,1 ; 13,33). Cf. *daivata**, *devatā**.

devayuga, le *yuga** des dieux (13,56).

deveśa, « maître, prince des dieux », épithète attribuée à Sanatkumāra* (13,74 ; 14,12). Cf. *deva**.

deveśvara, « seigneur des dieux », épithète attribuée à Sanatkumāra* (12,19). Cf. *deva**.

dharma, l'ordre de tout ce qui compose et maintient l'univers, la loi universelle qui régit l'ensemble des trois mondes (*trailokya**). Cet ordre doit être soutenu par des rites appropriés et préservé du désordre, l'*adharma**. Chaque catégorie d'êtres vivants a son rôle à jouer dans cet ordre, selon sa nature (*svadharmā**). Le soin du *dharma* est imparti à ceux qui ont l'habileté rituelle, les brahmanes* (11,10.22 ; 12,15 ; 13,64 ; 14,5.9 ; 16,2.9.17.28 ; 18,20 ; 235* ; 268*, app. 5,65.73). Également : rite (14,10 ; 16,11.16 ; 17,10). Cf. *adharma**, *aṇudharma**, *dharmabhṛt**, *dharmācāra**, *dharmacārin**, *dharmajña**, *dharmakāma**, *dharmakāmārtha**, *dharmamūrtidhara**, *dharmapara**, Dharmarāja*, *dharmātman**, *dhārmika**, *kāladharmā**, *mokṣadharmā**, *prajādharmā**, *sadharmā**, *sarvadharmā**, *svadharmā**, *vedadharmā**, *yogadharmā**.

dharmabhṛt-, « celui (celle) qui porte, soutient le *dharma** » ; désigne particulièrement le roi, dont le rôle est de protéger le *dharma* (13,44, Pīvarī* ; 15,5, Aṇuha* ; 18,7, Kṛtvī*).

dharmācāra, la pratique, l'observance du *dharma** (11,23).

dharmacārin, « qui est fidèle au *dharma** » (14,7 ; 16,28 ; 300*).

dharmajña, « celui qui a la connaissance du *dharma** », (11,8.21.34 ; 12,26.33 ; 13,37 ; 14,10 ; 282*). Cf. *paramadharmajña**.

dharmakāma, « celui qui a le désir du *dharma** », qui est attaché au *dharma* (11,10). Cf. *kāma**.

dharmakāmārtha, les trois buts de l'homme (*puruṣārtha**) : *dharma**, *kāma** (désir), *artha* (intérêt) (18,20) qui forment le *trivarga* (« le triple groupe ») ; puis s'est ajouté, au sommet, un quatrième but : *mokṣa** (libération, app. 4,110) pour former le *caturvarga*, « le quadruple groupe ».

dharmamūrtidhara, « qui porte la forme du *dharma** » ; composé pour désigner l'ensemble des trois classes supérieures de Pitṛ qui sont *amūrta** (13,6.49 ; 264*).

dharmapara, « qui vit en conformité avec le *dharma** » (16,18.20). Cf. *yogadharmapara**.

Dharmarāja, « roi Dharma » ou « roi du *dharma** » ; désigne habituellement le dieu Yama*, roi de la mort et juge des morts. Mais dans l'épopée, c'est Yudhiṣṭhira* qui est Dharmarāja (11,6).

dharmātman, « dont le Soi est dans le *dharma** », qui est respectueux du *dharma* (11,30 ; 12,2.9 ; 13,48). Cf. *ātman**, *dharma**, *yogadharmātmaka**.

dhārmika, « conforme au *dharma** », respectueux du *dharma* (284* ; 289*). Cf. *nātidharmiṣṭha**, *paramadhārmika**.

dhyai-, penser, réfléchir, méditer (13,34). Cf. *anu-dhyai-* dhyāna**.

dhyāna, concentration de l'esprit sur un objet, méditation (281* ; app. 4,126). Cf. *anu-dhyai-**, *dhyai**.

dhenu, vache (16,13 ; app. 4,13). Cf. *go**.

Dilipa, roi de la dynastie lunaire, fils d'Amśumant, père de Bhagīratha ; *rājarṣi**, fils de Yaśodā, la fille psychique* des Pitṛ Sādhya* (13,55). Il a célébré un grand sacrifice de cheval (*aśvamedha**) méritoire pour ceux qui l'ont regardé (13,56-57 ; 273* ; 274*).

dire, relater, raconter, annoncer, expliquer : *ā-khyā-* (11,8 ; app. 5,128) ; *brū-* (11,27.28.30.34 ; 12,23.29 ; 15,30.38 ; 16,9 ; 17,7 ; app. 5,64) ; *īr-*, proclamer (app. 5,86) ; *kath-* (11,2.5.15 ; 15,9) ; *kīrt-*, annoncer, nommer (13,5.6 ; 15,14 ; 283* ; app. 4,137) ; *pra-āh-* (11,2) ; *pra-brū-*, déclarer (15,9 ; app. 5,6) ; *pra-kīrt-*, proclamer (app. 4,151) ; *pra-vac-*, proclamer, annoncer (11,3 ; 13,50.61 ; 15,65 ; 264* ; 290* ; app. 4,1.51.157) ; *prati-bhāṣ-*, répliquer (17,2) ; *prati-vac-*, répliquer (12,18) ; *sams-*, révéler, faire savoir (12,25) ; *ud-ā-hṛ-*, déclarer, exprimer, citer (11,7 ; 17,1) ; *vac-* (11,7.11.20.28.30.35.41 ; 12,2.9.18.20.27.29.32.33.34 ; 13,1.13.30.31.34.35.40.50.74 ; 14,11 ; 15,2.8.13 ; 16,12 ; 17,1.2 ; 18,29.32 ; 19,6.7.12.24 ; 238* ; 283* ; 299* ; app. 4,81.96.111.139 ; app. 5,73.77.117.127) ; *vad-* (11,40 ; 13,65) ; *vṛt-*, exprimer, raconter, décrire (11,16 ; 15,66 ; 16,1) ; *vy-ā-hṛ-*, répondre (11,29).

divaukas, « habitant du ciel » (12,27.31.32.40 ; app. 3,9). Cf. *dyu-**.

divyacakṣus, « l'œil divin ou clairvoyant » (13,72.74 ; 15,1 ; 299*). Cf. œil*, *yogacakṣus**.

doṣa, manquement, erreur (13,31 ; 281*). Cf. transgression*.

ḍḍhāvratā, « qui est ferme dans ses vœux », persévérant, inébranlable (11,22 ; app. 4,45).

Droṇa, brahmane devenu *kṣatriya**, qui se brouille avec son ami d'enfance, le roi Drupada* des deux Pañcāla* du Nord et du Sud. Il devient le précepteur et maître d'armes des princes Kaurava et Pāṇḍava et, avec l'aide d'Arjuna*, il triomphe de Drupada et occupe son territoire. Il lui laisse la vie sauve et lui rend la moitié de son royaume (Kāmpilya*). Droṇa gouverne l'autre moitié et réside à Ahicchatra* (15,63-64 ; 296*).

Drupada, fils de Pṛṣata* et père de Draupadī, l'épouse des cinq Pāṇḍava. Roi des deux Pañcāla* du Nord et du Sud qui se brouille avec son ami d'enfance, le brahmane Droṇa*. Celui-ci devient le précepteur et maître d'armes des princes Kaurava et Pāṇḍava et, avec l'aide d'Arjuna*, il triomphe de Drupada et occupe son territoire. Il lui laisse la vie sauve et lui rend la moitié de son royaume (Kāmpilya*). Droṇa gouverne l'autre moitié et réside à Ahicchatra* (15,61-65 ; 296*).

durbuddhi, « aux intentions perverses » (15,27). Épithète surtout utilisée pour Ugrāyudha* (15,36.43.55 ; 292*).

durdharṣa, « difficile à attaquer », inaccessible, invincible (12,8.13 ; 18,22).

durjñeya, *durvijñeya*, « difficile à connaître » (13,75 ; 18,7).

durlabha, « difficile à atteindre, à obtenir » (11,25 ; 13,10.35.74 ; 19,27.33 ; 281*).

duścara, « difficile à pratiquer, à accomplir » (12,4 ; 13,16.19 ; 243*).

duścārīta, mauvaise conduite, action non conforme au yoga* (14,1). Cf. *duścara**.

dvāparayuga, le troisième *yuga** (âge du monde) (après le *kṛta*- et le *tretā*-), celui qui précède le *kaliyuga* (13,39.44). Cf. *yuga**.

dvija, *dvijāti*, « deux-fois-né » ; désigne les membres des trois catégories sociales (*varṇa**) supérieures, mais en particulier les brahmanes. Mot qui signifie également « oiseau ». Dans le PK, il désigne toujours le brahmane, peut-être parfois le deux-fois-né (11,2 ; 13,8.12.50-52.65 ; 14,1 ; 15,3.9.50 ; 16,3.8.9.13.14 ; 18,29 ; 304* ; 312* ; app. 4,25.65). Cf. *brāhmaṇa**, *dvijaṣabha**, *vipra**.

dvijaṣabha, « taureau parmi les brahmanes ». Le taureau est le symbole par excellence de la virilité, de l'héroïsme. Métaphore ou épithète, l'expression souligne les grandes qualités du héros (13,45.58 ; 19,16). Cf. *dvija** ; *naraṣabha**, *pumgava**.

dyu-, ciel (11,36 ; 12,5 ; 13,24.25.28.32.41.52.59.62.73 ; 255* ; 274* ; app. 3,8 ; app. 4,110.132.147). Cf. *svarga**.

écouter, cf. *ni-budh*-*, *śru*-*.

Ekaparṇā, la deuxième des trois filles de Menā* et de la grande montagne Himavant* (13,15) ; elle pratiquait l'ascèse (13,16.20 ; 243*) ne se nourrissant que d'une seule feuille (13,17). Elle est possédée par la force du yoga (*yogabala**) et elle médite sur le *Brahman** (*brahmavādin**) (13,20). Elle épouse le maître de yoga Asita* Devala (13,22).

Ekapāṭalā, la troisième des trois filles de Menā* et de la grande montagne Himavant* (13,15) ; elle pratiquait l'ascèse (13,16.20 ; 243*), ne subsistant que d'une seule fleur de *pāṭalā* (13,17). Elle est possédée par la force du yoga (*yogabala**) et elle médite sur le *Brahman** (*brahmavādin**) (13,20). Elle épouse le maître de yoga Jaigīṣavya* (13,23).

ekarāt, « souverain unique », sur la terre entière (15,33 ; app. 4,144).

enfer, séjour provisoire, comme le *svarga**, où transitent les dieux et les hommes, car ils sont soumis au cycle de la transmigration ; *naraka* (11,11), *niraya* (11,13). Cf. *Kumbhīpāka**.

ennemi, *amitra* (19,5 ; app. 5,121) ; *ari* (app. 5,102), cf. *arim dama** ; *ripu* (15,58 ; app. 5,103.107.119) ; *śatru* (15,44 ; app. 4,22 ; app. 5,69.111.115).

existences (les sept existences des sept frères brahmanes), cf. *saptajāti**.

faune, *āja*, chèvre (app. 4,103) ; *aśva*, cheval (app. 4,108.111.116) ; *basta*, bouc (app. 4,91) ; *dhenu**, vache (16,13 ; app. 4,13) ; *go**, vache (16,6.7.10.11.12.13.16 ; 17,10 ; app. 4,76.103.135) ; *haya*, cheval (app. 4,78) ; *kīṭaka*, insecte, ver (app. 5,99.122) ; *kuraṅga**, antilope (app. 5,118) ; *mṛga**, antilope (16,22 ; 19,18) ; *nāga*, éléphant

(app. 3,24) ; *ṛṣabha*, taureau* (13,45.58 ; 14,4 ; 19,16) ; *śārdūla**, tigre (16,13 ; app. 5.25.85) ; *vājīn*, cheval (app. 3,24) ; *vatsa*, veau (16, 6.13). Cf. oiseau*.

faveur, cf. *anugraha**, *vara**.

filles, *kanyā* (13,13.15.25.31.35.39.44.46.47.52.55.60.63 ; 15,4.7 ; 18,5.6.23 ; 263* ; 292*) ; *putrī* (13,33) ; *sutā* (13,40 ; 19,24 ; 260*).

fils, *ātmaja*, « né de soi-même » (14,1 ; 15,2.16.22.27 ; 16,15 ; 18,19.22 ; app. 5,40) ; *dāyāda** (13,36 ; 14,4 ; 15,15.18.31 ; 18,16 ; 284* ; 291*) ; *nandana*, « qui fait la joie » (15,34 ; 248* ; 290*) ; *putra** (11,21 ; 12,11.13.24.25.28.32.40 ; 13,7.26.37-38.43.46.54 ; 15,5.15.16.17.19.21.23.24.26.27.31.32.33.35 ; 18,4 ; 19,13 ; 248* ; 288* ; 289* ; app. 5,2.25.31.42.53.55.58.67.75.81.83.84.126 (pour l'emploi du mot *putra* rattaché au *śrāddha*, voir à *putra**) ; *putraka* (terme affectueux) (12,27.34 ; app. 5,57.61) ; *suta*, « issu de » (11,36 ; 13,14.24.50.61.62 ; 15,30.31.32 ; 16,5 ; 239* ; app. 5,35.66.77) ; *tanaya* (12,25 ; 15,16.24.25 ; 289* ; 19,1).

flore, *druma*, arbre (app. 5,102.120) ; *kahlāra*, nymphéa (app. 5,16) ; *kumuda*, nymphéa (app. 5,17) ; *kuśa** (11,19) ; *vallī*, liane, plante grimpante (app. 5,102).

Gālava, maître de yoga (*yogācārya**) qui a créé la phonétique (*śikṣā**) et la méthode de lecture du Veda (*krama**) (15,12). Il est un *brahmacārin** compagnon de Kaṇḍarika* et de Brahmadata* dans leur septième existence (15,68). Dans la suite du récit, son nom est Pāñcāla* (18,17-20 ; 19,19-21.29).

gaṇa, troupe, classe, catégorie, groupe (13,3.6.61 ; 264* ; app. 3,28 ; app. 4,27.150). Cf. *dānavagaṇa**, *devagaṇa**, *devarṣigaṇa**, *kṣatriyagaṇa**, *pitṛgaṇa**, *vaiśyagaṇa**.

Gandhakālī*, « la Noire à la bonne odeur », l'un des noms de Satyavati* (15,39), l'épouse de Śaṃtanu*.

gandharva, génies aériens musiciens et chanteurs associés aux nymphes *apsaras** (11,36-37 ; 13,42 ; 240* ; app. 4,42.46). Cf. *gaṇa**.

Gaṅgā, (Gange) rivière du salut, mère de Bhīṣma*. L'*apsaras** Adrikā* est devenue poisson au confluent des deux grandes rivières Gaṅgā et Yamunā* (à Prayāga, l'actuelle Allāhābād) (263*). Cf. *gāṅgeya**.

gāṅgeya, « fils de Gaṅgā* », c'est-à-dire Bhīṣma* (13,2 ; 19,30 ; app. 5,1). Cf. *āpageya**.

gati, voie, destination, issue, accès (13,48.72-74 ; 19,26-27.29.32-33 ; app. 4,16). *Parāṃ (paramāṃ) gatim*, « la destination suprême » (18,21 ; app. 4,71). Cf. *yogagati**.

go, vache. La vache, c'est la richesse (app. 4,76). L'une des raisons pour lesquelles la tradition ancienne a élaboré la doctrine de l'inviolabilité sacrée de la vache, c'est qu'elle était intégrée, avec ses produits, dans la célébration du sacrifice védique (app. 4,103.135). Dans leur deuxième existence, les sept frères brahmanes, fils de Kauśika*, ont la garde de la vache de leur *guru**. Ils immolent la vache pour la manger (16,7-16), mais prennent soin de l'offrir aux Pitṛ (16,10-12.16 ; 17,10) et font à leur *guru* un rapport mensonger (16,6.14). La fille psychique* des Pitṛ Sukāla* se nomme Go (13,52). Cf. *dhenu**.

gotra, groupe de parenté remontant à un ancêtre mythique, lignée, clan, famille (11,39 ; 12,39). Cf. *kula**, *vaṁśa**.

guṇa, qualité (15,22 ; 18,5), attribut (12,11), mérite (300*).

guru, maître spirituel (16,6.13-15.32 ; 281* ; 300*), aîné, personne vénérable, père (18,32).

haṁsa, sorte d'oie sauvage ou cygne (app. 3,26 ; app. 5,18). La sixième existence des sept frères brahmanes au bord du lac Mānasa (300* ; 301* ; 304* ; 311*).

Hari, « bai, brun-rouge, fauve ». Épithète pour Viṣṇu, sous le nom de Nārāyaṇa* (19,11), Épithète pour Indra* (app. 5,105-106).

havis, oblation, offrande (app. 5,72).

Himavant, « l'enneigé », nom de l'Himālaya, roi des montagnes (*śailarāṭi*), époux de Menā* et père de Aparṇā*, Ekaparṇā* et Ekapāṭalā* (13,13.15).

hiṁsā, violence, dommage, le fait de léser, que viendra combattre la doctrine de l'*ahimsā*, la « non-violence », ou du respect de la vie (14,5 ; 16,7.15.20).

Hiraṇyagarbha, « l'embryon d'or ». Désigne ici Agni, le feu crématore, matrice où s'amorce la vie des Pitṛ (13,62). Cf. Agni*.

Indra, le chef des dieux (app. 4,127) en l'honneur de qui doit être célébrée la première *aṣṭakā** (app. 4,4). Il est aussi appelé Maghavant*, « le libéral, le munificent » (15,52 ; 18,2) ; Śatakratu*, le dieu « aux cent sacrifices » (19,2 ; app. 5,116) ; Hari*, « le fauve » (app. 5,105-106).

interroger, s'enquérir, questionner : *anu-prach-* (12,1) ; *pari-prach-* (11,5.6 ; 12,24) ; *prach-* (11,6.7.30.31.35.41 ; 12,1.8.19.25 ; 13,1 ; 15,66 ; app. 5,130).

jagat, le monde, l'univers (11,37 ; 245*).

Jaigīṣavya, maître de yoga (*yogācārya**) et époux d'Ekapāṭalā* (13,23).

jaṁgama, qui se meut (mondes mobiles) (12,37 ; 13,16) ; *ajamgama*, mondes immobiles (12,37).

Janamejaya, roi qui interroge le sage Vaiśaṁpāyana* dans le récit-cadre proclamé à l'occasion du grand sacrifice de serpents. Les questions de Janamejaya (11,1-4) appellent un à un les récits qui s'emboîtent les uns à l'intérieur des autres comme des poupées russes. À la fin du PK, Vaiśaṁpāyana lui fait remarquer qu'il a répondu à ses questions et il s'appête à lui réciter la généalogie lunaire (19,34-35).

japa, récitation murmurée ou chuchotée de formules-prières (*mantra**) (13,4 ; app. 4.115.117.121.123.143).

jāti, « naissance », existence (14,6 ; 15,13 ; 16,16 ; 300*). Cf. *jātismara**, *punarjāti**, *pūrvajāti**, *saptajāti**.

jātismara, « capacité de se souvenir de ses existences antérieures » (16,16.22.24 ; 300*). Cf. *jāti**, *punarjāti**, *pūrvajāti**, *saptajāti**.

jijñāsā, désir de connaître (11,22).

*jitendriya**, « dont les sens ont été maîtrisés » (14,11 ; app. 4,142).

jñāna, « connaissance », plus particulièrement la connaissance par excellence, le savoir védique ou, plus tard, la connaissance de l'Absolu (*Brahman**) (12,24.30 ; 17,10 ; 300*). Cf. *vijñāna**.

kāla, le temps, l'écoulement du temps (14,11.13 ; 15,5.10 ; 16,18 ; app. 5,49). L'occasion appropriée, le temps opportun, le moment convenable (15,53-54 ; app. 4,12). Le destin, la Mort, l'heure de la mort (16,14). Cf. *kāladharman**, *śrāddhakāla**.

kāladharman, « qui a comme trait caractéristique le temps », la mort (14,3 ; 16,21). Cf. *dharma**, *kāla**.

Kālaṃjara, montagne où sont nés les sept frères brahmanes devenus antilopes dans leur quatrième existence (16,22 ; 19,18) et qui conserve les empreintes des pieds de ces ascètes (16,26).

kalmaṣa, faute (18,14). Cf. *akalmaṣa**, transgression*.

kalpa, « propre à », précepte, ordonnance (13,12 ; 15,48) ; procédé, rite (11,19 ; app. 4,1.145).

kāma, le désir, l'objet du désir. C'est l'un des « buts de l'homme » (*puruṣārtha**) (cf. *dharmakāmārtha**) (12,12.15.17.33 ; 15,40 ; 17,3 ; 18,9.20 ; 19,25 ; 281*). Cf. *apatyakāma**, *dharmakāma**, *dharmakāmārtha**, *phalakāma**, *prajākāma**, *puṣṭikāma**, *rājyakāma**, *sarvakāma**, *sarvakāmaphala**.

kāmacārin, « qui suit ses inclinations », qui agit à son gré (13,27 ; 16,33 ; 304*). Cf. *kāma**.

kāmada, « qui donne ce que l'on désire, qui comble les désirs » (app. 4,128). Cf. *kāma**.

kāmaga, « qui va à son gré » (13,59). Cf. *kāma**.

kāmin, « qui désire, convoite » (19,3). Cf. *kāma**.

Kāmpilya, capitale du Pañcāla* méridional (15,20.61) que la Gaṅgā* sépare du Pañcāla du Nord (avec sa capitale Ahicchatra*). Drupada, le roi des deux Pañcāla, est le père de Draupadī, l'épouse des cinq Pāṇḍava. Arjuna* (le troisième des Pāṇḍava) enlève les deux capitales à Drupada* au nom de Droṇa*, son précepteur et maître d'armes. Droṇa rend Kāmpilya à Drupada et réside à Ahicchatra (15,63-64). C'est aussi la ville où naît (15,4 ; 17,4) et réside Brahmadata* (17,4 ; 18,14.24 ; app. 5,19) et où naissent et résident les six autres après leur vie comme tadornes (18,14.24).

Kaṇḍarīka, *brahmacārin** *yogin** (15,68) qui est compagnon de Brahmadata* et Gālava* (15,12.68) ; dans la suite du récit, Gālava porte le nom de Pāñcāla* (18,17). Il est le sixième dans chacune de ses existences (16,30). Dans leur septième existence, lui et Pāñcāla sont ministres du roi Brahmadata (17,1-4 ; 19,15-21). Il est familier avec les deux Veda* en tant que *chandoga** et *adhvaryu** (18,18). Il est un *yogin* possesseur de pouvoirs (*siddha**) et atteint à la discipline de l'ultime discernement (*sāmkhyayoga**) (19,28).

- karman*, acte, action, agir, rite (13,8.32.33 ; 15,3.22.25.54 ; 16,4 ; app. 4,1.56.92). Cf. *karmaja**, *karmaphala** *śrāddhakarman**, *śubhakarman**, *sukṛta**, *svakarman**.
- karmaja*, « né de l'action », qui provient de l'acte (11,11 ; 12,26). Cf. *karman**.
- karmaphala*, le fruit (résultat) des actions (11,11 ; 13,32-33). Cf. *karman**, *phala**.
- Kaurava, « descendants de Kuru* » (app. 5,24).
- Kauśika, le père des sept brahmanes dans leur deuxième existence dans le Kurukṣetra* (14,4 ; 15,2 ; 16,5).
- kautūhala*, curiosité (11,31.34 ; 238*).
- Kavi, Agni* le sage de qui sont issus les Pitṛ à forme corporelle (13,50.61).
- kilbiṣa*, faute, offense (15,37 ; app. 5,85.114.125). Cf. *transgression**.
- kiṃnara*, « qui ont quelque chose de l'homme » ou « semblants d'homme » ; êtres à tête de cheval et à corps d'homme (11,36 ; app. 3,11).
- kīrti*, gloire, bonne renommée (app. 4,93.97.122).
- kīrtimant*, renommé, célèbre (15,7)
- kīrtivardhana*, « qui fait croître la gloire » (13,37.53 ; 15,20 ; app. 4,97.122). Cf. *vardhana**.
- krama*, méthode de lecture du Veda conçue par Gālava* (15,12) ou Pāñcāla* (19,29).
- Kratu, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239*).
- Krauñca, grande et splendide montagne couverte de pierres précieuses, fils de Maināka* (13,14).
- kriyā*, exécution, marche à suivre, cérémonie, rite (12,25.35 ; app. 4,1).
- kṛṣṇājina*, peau d'antilope noire (app. 4,88). Cf. *kuṅga**, *mṛga**.
- kṛtakṛtya*, « qui a fait ce qu'il avait à faire », qui a accompli sa tâche, qui a atteint son but (11,28 ; 19,13).
- kṛtārtha*, « dont le but est atteint » (11,21).
- Kṛtvī, fille de Pivari* et du *yogin** Śuka* (13,46-47 ; 15,4.7 ; 18,5), épouse du roi Aṇuha* (13,47 ; 15,4.23 ; 18,5), mère de Brahmadata* (13,47 ; 15,4). Elle se plaît dans la pratique du yoga (18,5), elle est la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma** (*dharmabhṛt-**) et elle est appelée Yogā*, Yogapatnī*, Yogamātṛ* (18,7).
- kṣatriya*, deuxième catégorie sociale (*varṇa**), celle des guerriers et des rois. Ce sont eux qui honorent les Pitṛ Sādhyā* (13,54 ; app. 5,67).
- kṣatriyagaṇa*, « catégories de *kṣatriya** » (13,54). Cf. *gaṇa**.
- kula*, famille, lignée (13,45.49 ; 15,27.41 ; 16,32 ; 18,24). Cf. *gotra**, *vaṃśa**.
- kulavardhana*, « qui fait croître la lignée » (15,27). Cf. *vardhana**.
- kumāra*, jeune garçon (12,16 ; 15,26).
- Kumbhipāka, enfer où les damnés sont cuits (*pāka*) comme les vases (*kumbhī*) du potier (app. 5,71). Cf. *enfer**.
- kuputra*, « mauvais fils » (app. 5,88.90.92). Cf. *putra**, *putrārtha**, *satputra**.

kurāja, « mauvais roi » (app. 5,87.90.92).

kurāṅga, antilope (app. 5,118). Cf. *kṛṣṇājina**, *mṛga**.

Kuru, roi de la dynastie lunaire, ancêtre commun des Kaurava* et des Pāṇḍava, les cousins opposés dans la grande guerre du MBh (13,75 ; 15,39.54 ; 18,12).

Kurukṣetra, « champ des Kuru* » ; lieu de la grande bataille du MBh. Lieu de la deuxième existence des sept frères devenus fils de Kauśika* (14,4 ; 15,2 ; 16,3 ; 311*).

kuśa, herbe, appelée aussi *darbha*, utilisée dans les rituels védiques (11,19 ; [app. 4,102]).

kutsita, méprisé, blâmable (262*) ; épithète qualifiant une naissance basse, méprisable (13,38 ; 14,5-6).

libération, cf. *mokṣa**, *tāraṇa**.

loka, le monde ; ou les mondes, au nombre de trois (*trailokya**), de quatre ou de sept ou même quatorze (mondes souterrains). Région de l'univers et ceux qui y habitent ou qui y règnent. Le(s) monde(s) (11,16.22.33.36 ; 12,3.22-23.37 ; 13,16.38.59.70 ; 15,7.17 ; 19,35 ; 247* ; 297* ; app. 4,71.158). Le monde de ceux qui ont bien accompli les rites (*sukṛtinām loka*) (11,31). Les mondes des Pitṛ (13,3.5-6) : Sanātana* (13,7.9), Somapada* (13,24.35.38), Vaibhrāja* (13,41), Marīcigarbha* (13,53), Mānasa* (13,62). — Les gens, les êtres (11,36). Cf. *devaloka**, *lokasyāpyāyana**, *sarvaloka**, *trailokya**.

lokasyāpyāyana, « l'accroissement du monde » (13,70 ; 19,35 ; app. 4,158). Cf. *āpyāyana**.

lubdhaka, chasseur (16,15 ; app. 5,118). Cf. *vyādha**.

Maghavant, « le libéral, le munificent », l'un des noms du dieu Indra* (15,52 ; 18,2).

mahābala, « à la grande force », puissant (13,46 ; 15,35 ; 288*). Cf. *bala**, *balavant**.

mahābhāga, « qui a une grande part », propice, éminent, qui porte bonheur. Épithète attribuée aux personnages de qui on peut attendre des choses heureuses (11.38.41 ; 13,23.43 ; 247* ; 262* ; 283*). Cf. *sumahābhāga**.

mahādeva, « le grand dieu », Śiva, époux d'Umā* (13,21).

mahādyuti, « à la grande gloire », très glorieux (11,14.29 ; 15,8.62).

mahāgiri, « grande montagne » ; Himavant* (13,13), Krauñca* (13,14).

mahāmuni, « grand muni* » (12,15).

mahārāja, « grand roi », souverain (15,11.35.67 ; 19,25 ; app. 5,7.73).

maharṣi, « grand ṛṣi* », 13,56.

mahātapas, « dont l'ascèse est grande », qui pratique de grandes austérités, grand ascète (12,2 ; 13,45 ; 15,13 ; 18,9.11 ; 19,29 ; 283*). Cf. *tapas**.

mahātejas, « au grand tejas* », « à la grande ardeur rayonnante » (15,13). Cf. *tejas**.

mahātman, « dont l'âme est grande », magnanime (13,22.43.55.57-58 ; 15,14.27 ; 18,14 ; 19,13 ; 259* ; 304* ; app. 3,13 ; app. 4,149 ; app. 5,4). Cf. *ātman**, *sumahātman**.

mahāyaśas, « à la grande gloire », illustre (15,5.12.15.18.23 ; 18,15 ; 19,11 ; 291* ; app. 4,69). Cf. *yaśas**, *yaśasvin**.

mahāyogabala, « qui a la force du grand yoga » (13,21). Cf. *bala**, *yogabala**.

mahāyogeśvara, « seigneur du grand yoga » (app. 4,146). Cf. *yogeśvara**.

mahāyogin, « grand *yogin** » ; le terme suggère l'idée de pouvoirs liés à la pratique du yoga (13,45.48 ; app. 4,113). L'épithète est souvent attribuée au grand dieu (*mahādeva** Śiva (13,21). Cf. *yogātman**, *yogin**.

mahī, terre, territoire (app. 4,79.87). Cf. *mahīpati**, terre*.

mahīpati, « maître de la terre », i. e. le roi (15,26). Cf. *mahī**, roi*.

mahiṣī, reine en titre, épouse principale (13,47.52.60 ; 19,10).

mahoraga (*mahā-uraga*), « grands serpents ». Cf. serpents*.

Maināka, montagne, fils de Menā* et Himavant* (Himālaya) (13,13) et père de la grande montagne Krauñca* (13,14).

malédiction, cf. *abhiśapta**, *śāpa**, *śapta**.

mānasa, -ī, « fait(e) de *manas* » ; être mental, engendré par la pensée, engendrement associé au pouvoir de l'ascèse. Traduit par « psychique » (12,11 ; 13,13.25.44.52.55.60.63 ; 253*).

Mānasa, mondes célestes (*loka**) où vivent les Pitṛ Somapa* (13,62). Lac sacré de l'Himālaya, au pied du mont Kailāsa et célèbre lieu de pèlerinage ; le lac où vivent les sept frères dans leur existence d'oiseaux aquatiques (14,2 ; 18,1.9 ; 300* ; 301* ; 304* ; 311*).

mantra, formule concentrée qui accompagne un rite et dont le sens importe moins que le fait de la murmurer (*japa**) au moment opportun (15,46 ; app. 4,107.112). Cf. *saptarca**.

Manu, le progéniteur des vivants, l'ancêtre éponyme des humains (*mānava*) (app. 4,129). La tradition lui attribue le traité de *dharma** le plus orthodoxe, la *Manu-smṛti* (ou *Lois de Manu*), que son père Brahmā aurait composé et lui aurait communiqué. À chacune des périodes appelées *manv-antara*, un homme du même nom apparaît comme créateur de l'humanité et de la dynastie royale. Quand le *dharma** est détruit, il instaure à nouveau les rites des *śrāddha** (13,64). Il est par fonction propre (*svadharmā**) un dieu des *śrāddha* (13,65), son père Āditya* Vivasvant étant considéré, au début de ce PK, comme une divinité du *śrāddha* (11,1). Cf. Vaivasvata*.

mānuṣa, *manuṣya*, humain (13,33.75 ; 17,8 ; 19,8 ; 259* ; app. 3,30).

Marīci, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (239* ; 240*) de qui sont issus les Pitṛ Agniṣvāta* (13,24).

Marīcigarbha, les mondes des Pitṛ Sādhya* (?) (13,53).

Mārkaṇḍeya, descendant de Bhṛgu* (11,40). Grâce à la bienveillance de son père, il a obtenu une longue vie (12,3). Après une ascèse de plusieurs milliers d'années (12,4), il a interrogé Sanatkumāra* (11,5) et écouté son enseignement pendant dix-huit années (14,12-13). Il transmet cet enseignement à Bhīṣma* qui l'a interrogé (chap. 12-14).

Doté par Sanatkumāra de l'œil divin (*divyacakṣus**) et de la connaissance intuitive (*viññāna**) (13,72.74 ; 15,1), il a la vision des sept frères brahmanes dont Sanatkumāra lui avait parlé (15,2). Il raconte à Bhīṣma leurs sept existences successives (15,1-4 ; chap. 16-19,33).

matsyayonijā, née d'une mère-poisson. Acchodā* renaît de l'*apsaras** Adrikā* devenue poisson (263*) et qui avait avalé la semence du roi Vasu*. La petite sera connue comme la fille du pêcheur qui l'a recueillie et sera appelée Satyavati* (13,39-40 ; 260*).

Menā, fille psychique des Pitṛ Vairāja*, épouse de la grande montagne Himavant*, mère de la montagne Maināka* (13,13) et de trois filles : Aparṇā*, Ekaparṇā*, Ekapāṭalā* (13,15). Affligée par la sévérité du jeûne d'Aparṇā, elle tente de l'en dissuader en lui disant « U mā ! » (13,18).

Meru, montagne mythique de l'Himālaya (Himavant*), pilier cosmique autour duquel tournent les constellations, centre du monde, montagne sainte par excellence (12,4).

ministre, *amātya* (15,38) ; *mantrin* (15,48 ; 18,30 ; 19,14) ; *saciva* (15,12.46 ; 17,1.4 ; 19,17.19).

mokṣa, la délivrance des renaissances, la libération de l'âme captive des existences, l'opposé de *samsāra**, la transmigration. C'est le quatrième but de l'homme (*puruṣārtha**), celui qui se situe au sommet (app. 3,20 ; app. 4,110). Cf. *mokṣadharmā**, *mokṣayoga**, *mokṣopāya**, *tāraṇa**.

mokṣadharmā, « le *dharma** de la libération » (app. 3,22). Cf. *mokṣa**.

mokṣayoga, « moyen d'accéder à la libération » ou « yoga de la libération » (app. 3,16). Cf. *mokṣa**, *yoga**.

mokṣopāya, « le moyen d'accéder à la libération » (app. 3,17). Cf. *mokṣa**, *upāya**.

mondes, cf. *loka**, *trailokya**.

mṛga, antilope. La quatrième existence des sept fils de Bharadvāja* qui sont nés comme antilopes effarées sur la montagne Kālaṃjara* (16,22 ; 19,18) avec la capacité de se souvenir de leurs existences antérieures (*jāṭismara**) (14,6 ; 16,22.24). Leurs noms : 16,23. Ils sont indifférents aux perceptions opposées (*nirdvandva**) et détachés de toute possession (*niṣparigraha**) (16,24). Ces ascètes, qui se sont abstenus de boire et de manger (16,25-26), ont laissé les empreintes de leurs pieds sur le mont Kālaṃjara (16,26). Cf. *kṛṣṇājina**, *kuraṅga**.

mūla, racine (app. 5,96.104.110.120).

muni, ascète ayant fait vœu de silence (*mauna*) ; le terme finit par s'appliquer au sage (ascète) qui a abandonné la vie dans le monde pour la vie d'ermite (13,49.69 ; 16,28 ; 292* ; app. 4,156 ; app. 5,105). Cf. *mahāmuni**.

mūrtimant, « porteur d'une forme corporelle » ; épithète qui désigne les Pitṛ des quatre classes inférieures (13,4.50 ; app. 4,125). Cf. *samūrti** ; *amūrta**.

mūrtimṛte, « sans forme corporelle » ; désigne les Pitṛ des trois classes supérieures (app. 3,3). Cf. *amūrta**, *amūrti**, *amūrtimant**, *dharmamūrtidhara**.

nāga, classe d'êtres mi-humains mi-reptiles qui habitent, dans les régions souterraines, de splendides palais où ils entassent des trésors. Cf. serpents*.

nararṣabha, « taureau parmi les hommes » (14,4). Cf. *dvijaṣabha**, *pumgava**.

Nārāyaṇa, l'un des noms de Viṣṇu, appelé aussi Hari* (19,11) ; dieu hospitalier (19,10.15), compatissant (19,12), *bhagavant** (bienheureux) (19,12). Sanatkumāra* a les attributs de Nārāyaṇa (12,11). Affligé par les paroles de son épouse, Brahmadata* prend refuge auprès de Nārāyaṇa et celui-ci se présente à sa vue (19,10-15).

Narmadā, rivière, fille psychique* des Pitṛ Somapa* ; elle coule vers le sud et purifie les êtres (13,63).

nātīdharmiṣṭha, « peu respectueux du *dharma** (16,3). Cf. *dhārmika**, *paramadhārmika**.

ni-budh-, écouter, apprendre (12,31 ; 13,2.50.61.75 ; 15,67 ; 17,3 ; 19,35 ; app. 5,8). Cf. *śru-**.

Nīpa, roi du Pañcāla* du Sud, dont Kāmpilya* est la capitale (15,35) et roi de la lignée de Pūru* (15,14.18) dans laquelle apparaissent Pṛthu* (15,21), Vibhrāja* (15,22 ; 16,34) et Brahmadata* (15,23-25). Il eut cent fils tous appelés Nīpa (15,19-22) qui furent tous tués par Ugrāyudha* (15,28.35-37). Il est le grand-père de Pṛṣata* (15,35.61-62).

nirāhāra, « qui s'abstient de nourriture », qui jeûne (13,18 ; 16,25 ; 18,9 ; 19,5.11 ; 300*).

nirdvandva, « qui est indifférent aux perceptions opposées » parce qu'il les a surmontées (16,24 ; 300*).

niṣparigraha, « détaché de la possession » (16,24 ; 300*).

niṣphala, « sans fruit », infructueux (16,37). Cf. *phala**.

ni-vṛt-, « s'arrêter » (15,47.53 ; app. 5,79-80) ; roue (*cakra**) qui s'arrête de tourner, qui se fige (15,56.57). Cf. *cakra**, *pra-vṛt-**.

non-retour, la voie du non-retour, celle d'où l'on ne revient pas (*a-punar-āvartinīm gatim* ; *a-punar-mārga*) c'est-à-dire la libération des renaissances (13,48 ; 269* ; 270* ; 271)*. Cf. *apunarāvartin**, *punarāvṛtti**.

obtenir, (ce qu'on peut obtenir des Pitṛ) *anu-pra-āp-* (14,1.2.8 ; 18,32) ; *āp-* (app. 4,31.39.59) ; *ava-āp-* (11,8 ; 12,24 ; 13,38 ; 14,11 ; 17,8.11 ; 18,21 ; app. 4,27.28.30-31.39.47-48.59.73-74) ; *labh-* (11,25 ; 12,3.57 ; 13,10.35.74 ; 18,23 ; 19,15.27.33 ; 235* ; 281* ; 282* ; app. 4, 20.33.61.64.68-69.76-77.80.107.110-111.141 ; app. 5,54) ; *pra-āp-* (12,35 ; 13,9-10.32-33.35.38.44 ; 14,3.5.6.8-9 ; 15,62 ; 16,1.11 ; 17,8-9 ; 18,10 ; 19,27-29 ; 235* ; 262* ; 281* ; 300* ; 301* ; app. 3,23 ; app. 4,24-25.71-72 ; app. 5, 99.121-122) ; *sam-ava-āp-* (19,12) ; *sam-pra-āp-* (11,26) ; *upa-pad-* (app. 3,20.) Cf. accorder*.

œil, cf. *cakṣuṣmant**, *divyacakṣus**, *yogacakṣus**.

oiseau, *aṇḍaja*, « né d'un œuf » (17,5) ; *catāka*, passereau (app. 5,39.42.48) ; *jalaukas*, oiseau aquatique (16,28 ; 301*) ; *kāraṇḍa*, canard (app. 5,18) ; *khacara** (18,3) ;

khaga (17,6) ; *pakṣa* (18,15) ; *pakṣiṇī*, oiseau-femelle (287*) ; *patamṅinī*, oiseau-femelle (app. 5,127) ; *pipilika*, loriot (19,3.4.8.25) ; *śakuna* (16,29 ; 18,13 ; 300*) ; *śakuntikā*, oiseau-femelle (app. 5,1.9) ; *sārasa*, grue (app. 3,26 ; app. 5,18) ; *vihaga* (304*) ; *vihamga* (16,33-34). Cf. *cakravāka**, faune*, *hamsa**, *suparṇa**.

opulence, cf. *puṣṭi**.

pādya, eau d'hospitalité pour laver les pieds (12,7). Cf. *arghya**.

Pañcāla, contrée du nord-ouest de Delhi, séparée en deux parties par la Gaṅgā* : le Pañcāla du Nord (Uttara-Pañcāla), avec Ahicchatra* pour capitale, et le Pañcāla du Sud (Dakṣiṇa-Pañcāla), avec Kāmpilya* pour capitale. Drupada* est roi des deux Pañcāla (15,35).

Pañcāla, compagnon de Brahmadata* et de Kaṇḍarika* dans la septième existence des sept frères (18,17). Il portait d'abord le nom de Gālava* (15,12.68). Il est le cinquième dans chacune de ses sept existences (16,30). Dans leur septième existence, lui et Kaṇḍarika* sont ministres du roi Brahmadata (17,1-4 ; 19,15-21). Il est *bahvṛca** et maître de yoga (18,18-19.29). Il a créé la phonétique (*śikṣā**) et la méthode de lecture du Veda (*krama**) (19,29, cf. Gālava*).

pañcatva, « état de cinq » ; dissolution du corps en cinq éléments ; la mort (app. 5,45.52.63).

pāpa, mal, péché, faute (15,48 ; 235* ; app. 4,22). Cf. transgression*.

pāpman, faute, mal (app. 4,111). Cf. transgression*.

paramadharmajña, « très grand connaisseur du *dharma** (15,21). Cf. *dharmajña**.

paramadhārmika, « très respectueux du *dharma** » (15,15 ; 16,19 ; 18,4 ; 284*). Cf. *dhārmika**, *nātidharmiṣṭha**.

paramaprīta, extrêmement réjoui (19,24.27). Cf. *prīta**, *prītātman**, *suprīta**.

paramtapa, « tourment de ses ennemis », guerrier redoutable, qui subjugué les ennemis (15,24).

Parāśara, ṛṣi* qui séduit la très jeune Satyavati*, laquelle donnera naissance au ṛṣi-brahmane Vyāsa* (13,36). Grand-père de Śuka* (13,45).

Paurava, descendant de Pūru* (15,14.34 ; 16,34 ; 291*).

phala, fruit ; effet, résultat (11,11.13 ; 12,35 ; 235*). Cf. *aśvamedhaphala**, *karmaphala**, *niṣphala**, *phalakāma**, *phalārthin**, *sarvakāmaphala**, *śrāddhaphala**, *tapahphala**.

phalakāma, « qui désire des fruits, des avantages » (11,12). Cf. *kāma**, *phala**.

phalārthin, « qui recherche des fruits, des avantages » (12,21 ; 13,54.59 ; app. 3,12 ; app. 4,22). Cf. *phala**.

pīḍā, dommage, mauvais traitement, tourment (16,2 ; app. 5,81).

piṇḍa, boulette composée principalement de riz que l'on offre aux ancêtres immédiats décédés pour les rassasier et les apaiser (11,12.17.19 ; 12,39 ; app. 4,117 ; app. 5,28.90).

Pitāmaha, l'Aïeul, nom donné à Brahmā* (12,23.28).

Pitāmaha, « les Grands-Pères », quand on veut distinguer deux générations d'ancêtres décédés (11,12 ; 12,39 ; 279* ; 280* ; app. 3, 16-31 ; app. 4,134).

Pitṛ, « les Pères » ; dans le contexte rituel du *śrāddha**, le mot désigne les trépassés pour qui les *śrāddha* prescrits ont été bien accomplis et qui ont pu ainsi accéder au statut d'ancêtres ou de mânes. Nature des Pitṛ et leur raison d'être (11,1.11.13.35-36 ; 13,5-6 ; app. 3,158-159). Création des Pitṛ (11,1.4-5.35 ; 12,19 ; 13,5.65 ; 18,7). Les Pitṛ, fils des dieux (12,21-40). Les Pitṛ et les dieux (11,2.14.32.36 ; 12,30-31.34.40-41 ; 13,24.69 ; app. 3,1-6.9 ; app. 4,147-148.156-157). Classes de Pitṛ (*pitṛgana**) (11,3 ; 13,3-4.6-13.24.50.61 ; 18,7 ; 264* ; app. 3,3 ; app. 4,137.149-152). Mondes des Pitṛ (*loka**) (13,3.5-7.9.24.35.38.41.53.59.62). Satisfaire les Pitṛ (11,3-4.9.12-14.33 ; 12,35-36 ; 13,66.68-69 ; 14,5 ; 16, 10-12.16 ; 300* ; 312* ; app. 3,12-13 ; app. 4,123). Pitṛ bienveillants qui accordent leurs faveurs (11,4.10.13.15.25-27.37-38 ; 12,3.33.36.38-39 ; 13,34.68.70 ; 17,9-10 ; 279* ; 280* ; 312* ; app. 3,14-31 ; app. 4,14-15.153-159). Les « autres Pitṛ » (*pitāro'nye*) (11,2.13.32 ; 234*).

pitṛbhakta, dévoué aux Pitṛ (11,40 ; 13,71 ; app. 4,45.47). Cf. *bhakta**.

pitṛbhakti, dévotion, dévouement, empressement envers les Pitṛ (12,3 ; 13,68 ; app. 4,153). Cf. *bhakti**.

pitṛgana, classes, catégories de Pitṛ (11,3 ; 13,3-4.6-13.24.50.61 ; 264* ; app. 3,3 ; app. 4,125.137.149-152). Cf. *gana**, *pitṛ**.

pitṛloka, « les mondes des Pitṛ », cf. *loka**, *pitṛ**.

pitṛsarga, « création des Pitṛ » (11,4-5 ; 12,19 ; 18,7). Notion également exprimée par *ādisarga**, *sarga**, *visarga**.

Pitṛvartin, le septième des brahmanes aperçus par Mārkaṇḍeya* dans le Kurukṣetra* (15,3 ; 16,3-4), nommé ainsi à cause des *śrāddha** quotidiens qu'il accomplissait (15,3) (il est *śrāddhāhnika**, 16,9). Fidèle au *dharma** (16,9), il supplie ses frères de ne pas tuer la vache (16,8), mais propose plutôt de l'immoler de façon rituelle pour les Pitṛ (16,10-11).

pitṛvrata, « fidèle aux Pitṛ » (16,3).

Pivari, fille psychique* des Pitṛ Barhiṣad* (13,44), épouse de Śuka* (le petit-fils de Satyavati*) (13,45), mère de Kṛtvī* (qui sera la mère de Brahmadata*) et de quatre fils maîtres de yoga (13,46-48). Elle est la meilleure de celles qui soutiennent le *dharma* (*dharmabhṛt*-*) et est connue sous les noms de Yogā*, Yogapatnī*, Yogamātṛ* (13,44).

prabhāva, puissance, force, pouvoir (13,5 ; 16,35 ; 309*).

prabhu, seigneur, maître (12,3.7-8.11.23 ; 13,37 ; 15,7.24.48 ; 19,10) ; *pra-bhū*-, commander, contrôler, avoir le pouvoir (11,26).

prajā, descendance, postérité, enfants (11,10 ; 12,38 ; 13,68 ; 279* ; app. 3,30 ; app. 4,18.34.154). Les sujets [d'un roi] (11,23 ; app. 3,8). Cf. *saṃtati**.

prajādharma, « le devoir d'engendrer des fils » (12,15). Cf. *dharma**, *prajā**, *putrārtha**.

prajākāma, désir d'avoir une descendance, plus précisément un fils, pour assurer la célébration des *śrāddha** (11,10 ; 279*). Cf. *apatyakāma**.

Prajāpati, « le seigneur des créatures » ; désigne *Brahmā*, créateur de l'univers (app. 4,135.149) en l'honneur de qui doit être célébrée la deuxième *aṣṭakā** (app. 4,5). Au pluriel, désigne les fils psychiques* de *Brahmā* et considérés comme les pères de la race humaine (13,7-8.43.51.58.64).

pramāṇa, modèle, norme, exemple (11,23-24) ; grandeur, grosseur (12,10 ; 13,28).

prāṇa, souffle, vie (15,41 ; 16,18). Rendre le souffle, mourir (*prāṇān tyaj-*, *hā-*, litt. « abandonner les souffles ») (15,60 ; 16,21.25 ; 19,9 ; 300*). Cf. *prāṇin**.

prāṇin, « pourvu de souffle », vivant (11,11). Cf. *prāṇa**.

pra-sad- (ou *saṃ-pra-sad-*), être favorablement disposé, manifester de bonnes dispositions ; causatif : apaiser, mettre dans de bonnes dispositions, rendre favorable ou propice (13,30.34 ; 19,6). Cf. *prasāda**.

prasāda, faveur ou grâce, bienveillance, marque de complaisance de la divinité ou des *Pitṛ* (12,3 ; 13,34.70.75 ; 14,6.13 ; 17,7.9 ; 19,8 ; app. 4,158-159). Cf. *pra-sad**.

praśna, demande, question (11,6.29 ; 12,1).

pra-vṛt-, mettre en branle, instaurer (13,64 ; 15,12) ; *cakram pra-vṛt-*, « faire tourner la roue », i. e. avoir la maîtrise de l'univers, être souverain (la roue est le symbole du pouvoir royal). Le roi est appelé *cakravartin**, « celui qui fait tourner la roue » (15,48.56 ; app. 4,67). Procéder, provenir (297*). Cf. *cakra**, *ni-vṛt**.

prāyaścitta, rite d'expiation (12,24-27).

prayata, « dans des dispositions pieuses, pur, avec attention » (11,9 ; 12,2 ; 14,11 ; app. 4,106). Cf. *prayatātman**.

prayatātman, « dont le Soi est contraint », pieux, au cœur pur, soumis (12,25). Cf. *ātman**, *prayata**.

prī-, satisfaire, réjouir, disposer favorablement les *Pitṛ* par des *śrāddha** (11,3.9.20.33 ; 13,66-68 ; 312* ; app. 4,123.153.)

prīta, satisfait, réjoui (11,4 ; 13,56 ; 19,15 ; app. 3,31 ; app. 4,154). Cf. *prītātman**, *prīti**, *prītimant**, *paramaprīta**, *suprīta**.

prītātman, « dont le Soi est satisfait », réjoui (12,20 ; 18,8,31). Cf. *ātman**, *prīta**.

prīti, satisfaction (11,24-25 ; 280* ; 312*). Cf. *prīta**, *prītimant**.

prītimant, réjoui, satisfait (12,32 ; app. 5,32). Cf. *prīta**.

propice, cf. *mahābhāga**, *śubha**.

Ṙṣata, petit-fils de *Nīpa** (15,35), père de *Drupada** (15,61-62).

ṛthivī, la terre (15,33 ; 259* ; app. 4,132.144). Cf. *ṛthivīpati**, terre*.

ṛthivīpati, « maître de la terre » (15,16 ; app. 5,29.124). Cf. *pārthiva** (roi*), *ṛthivī**.

Pṛthu, fils de Pāra et père de Sukṛta* (15,21-22). Mythe de Pṛthu et la traite de la vache Terre (app. 4,86).

psychique, cf. *mānasa*, -ī*.

pūj-, honorer, rendre hommage (12,7.14.39 ; 15,7 ; 16,20 ; 18,5.32 ; app. 3,7.12-13 ; app. 4,14.16.25.116.139).

Pūjanīyā, « qui doit être honorée » ; l'oiseau-femelle qui vit chez le roi Brahmadata* à Kāmpilya* et crève les yeux de son fils Viṣvakṣena* (287* ; tout l'app. 5).

Pulaha, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239*) ; un *prajāpati** (13,58) de qui sont issus les Pitṛ Susvada*.

Pulastya, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239*) ; le *prajāpati** de qui sont issus les Pitṛ Barhiṣad* (13,43).

pumgava, « héros entre ... , excellent parmi ... » ; épithète ou métaphore qui souligne les grandes qualités du héros (15,39.46). Cf. *dvijarṣabha**, *naraṣabha**, taureau*.

punarāvṛtti, l'éternel retour, la re-naissance (13,10). Cf. *apunarāvartin**, non-retour*.

punarjāti, « re-naissance, nouvelle naissance » (13,9 ; 14,5 ; 15,25). Cf. *jāti** ; *jātismara**, *pūrvajāti**.

Pūru, fils cadet de Yayāti*, choisi par son père comme successeur et héritier de la dynastie lunaire. Il est l'ancêtre des Paurava*. Cf. Uśanas*.

pūrvajāti, existence antérieure (14,6.8 ; 16,32 ; 18,15.17.20.26 ; 19,8). Cf. *jāti**, *jātismara**, *punarjāti**.

puruṣārtha, « les buts de l'homme ». Cf. *dharmakāmārtha**.

puṣṭi, opulence, état de celui qui est bien nourri, florissant (11,8.10 ; 12,38 ; 13,68 ; 279* ; app. 3,30 ; app. 4,18.34.93.97.109.154). Cf. *puṣṭikāma**.

puṣṭikāma, « qui recherche l'opulence » (11,8.10 ; 12,38 ; 279* ; app. 4,58). Cf. *kāma**, *puṣṭi**.

putra, fils. Dans la tradition indienne, il importe d'avoir un fils pour assurer la célébration des *śrāddha**. Inversement, un des fruits du *śrāddha* est l'obtention de fils (11,21 ; app. 4,18.57.59.64.89). Les fils des dieux : 12,24-40. Pour les emplois courants du mot *putra*, cf. fils*. Cf. *dāyāda**, *kuputra**, *putrārtha**, *putratva**, *satputra**.

putrārtha, « qui a pour but des fils » (app. 4,66) ; « le but (devoirs) des fils » (18,28). Cf. *putra**, *satputra**, *prajādharmā**.

putratva, la condition de fils (18,10).

rājan, cf. roi*.

rājarṣi, *ṛṣi** royal (13,55 ; 15,10-11.24 ; 310*). Cf. roi*.

rājaśārdūla, « tigre d'entre les rois » (app. 5,25.85). Cf. roi*, *śārdūla**.

rājata, *rajata*, argent. Les vases et ustensiles utilisés pour les *śrāddha* doivent être d'argent (13,66 ; app. 4,81-83.86.90.99).

rājya, le pouvoir royal, royauté, empire (15,40.62 ; 17,5 ; 18,8.21 ; 19,23 ; 293* ; app. 3,30 ; app. 4,33.72). Cf. *rājyakāma**, *rāṣṭra**.

rājyakāma, « qui désire être roi, qui convoite la royauté » (app. 4,121). Cf. *kāma**.

rakṣas, *rākṣasa*, esprits malins dont il faut se protéger parce qu'ils troublent le sacrifice (qui doit être célébré avec exactitude) (11,36 ; 12,35 ; 13,42 ; app. 4,118). Cf. *rakṣoghna**.

rakṣoghna, « qui détruit les *rakṣas** » (app. 4,89.140).

rāṣṭra, le royaume, i. e. le territoire et le peuple (15,41). Cf. *rājya**.

roi, *adhipati**, maître, souverain (15,35 ; app. 4,21) ; *bhūmipa**, « protecteur de la terre » (app. 5,111) ; *īśvara*, maître, roi (15,61 ; 16,34) ; *mahīpati**, « maître de la terre » (15,26) ; *narādhipa*, « maître, chef des hommes » (15,6.10.53 ; 16,19 ; 19,3.8 ; app. 5,51) ; *narapati*, « maître des hommes » (15,6) ; *nareśvara*, « maître des hommes » (18,8) ; *nṛpa*, « protecteur des hommes » (15,15.61 ; 16,36 ; 18,21 ; 19,24 ; 284* ; 302* ; app. 5,33.39.47.48.76.99.100.110.128) ; *nṛpati*, « maître des hommes (291* ; app. 5,20.24.46) ; *pārthiva*, « seigneur de la terre » (11,23 ; 15,4.23.32.37 ; 19,7 ; 289* ; app. 5,106) ; *pṛthivīpati**, « maître de la terre » (15,16 ; app. 5,29.124) ; *prajeśvara*, « seigneur des créatures » (15,33) ; *rājendra*, « roi d'entre les rois » (15,19,38 ; app. 5,129) ; *rājan*, roi (13,35.39.40 ; 15,3.5.10.14.15.17.19.20.28.31.34.62 ; 16,34 ; 17,4 ; 18,2.13.19.30 ; 19,6.8.9.10.11.14.15.17.21.27 ; 260* ; 263* ; 283* ; 287* ; 292* ; 296* ; app. 5,4.9.13.19.21.31.42.44.48.54.64.75.77.97). Cf. *rājarṣi**, *rājaśārdūla**, *rājyakāma**.

ṛṣi, voyants mythiques (app. 3,10). Mot qui désigne les sept sages (*saptarṣi**) issus de la pensée de Brahmā*, puis des personnages exemplaires qui ont les pouvoirs de bénédiction et de malédiction et qui donnent leur enseignement aux hommes. Cf. *brahmarṣi**, *devarṣi**, *maharṣi**, *rājarṣi**, *saptarṣi**, *viprarṣi**,

ṛtvij, officiant du culte (15,46).

sadharma, « soumis au même *dharma* » (16,25). Cf. *dharma**.

Sādhyā, il semble qu'ils soient la deuxième classe de Pitṛ à forme corporelle ; ils sont les fils d'Anḡiras et ils résident dans les mondes Marīcigarbha. Ils sont nourris par les groupes de *kṣatriya**. Leur fille psychique se nomme Yaśodā (13,53-55).

sahacārin, « qui va avec », compagnon (16,34 ; 17,1.6 ; 18,8.24).

sakhi, ami (15,12 ; 17,4 ; 18,17) ; *sakhī*, amie (app. 5,9.11.80.82). Cf. *sakhya**.

sakhya, amitié (app. 5,5.79). Cf. *sakhi**.

samāhita, à l'esprit « bien concentré », bien recueilli, avec une grande attention (11,35 ; 12,1 ; 14,7 ; 16,10 ; 19,11 ; app. 4,117.143). Cf. *susamāhita**.

sāman, la conciliation ou la négociation paisible ; c'est le premier des quatre *upāya** (15,49.52.54-55).

saṃdeha, doute (12,32 ; 13,2). Cf. *saṃśaya**.

sāṃkhyayoga, la discipline du discernement (13,10 ; 19,28).

Samṇati, fille d'Asita* Devala (18,22 ; 19,24) et épouse du roi Brahmadata* (18,22). Cette *yogini* est l'humilité personnifiée (18,22-23). Elle connaît le pouvoir de Brahmadata de comprendre le langage des êtres vivants (19,7-8.25) et lui fait rappeler le yoga qui lui était caché (19,26).

samsāra, la suite des existences ou océan des existences ; la transmigration, de corps en corps, de l'âme soumise à l'engrenage du *karman**, ce qui est le lot de tout être non délivré. C'est l'opposé de *mokṣa** (15,9 ; 16,32 ; 300* ; app. 3,15).

saṃśaya, doute (11,34 ; app. 5,6). *Saṃśayaṃ chid-*, « trancher le doute » (11,30 ; 12,19.28.32). *Na saṃśayaḥ*, « il n'y a pas de doute » (11,12.34 ; 12,30.34 ; 13,71 ; 15,40 ; 16,11 ; 17,8 ; 282* ; app. 5,71). Cf. *saṃdeha**.

Śaṃtanu, par la rivière Gāṅgā*, père de Bhīṣma* (11,16). Dans une naissance antérieure, il fut le roi Mahābhiṣa (13,37). Par Acchodā*, réincarnée en Satyavati*, il est le père de Vicitravīrya* et de Citrāṅgada* (13,37 ; 15,45). Au moment où Bhīṣma lui offre un *piṇḍa**, sa main surgit de terre pour le recevoir (11,17-19) ; puis cet être invisible (11,31) confirme l'enseignement traditionnel concernant les *śrāddha** (11,16-41). Il accorde à son fils de pouvoir vivre aussi longtemps qu'il le désire (11,26).

saṃtati, descendance, continuité, prolongement (app. 4,32,93,109). Cf. *prajā**.

saṃtatīvardhana, « qui accroît la descendance » (app. 4,93). Cf. *vardhana**.

samūrti, « qui a une forme corporelle » ; épithète qui désigne les Piṭṛ des quatre classes inférieures (app. 3.3). Cf. *mūrtimant**.

samyak, correctement, conformément aux rites prescrits (16,10 ; app. 4,107).

Sanātana, les mondes éternels des Piṭṛ Vairāja* (13,7.9). Cf. *loka**.

sanātana, éternel (12,18.19 ; app. 3,22 ; app. 4,92 ; app. 5,65). Cf. *sāsvata**.

Sanatkumāra, « éternel jeune homme » ; dieu (12,8 ; 13,1.75 ; 14,11.13 ; 15,1) à la brillance de la lumière (12,6 ; 238*) venu du ciel dans un char de feu (12,5-8) pour instruire Mārkaṇḍeya* (chap. 12-14) qui, à son tour, transmettra cet immense savoir à Bhīṣma*. Il est le fils psychique* premier-né de Brahmā* (12,11) et il a sept frères inaccessibles (12,13-14). Il jouit d'une « éternelle jeunesse », comme l'indique son nom (12,16). Il est brillant (*bhāsvant**, 13,1), bienheureux (*bhagavant**, 12,18 ; 13,1-2 ; 14,11), éternel (*sanātana**, 12,18-19), inaltérable (*avyaya**, 13,1), immortel (*amara**, 13,2). Il est un dieu pour les dieux (*devadeva**, 12,8 ; 13,1), le maître des dieux (*deveśa**, 13,74 ; 14,12), le seigneur des dieux (*deveśvara**, 12,19) et il a les attributs de Nārāyaṇa* (12,11). Il est appelé puissant (*vibhu**, 15,2 ; 299*), maître (*prabhu**, 12,7-8). Il parle à Mārkaṇḍeya pendant dix-huit années (12,20 ; 14,12) puis il repart comme un second Agni (13,74).

śānti, paix (15,41 ; 281* ; 282*).

śāpa, malédiction, imprécation. Les trois tadornes (*cakravāka**) qui aspirent au royaume sont frappés d'anathème par leurs quatre frères (17,8). Cf. *abhisapta**, *śapta**.

śapta, qui est maudit, victime d'une malédiction. Les dieux infidèles sont maudits par Brahmā (12,22) ; les trois tadornes (*cakravāka**) qui aspirent au royaume sont maudits par leurs quatre frères (17,5-6). Cf. *abhiśapta**, *śāpa**.

saptajāti, les sept existences des sept frères brahmanes (15,13.67 ; 16,1.30-31) : 1° fils de Bharadvāja* (14,1-3) ; 2° fils de Kauśika* dans le Kurukṣetra* (14,4-5 ; 15,2-3 ; 16,1-14) ; 3° fils d'un chasseur (*vyādha**) dans le Daśārṇa* (16,15-21 ; 19,18) ; 4° antilopes (*mṛga**) sur la montagne Kālaṃjara* (16,22-26 ; 19,18) ; 5° tadornes (*cakravāka**) (16,27-37 ; 17,1-11 ; 18,1-13 ; 19,18) ; 6° *haṃsa** (300* ; 301* ; 304* ; 311*) ; 7° le groupe des sept (18,14) ; Brahmadata*, fils du roi Aṇuha* (18,15-16 ; 19,1-35) ; les cinquième et sixième (18,16-17) ; les trois infidèles (18,16-20) ; les quatre autres (18,24-32). Cf. *jāti**, *jātismara**, *punarjāti**, *pūrvajāti**.

saptarca, « [mantra*] à sept versets », (app. 4,124.139.143).

saptarṣi, les sept (grands) ṛṣi* issus de la pensée de Brahmā* (app. 4,128).

śaratalpa, « lit de flèches » sur lequel repose Bhīṣma* (11,6) après avoir été frappé au dixième jour de la guerre du MBh ; il gît sur ce lit qui l'isole du sol jusqu'à sa mort, cinquante-huit jours plus tard.

śārdūla, tigre (16,13). Cf. *rājaśārdūla**.

sarga, « le fait de projeter, d'émettre (*ṣṛj-*) », création. Création des dieux (*devasarga*, 12,21). Création des Pitṛ (*pitṛsarga*, 11,4-5 ; 12,19 ; 18,7). Cf. *ādisarga**, *visarga**.

sariddvīpa, « île de rivière », lieu de la cinquième existence des sept frères devenus tadornes (*cakravāka**) (16,28 ; 19,18).

sarva, tout, entier, total ; *sarvam*, « tout cela », « le tout », « toutes ces choses » (11,35.40 ; 12,20 ; 13,2 ; app. 4,19 ; app. 5,6-7). Cf. *aśeṣa**.

sarvabhūta, « tous les êtres » (19,10.12).

sarvadharmā, « tous les *dharma** » (14,10 ; app. 3,22).

sarvajña, « qui sait tout », omniscient (11,34). Cf. *sarva**.

sarvakāma, « tous les désirs » (13,51 ; app. 3,14.29 ; app. 4,39.43.47-48.105.124). Cf. *kāma**, *sarvakāmaphala**.

sarvakāmaphala, « dont le fruit est tous les désirs », qui comble tous les désirs (11,9.38). Cf. *kāma**, *phala**, *sarvakāma**.

sarvaloka, « tous les mondes », (app. 4,129.133-134). Cf. *loka**.

sarvasattvarutajña, *sarvabhūtarutajña*, « qui a la connaissance du langage de tous les êtres vivants », ce qui est le cas du roi Brahmadata*. Il s'agit d'un *siddhi** (pouvoir surnaturel du *yogin*) (15,11 ; 17,9 ; 18,19 ; 19,25 ; 309* ; 310*).

Śaśabindu, roi qui reçoit l'enseignement de Yama* concernant les *śrāddha** (app. 4,51) et, en suivant ces prescriptions, il gouverne la terre entière (app. 4,79).

śāstra, traité faisant autorité (15,47.54-55 ; app. 4,96).

śāsvata, éternel (11,24 ; 14,8 ; 271* ; 312* ; app. 4,104). Cf. *sanātana**.

Śatakratu, le dieu « aux cent sacrifices », nom donné à Indra* (19,2 ; app. 5,116).

satputra, le bon fils (11,21 ; app. 4,84). Cf. *kuputra**, *putra**, *putrārtha**.

Satyavati, « la Véridique ». Condamnée à une naissance méprisante à cause de sa transgression, Acchodā* renaît d'Adrikā*, une mère-poisson, et du roi Vasu* (13,35.39-40 ; 259* ; 260* ; 263*). Elle est connue comme fille de pêcheur et porte le nom de Satyavati (13,40). Par le ṛṣi* Parāśara*, elle donne naissance à l'ascète Vyāsa* (13,36) ; puis elle épouse Śaṃtanu* à qui elle donnera deux fils : Vicitravīrya* et Citrāṅgada* (13,37). Elle porte aussi le nom de Gandhakāli* (15,39).

śauca, purification, pureté rituelle (15,58). Cf. *āśauca**, *śuddha**.

serpents, êtres mythiques habitant les régions souterraines. Ils sont appelés : *mahoraga* (*mahā-uraga*) (11,36) ; *nāga* (12,35 ; 13,42 ; app. 3,11) ; *sarpa* (13,42). Ils honorent les Pitṛ comme toutes les autres catégories d'êtres.

śeṣa, « reste, résidu ». Ce qui reste, les autres (16,18 ; 18,24 ; app. 4,152). La notion de « reste » est particulièrement rattachée aux restes alimentaires qui souillent, rendent impur. Elle s'étend cependant à tout « reste » (app. 5,109-112). Le « reste » qui subsiste, c'est la force active des renaissances. Cf. *aśeṣa**.

siddha, « celui qui est accompli, le parfait » (18,26 ; 19,33). En contexte de yoga, désigne le *yogin** possesseur de pouvoirs surnaturels, les *siddhi** (13, 10.73 ; 19, 18). Catégorie d'êtres semi-divins aux pouvoirs merveilleux qui habitent les régions célestes (app. 4,42.46).

siddhi, accomplissement, réalisation (14,8.9 ; app. 4,74). En contexte de yoga, désigne les pouvoirs (généralement répartis en huit catégories) surnaturels du *yogin** (appelés *vibhūti*, « manifestations de puissance », dans le chap. 3 des *Yoga-sūtra* de Patañjali ; 12, 10 en fournit un exemple). Cf. *sarvasattvarutajña**.

śikṣā, la phonétique, qui est l'un des six « membres du Veda* » connus sous le nom de Vedāṅga*. Elle a été créée par Gālava* (15,12) ou Pāñcāla* (19,29).

śiṣya, élève, disciple (14,13 ; 16,5 ; 290*).

śloka, verset typique de l'épopée ; il est fait de quatre mesures (*pāda*) de huit pieds réunies en distique. Le *śloka* énigmatique qui résume les vies des sept frères (17,11 ; 18,30 ; 19,13-14.17-18).

smṛti (*smṛta-*), « le fait de se souvenir ». La tradition ou l'enseignement de la tradition (11,1 ; 13,4.10.50,69 ; 16,29 ; 289* ; 291* ; 300* ; app. 4,6.157). Le souvenir des existences précédentes (14,6 ; 16,16 ; 18,14 ; 19,22 ; 281* ; app. 4,18).

smṛtimant, « qui a le souvenir [de ses existences antérieures] » (18,14).

soma / Soma, plante et liqueur d'ambrosie qu'on retire de la plante après un pressurage au rituel complexe et qui en fait une divinité (Soma, 19,35). Dans les textes post-védiques, c'est le nom courant de l'astre lunaire (qui croît comme le *soma*), d'où la continuelle ambivalence *soma* / lune (12,36-37 ; 13,3.11.67 ; 19,34-35 ; app. 4,40-41.135). Cf. *somapa**, *somasypyāyana**, *somavardhana**.

somapa, « buveur de *soma** », i. e. dieu (13,12).

Somapa, la quatrième classe de Pitṛ à forme corporelle, qui sont nés de Svadhā* et de Kavi* (13,61) ou Agni* (13,62). Ils vivent dans les mondes Mānasa* et sont nourris par les *śūdra** (13,62). Leur fille psychique* est la rivière Narmadā* qui purifie les êtres (13,63).

Somapada, les mondes des Pitṛ Agniṣvāta*(13,24) que pourra réintégrer Acchodā* après sa naissance méprisable où elle est devenue Satyavatī* (13,35.38). Cf. *loka**.

somasyāpyāyana, « l'accroissement, le gonflement de Soma* / lune » (12,36 ; 13,11.67 ; 19,34 ; app. 4,40). Cf. *āpyāyana**.

somavardhana, « qui fait croître le *soma** » ([12,36] ; 13,3). Cf. *vardhana**.

śrāddha, complément aux rites funéraires, ce culte des Pitṛ est fondé sur la croyance en une après-vie des ancêtres décédés ; il consiste essentiellement en l'offrande de boulettes faites principalement de riz (*piṇḍa**) destinées à rassasier et apaiser les ancêtres immédiats. Rituel (11,1.12.17.19.38-39.41 ; 12,15.38-39 ; 13,12.64.66-67.70 ; 14,5.11 ; 15,3 ; 16,2.9-12.16 ; 17,10 ; 297* ; 300* ; 312* ; app. 3,4.13 ; app. 4 en entier). *Śrāddha* pour satisfaire les Pitṛ (11,3-4.9.13.28.33.37-38 ; 12,35-39 ; 13,66.68-70 ; app. 3,4.13 ; app. 4,72). *Śrāddha* célébrés par ceux qui en désirent les fruits (*phalārthin**) (11,8.12 ; 12,38 ; 13,54.59 ; app. 3,12). Fruits du *śrāddha*, cf. *śrāddhaphala**.

śrāddhadeva, « dieu du *śrāddha** » (13,65).

śrāddhadevatva, « divinité du *śrāddha** » (11,1).

śrāddhāhnika, « qui a l'habitude de célébrer chaque jour le *śrāddha** » ; c'est le cas de Pitṛvartin* (16,9).

śrāddhakāle, « à l'occasion du *śrāddha** » (11,17). Cf. *kāla**.

śrāddhakarman, « rite du *śrāddha** » (app. 4,2.92). Cf. *karman**.

śrāddhaphala, « le(s) fruit(s) du *śrāddha** » (11,9.12.15.33.35 ; 12,19.35-39 ; 13,68-70 ; 15,67 ; 16,1 ; 19,34 ; 279* ; 280* ; 297* ; 312* ; app. 3,12-31 ; app. 4 en entier). Cf. *phala**, *śrāddha**.

śrāddhin, « celui qui célèbre des *śrāddha** » (11,9.38 ; 14,11).

śreyas, « ce qu'il y a de meilleur », « le bien souverain », ce qui est salutaire ; c'est, finalement, le salut, la délivrance des re-naissances (*mokṣa**) (11,4.38 ; 13,71 ; 19,30 ; app. 4,11.14).

śrī, prospérité, bien-être, chance, splendeur, prospérité (16,36 ; app. 4,24.30.122). Śrī ou Lakṣmī, déesse de la beauté et de la bonne fortune, a surgi de l'Océan de Lait que les *deva* et *asura* barattaient, en quête de l'ambrosie (*amṛta**). Cf. *śrīmant**.

śrīmant, « pourvu de prospérité, de beauté » ; propice, qui porte bonheur (13,14 ; 16,35 ; app. 4,105.140). Cf. *śrī**.

śrotriya, brahmane qui connaît la science sacrée, la *śruti*, théologien (18,16.24).

śru-, entendre dire, écouter d'un maître (11,1.2.4.14.32.35 ; 12,2.20 ; 13,5.6.57 ; 15,8.10.14.25.47.53 ; 16,32 ; 17,11 ; 18,30 ; 19,4.10.14.17.19.27.32 ; 268* ; 283* ;

312* ; app. 4,51 ; app. 5,7.60.68.86) ; *śruta*, être connu (12,12 ; 19,1 ; app. 5,25). Cf. *ni-budh*-*.

śubha, de bon augure, heureux, propice (16,28 ; 264* ; app. 4,124). Cf. *aśubha**, *śubhakarman**, *śubhāśubha**.

śubhakarman, l'action propice (16,22.25.27). Cf. *karman**, *śubha**.

śubhāśubha, propice ou non propice (16,27 ; 257*). Cf. *śubha**.

śuddha, purifié (15,49) ; *viśuddha* « complètement purifié » (19,28). Cf. *āśauca**, *śauca**.

śūdra, la quatrième catégorie sociale (*varṇa**), celle des serviteurs ; ils viennent après les brahmanes*, les *kṣatriya** et les *vaiśya** et ne sont pas admis aux rites védiques. Ils honorent les Pitṛ Somapa* (13,62).

Śuka, *yogin** (15,7), grand ascète (*mahātapas**), grand yogin* (*mahāyogin**) qui fut engendré par Vyāsa* dans l'*araṇi** (13,45). Il est le petit-fils de Parāśara* et de Satyavati* (13,36.45), l'époux de Pīvari*, le père de Kṛtvī* (13,46 ; 15,4.7 ; 18,5) et de quatre fils maîtres de yoga (13,46-48), le beau-père d'Anuḥa* (15,7.23 ; 18,5). Son père lui a appris les lois du *dharma** (268*). Il parvient à la voie du non-retour (délivrance) (13,48 ; 268* ; 269* ; 270* ; 271*). Il serait également l'époux de Go, la fille psychique* des Pitṛ Sukāla* (13,52),

Sukāla, la première classe de Pitṛ à forme corporelle, qui sont issus de Prajāpati Vasiṣṭha. Ils vivent dans les mondes (*loka**) des dieux resplendissants de lumière et sont nourris par les brahmanes* (13,51). Leur fille psychique* se nomme Go* (13,52).

sukṛta, « ce qui est bien fait », l'action bien faite, c'est-à-dire conforme aux prescriptions (15,22.25.67 ; 16,37 ; 302*).

Sukṛta, « dont les actions sont bien faites » ; fils de Pṛthu et père de Vibhrāja*. Il porte bien son nom (15,22).

sukṛtin, « qui a bien accompli [les rites] » (11,31).

sumahābhāga, « qui est très propice » (262*). Cf. *mahābhāga**.

sumahātman, « dont l'âme est très grande », qui est très magnanime (app. 3,23). Cf. *mahātman**.

suparṇa, « les bien-ailés », les oiseaux de proie, plus particulièrement, les grands oiseaux mythiques. Ils honorent les Pitṛ comme toutes les autres catégories d'êtres (13,42 ; app. 3,11).

supṛita, très content (11,20.25 ; app. 4,158). Cf. *prīta**, *prītātman**, *paramapṛita**.

susamāhita, à l'esprit « très concentré » (13,57). Cf. *samāhita**.

Susvadha, la troisième classe de Pitṛ à forme corporelle, issus de Prajāpati Kardama. Ils se meuvent dans l'éther, vivent dans les mondes célestes (*loka**) et sont nourris par les *vaiśya**. Leur fille psychique* est Virajā, la mère de Yayāti* (13,58-60).

svadhā / *Svadhā*, désigne à la fois la nourriture offerte aux Pitṛ et l'exclamation rituelle qui accompagne l'offrande (13,66 ; app. 4,86.114 ; app. 5,72). La *Svadhā* personnifiée qui, avec Agni (le feu crématoire), donne naissance aux Pitṛ (13,50.61). Cf. *svāhā**.

svadharma, le devoir (*dharma**) propre à chacun selon son statut social (*varṇa**), *dharma* qui résulte de la répartition des fonctions entre les quatre *varṇa** (13,65 ; 16,17).

svāhā, exclamation rituelle qui accompagne les offrandes versées ou jetées dans le feu et destinées aux divinités (app. 4,114). Cf. *svadhā**.

svakarman, « sa propre action, son propre agir » (14,7 ; 15,57 ; 16,18 ; 19,28 ; 262* ; 281*). Cf. *karman**.

svarga, le ciel, comme séjour des dieux ; séjour également de ceux qui ont été fidèles à leur *dharma** (11,11.14 ; 13,4.57.68 ; 279* ; 280* ; app. 4,39.83.155). Cf. *dyu**, *svargastha**.

svargastha « celui qui se trouve au ciel » (11,2.39). Cf. *svarga**.

Svayambhū, être « qui existe par lui-même » ; désigne *Brahmā** (app. 4,138.145).

tadorne, cf. *cakravāka**.

tapaḥphala, « le fruit du *tapas** » (13,33 ; 19,8). Cf. *phala**, *tapas**.

tapas, « ardeur ascétique », mortification, ascèse (12,4.9.11.17 ; 13,5.16.20 ; 15,12 ; 16,31.37 ; 18,8-9.11 ; 19,1 ; 243* ; 246* ; 300*). Cf. *mahātapas**, *tapaḥphala**, *tapasvin**.

tapasvin, « qui s'adonne aux pratiques ascétiques » (13,43 ; 16,25 ; app. 5,54). Cf. *tapas**.

tāraṇa, « qui fait traverser, qui aide à passer » (de la racine *tṛ-*, « traverser, atteindre au but ») ; le salut, la libération (11,15 ; app. 4,84.89.119). Cf. *mokṣa**.

tatpara « qui a cela pour but suprême », entièrement dévoué (11,9 ; 14,11).

taureau (« taureau parmi les ... »). Le taureau est le symbole de la virilité par excellence, de l'héroïsme. Métaphore ou épithète, l'expression souligne les grandes qualités du héros (13,45.58 ; 14,4 ; 19,16). Cf. *dvijaṣabha**, *naraṣabha**, *pumgava**, faune*.

tejas, éclat, ardeur ignée et rayonnante, énergie (12,5 ; 13,43) ; *dīptatejas*, « au rayonnement resplendissant » (12,6 ; app. 4,125). Cf. *mahātejas**, *tejasvin**.

tejasvin, « rempli de *tejas** », qui a la brillance de la lumière (238*).

terre, cf. *bhū**, *bhūmi**, *mahī**, *prthivī**.

tiryagyoni, naissance animale (19,31 ; 300* ; app. 4,17).

trailokya, « le triple monde » : terre, ciel et enfer, qui sont régis par le *dharma** et donc soumis à la loi des renaissances (11,25 ; 12,14 ; 13,19 ; app. 3,15 ; app. 4,41.108.119). Cf. *loka**.

transgression, cf. *doṣa**, *kalmaṣa**, *kilbiṣa**, *pāpa**, *pāpman**, *vyabhicāra**, *vyatikrama**.

trasareṇu, « de la grosseur d'une poussière dans un rayon de soleil » (13,28).

traversée, cf. *tāraṇa**.

tridaṇḍin, ascète « porteur du triple bâton » (app. 4,91).

udagāyana, rite devant être accompli pendant « la course boréale » du soleil, ce qui est un temps propice (13,67).

Ugrāyudha, « qui a des armes terribles ». Roi réputé pour sa sottise conduite (15,29), ses intentions mauvaises (*durbuddhi**) (15,36.43.55 ; 292*). Il extermine les cent rois Nīpa (15,19.28.36-37). Sa lignée : 15,30-35. Il offense Bhīṣma* (15,37), ce qui déclenchera une bataille où il sera tué par Bhīṣma (15,30-61).

Umā, nom sous lequel est célébrée la déesse (13,19) Aparṇā* depuis que sa mère Menā* a tenté de la dissuader de jeûner en lui disant « U mā ! » (13,18-19). Elle est l'aînée et la plus éminente des trois filles de Menā et Himavant* (13,21) et elle est dotée de la force du grand yoga (*mahāyogabala**). Elle devient l'épouse du grand dieu (*mahādeva**) Śiva (13,21).

upāya, « moyen, stratagème, procédé » (*mokṣopāya**, « moyen d'accéder à la libération ») (app. 3,17). Les quatre moyens ou tactiques pour approcher l'ennemi : *sāman**, *dāna**, *bheda**, [*daṇḍa**] (15,55).

uraga, cf. serpents*.

Uśanas (Kāvya Uśanas), sage qui a écrit des ouvrages de politique (app. 5,87-124). Sa fille Devayānī fut l'épouse de Yayāti*, le père de Pūru* (app. 5,86). Le fils adoptif d'Umā* (248*).

vache, cf. *dhenu**, *go**.

Vahni, « le porteur des offrandes » ; désigne Agni, le feu (app. 5,108), qui transmet les offrandes aux dieux et aux Pitṛ (13,67 ; app. 4,135). Cf. Agni*.

Vaibhrāja, les mondes (*loka**) brillants des Pitṛ Barhiṣad* (13,41). La forêt ainsi nommée à cause du roi Vibhrāja* qui resplendissait (18,12). Le lac ainsi nommé à cause du roi Vibhrāja qui resplendissait (18,12).

Vairāja, la première classe de Pitṛ sans forme corporelle (*amūrta**) qui sont issus de Prajāpati Virāja* (« celui qui brille ») (13,8). Ils vivent dans les mondes Sanātana* (13,7.9). Bien qu'ils aient dérogé à leur yoga, ils renaissent et s'absorbent dans la méditation sur le *Brahman** (*brahmavādin**) (13,9) et retrouvent le yoga (13,10). Ils sont honorés par les diverses classes de dieux (*devagaṇa**, 13,8) et par les *yogin** (13,12), car ils sont des agents de croissance du yoga (*[yoga]vardhana**) (13,11). Leur fille psychique* est Menā* (13,13).

Vaiśampāyana, sage qui répond aux interrogations du roi Janamejaya* dans le récit-cadre proclamé à l'occasion du grand sacrifice de serpents. Pour répondre aux interrogations de Janamejaya (11,1-4), Vaiśampāyana appelle un à un des témoignages (11,5-7) dont les récits s'emboîtent les uns à l'intérieur des autres à la façon des poupées russes. À la fin du PK, il rappelle à son interlocuteur qu'il a répondu à ses interrogations et il s'apprête à lui réciter la généalogie lunaire (19,34-35).

vaiśya, la troisième catégorie sociale (*varṇa**), celle des éleveurs, agriculteurs, commerçants. Ils honorent les Pitṛ Susvadhā* (13,59).

- vaiśyagaṇa*, « catégories de *vaiśya** » (13,59). Cf. *gaṇa**.
- Vaivasvata, « fils d'Āditya* Vivasvant (le Soleil) » ; il s'agit de Manu Vaivasvata* (13,67 ; 11,1 note).
- vaṃśa*, lignée, dynastie (12,13 ; 13,52 ; 15,14.20.30.65 ; 19,35 ; 283*). Cf. *gotra**, *kula**.
- vana*, la forêt (16,35 ; 18,2.12 ; 19,2 ; app. 5,15.50) ; lieu où se retirent ceux qui sont à la recherche de l'absolu (16,20-21 ; 19,23-24.27 ; 310*). Cf. *vanecara**.
- vanecara*, « qui vit dans la forêt » (16,24-25) ; « qui erre dans la forêt » (app. 5,50). Cf. *vana**.
- vara*, don, faveur, réalisation d'un désir (11,25.27 ; 12,33 ; 17,3 ; 19,15 ; app. 4,141). Cf. *anugraha**.
- vardhana*, « qui croît, augmente » (app. 4,97.122) ; *kīrtivardhana** (13,37.53 ; 15,20 ; app. 4,97.122) ; *kulavardhana** (15,27) ; *saṃtatīvardhana** (app. 4,93) ; *somavardhana** (13,3) ; *yogavardhana** (13,11 ; app. 4,150).
- varṇa*, « couleur, catégorie sociale ». La société indienne traditionnelle est divisée en quatre grandes catégories hiérarchisées, symbolisées chacune par une couleur : brahmanes*, *kṣatriya**, *vaiśya**, *sūdra**.
- varṇin*, « qui appartient à [l'un des quatre] *varṇa** » (app. 4,152).
- Vasiṣṭha, l'un des huit fils psychiques* de Brahmā* (12,14 ; 239*) ; le *prajāpati** de qui sont issus les Pitṛ Sukāla* (13,51).
- Vasu, fils d'Āyu (13,26) qui voyage dans le ciel, dans son char (*vimāna**) avec l'*apsaras** Adrikā* (13,26 ; 255*). À cause de sa transgression*, Acchodā* renaît d'Adrikā, devenue poisson, et de la semence du roi Vasu (13,35.39-40) et porte le nom de Satyavati* (13,40 ; 263*).
- Veda, « le Savoir », savoir jadis entendu par les ṛṣi* et réparti en quatre groupes de textes : *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* et *Atharvaveda* (12,12 ; 13,36 ; 18,18 ; app. 4,31.73). Cf. *brahman* (n.)*, *vedadharmā**, *vedādhyayana**, *Vedāṅga**, *vedapārāga**, *vedavid**, *vid**.
- vedadharmā*, « les lois du Veda* » (11,24). Cf. *dharma**.
- vedādhyayana*, « récitation ou étude du Veda* » (18,25). Cf. *adhyayana**.
- Vedāṅga, « membres du Veda* », les six sciences auxiliaires du Veda dont la phonétique (*śikṣā**) (18,16 ; app. 4,73).
- vedapārāga*, (*pārāga*, « qui va à l'autre rive ») ; celui qui est familier avec le Veda*, qui le connaît complètement (18,16 ; 311*). Cf. *Veda**, *vedavid**, *brahmavādin**.
- vedavid*, « qui a la science du Veda » (11,2). Cf. *brahmavādin**, *Veda**, *vedapārāga**, *vid**.
- vedī*, autel du sacrifice sur lequel on dépose les offrandes (app. 4,94).
- Vibhrāja, maître des Nīpa*, roi de la lignée de Pūru* (15,14.22 ; 16,34), fils de Sukṛta* (« celui dont les actions sont bien faites ») (15,22), père d'Aṇuha* (15,23), grand-père de Brahmadata* (15,23-24). Il irradie (*vi-bhrāj-*) de beauté et de bonheur (16,35-

36) ; 18,2.11). Désirant partager le yoga des oiseaux ascètes (16,36), il place Aṇuha sur le trône et se retire au lac Mānasa* (18,8). Il aspire à devenir le fils de l'un des oiseaux (18,10). Son *tapas** le fait resplendir comme le soleil (18,11). À cause de ses actions bien faites (*sukṛta**) (15,24), il renaît comme Viṣvaksena*, le fils de Brahmadata (15,25 ; 19,1).

vibhu, puissant, omniprésent. Employé pour Bhīṣma (15,1 ; 9,10 ; app. 5,2) ; pour Sanatkumāra (15,2 ; 299*).

vicetas, privé de ses sens (12,22 : les dieux ; 17,6 : les tadornes).

Vicitravīrya, fils de Śaṃtanu* et de Satyavati* (qui avait été Acchodā* dans une existence précédente) et frère de Citrāṅgada* (13,37). Il est donc le jeune demi-frère de Bhīṣma*. Il a la connaissance du *dharma** (il est *dharmajñā**), c'est-à-dire qu'il sera roi (13,37). Lors du combat entre Bhīṣma et Ugrāyudha*, il est encore trop jeune pour combattre (15,45).

vid-, connaître, savoir, apprendre (11,2 ; 12.8.11.16 ; 13,23). Cf. Veda*, *vedavid**.

vidhi, injonction, prescription (11,1.19 ; 13,8 ; app. 4,1.7.79.92.141). Cf. *vidhivat**.

vidhivat, « selon les prescriptions, selon les règles, comme il convient » (app. 3,7 ; app. 4,96.107). Cf. *vidhi**.

viditātman, « qui a la connaissance de l'*ātman**, du Soi » (11,40).

vidyā, savoir, science, une connaissance qui a une utilité pratique (19,8). Cf. *jñāna**.

vijñāna, connaissance intuitive ; connaissance pragmatique mais qui comporte une intuition, un discernement (13,72.74 ; 15,1). Cf. *jñāna**.

vimāna, char aérien qui transporte les divinités à travers les espaces (12,5-7 ; 13,28 ; 255* ; app. 3,28 ; app. 4,45).

vipra, brahmane (11,1 ; 13,36 ; 15,50.58 ; 281* ; 300* ; app. 4,31.116). Cf. *brāhmaṇa**, *dvija**, *viprarṣi**.

viprarṣi, ṛṣi-brahmane (12,20 ; 13,71). Cf. *brahmarṣi**, *ṛṣi**.

vīra, mâle, héros, guerrier (15,65 ; 263* ; 290*). Cf. *vīrya**.

Virāja, « celui qui brille » ; c'est le *prajāpati** de qui sont issus les Pitṛ Vairāja* (13,7-8).

vīrya, virilité, héroïsme, vaillance, courage (15,6-7.34). Cf. *vīra**.

visarga, « le fait de projeter, d'émettre (*vi-sṛj-*) », création. Création des Pitṛ (13,5). Cf. *ādisarga**, *pitṛsarga**, *sarga**.

vistareṇa, en détail, en long et en large (11,14 ; 13,5 ; 15,8).

Viṣvaksena, fils de Brahmadata* (15,24-25 ; 288*). Il est la re-naissance du roi Vibhrāja* (15,25 ; 19,1). Il est aussi appelé Sarvasena (app. 5,25.34). Ses yeux sont crevés par l'oiseau-femelle Pūjanīyā* (287* ; tout l'app. 5). Son père le couronne roi puis se retire en forêt (19,23).

Viśvedeva, « Tous-les-dieux » ou « les Tous-dieux », nom qui rassemble un groupe de divinités secondaires (app. 3,5-6) en l'honneur de qui doit être célébrée la troisième *aṣṭakā** (app. 4,5). Cf. *deva**.

Vivasvant, cf. Āditya* Vivasvant.

Vṛṣṇi, lignée lunaire dans laquelle est apparu Viṣṇu sous le nom de Kṛṣṇa (et dont les chap. 30-78 du HV relatent l'espiègle et merveilleuse enfance) (13,49 ; 19,35).

vyādha, chasseur. La troisième existence des sept frères brahmanes, nés dans le Daśārṇa* (16,17 ; 19,18). Ils sont fidèles au *svadharmā** (16,18-20). Leurs noms : 16,19. Ils s'éteignent en forêt (16,21). Cf. *lubdhaka**.

Vyāsa, ṛṣi-brahmane* fils héritier (*dāyāda*) de Parāśara* et de Satyavati* (qui avait été Acchodā* dans son existence antérieure). Il divise le Veda* en quatre parties (13,36). Il engendre Śuka* dans l'*araṇi** (13,45) et lui apprend les lois du *dharma** (268*).

vyabhicāra, transgression, infidélité (12,24 ; 13,27 ; 17,5). Cf. transgression*.

vyatikrama, transgression, violation (13,31.38). Cf. transgression*.

yaj-, sacrifier, faire des offrandes (11,13-14.32.36.38 ; 12,21.35 ; 13,8.56-57 ; 234* ; 273* ; app. 4,54).

yajamāna, le sacrificant (13,57 ; 273*).

yakṣa, génies de l'entourage de Kubera, dieu des richesses (11,36 ; 13,42 ; app. 3,11).

Yama, dieu de la mort (app. 4,135) qui donne à Śaśabindu* un enseignement concernant les *śrāddha** (app. 4,51).

Yamunā, rivière affluent de la Gaṅgā* et qui prend sa source dans l'Himālaya. Elle est liée à la transmigration. L'*apsaras** Adrikā* est devenue poisson au confluent des deux grandes rivières Gaṅgā* et Yamunā (à Prayāga ou Allāhābād) (263*).

yaśas, gloire, renommée (12,3 ; 19,29 ; app. 4,93). Cf. *mahāyasas**, *yaśasvin**.

yaśasvin, glorieux, fameux (13,26 ; 15,39).

Yayāti, roi de la dynastie lunaire, fils de Virajā, la fille psychique* des Pitṛ Susvadhā* (13,60). Il maudit ses fils aînés qui refusent de prendre sur eux sa vieillesse et désigne Pūru*, le cadet, comme successeur. Ce Pūru sera l'ancêtre des Paurava*. Cf. Uśanas*.

yoga, moyen ; ensemble de techniques ou pratiques ascétiques qui visent à atteindre la délivrance (14,3.8 ; 16,31 ; 17,8.10-11 ; 18,10.22.26 ; 19,22.24.26-27 ; 281* ; 297* ; app. 3,19-20). Union ou fusion ; conjonction de la lune avec les constellations (app. 4,53). Cf. *mahāyoga**, *mahāyogabala**, *mokṣayoga**, *yogabala**, *yogabhraṣṭa**, *yogacakṣus**, *yogācārya**, *yogadharmā**, *yogadharmin**, *yogadharmātmaka**, *yogagati**, *yogasādhana**, *yogātman**, *yogavardhana**, *yogavibhraṣṭa**, *yogeśvara**, *yogin**.

Yogā (f.), personnification féminine du yoga ; nom donné à Pivari* (13,44) et à Kṛtvi* (18,7). Cf. Yogapatni*, Yogamātṛ*.

yogabala, « la force du yoga » (13,11.20-21). Cf. *bala**, *mahāyogabala**.

yogabhraṣṭa, « déchu du yoga », égaré (13,27.31 ; 17,6 ; 18,13). Cf. *apabhraṣṭa**, *bhraṣṭa**, *yogavibhraṣṭa**.

- yogacakṣus*, « l'œil du yoga » (app. 4,126.138). Cf. *cakṣurdivya**, *cakṣuṣmant**.
- yogācārya*, « maître de yoga » (13,22-23.46.48 ; 15,12 ; 19,29). Cf. *yoga**, *ācārya**.
- yogadharmā*, pratique du yoga (14,1.2.9-11 ; 16,33 ; 17,3 ; 18,1.5.32 ; 19,32 ; 282*). Cf. *dharma**, *yoga**, *yogadharmātmaka**, *yogadharmin**.
- yogadharmanirata*, « qui se plaît dans la pratique du yoga » (14,9 ; 18,1.5).
- yogadharmapara*, « qui se consacre à la pratique du yoga » (282*). Cf. *dharmapara**.
- yogadharmin*, « qui pratique le yoga », adepte du yoga (18,13.23 ; 245*). Cf. *dharma**, *yogadharmā**, *yogadharmātmaka**.
- yogadharmātmaka*, adepte du yoga (18,3). Cf. *ātman**, *dharmātmā**, *yogadharmā**, *yogadharmin**.
- yogagati*, l'aboutissement du yoga (13,10.73 ; 19,28). Cf. *gati**, *yoga**.
- Yogamātṛ, « mère du yoga » ; nom donné à Pīvarī* (13,44) et à sa fille Kṛtvī* (18,7). Cf. *Yogā**, *Yogapatnī**.
- Yogapatnī, « épouse du yoga » ; nom donné à Pīvarī* (13,44) et à sa fille Kṛtvī* (18,7). Cf. *Yogā**, *Yogamātṛ**.
- yogasādhana*, « l'accomplissement par le yoga » (17,10).
- yogātman*, « dont la nature est dans le yoga », voué au yoga (15,7.12.24 ; 17,2 ; 19,1.28). Cf. *yogin**.
- yogavardhana*, « qui fait croître le yoga » (13,11 ; app. 4,150). Cf. *yoga**, *vardhana**.
- yogavibhraṣṭa*, « déchu du yoga » (13,9 ; 14,4). Cf. *yogabhraṣṭa**.
- yogeśvara*, « seigneur du yoga » (app. 4,136). Cf. *mahāyogeśvara**.
- yogin*, « celui qui s'adonne au yoga » (13,11-12 ; 15,11.68 ; app. 4,91.150). Cf. *yogātman**, *mahāyogin**.
- Yudhiṣṭhira, « ferme dans le combat » ; l'aîné des cinq Pāṇḍava et incarnation du dieu Dharma. Il est appelé Dharmarāja* (« roi du *dharma** » ou « roi Dharma ») (11,6). À la fin de la guerre des Bhārata, il interroge Bhīṣma* qui repose sur son lit de flèches (*śaratalpa**, 11,6), ce qui forme le deuxième niveau du récit-cadre (11,8.11-15 ; 15,5-9.30 ; app. 5,1-6). Beaucoup plus tard, Janamejaya* adressera les mêmes questions à Vaiśampāyana*, lors d'un grand sacrifice (récit-cadre du PK, comme du HV et du MBh).
- yuga*, « âges du monde » ; cycles de quatre périodes temporelles de durée décroissante et marquées par la dégradation progressive du *dharma** (cf. 13,13 note) : le *kṛta*- (âge d'or), le *tretā*-, le *dvāpara*-, et le *kaliyuga*, où il ne reste plus que le quart de bon (12,4 ; 13,9.44-45.64 ; 14,1). Cf. *devayuga**, *dvāparayuga**.