Lire le Ṛgveda avant Sāyaṇa

Silvia d'Intino

▶ **To cite this version:**

Silvia d'Intino. Lire le Ṛgveda avant Sāyaṇa. Silvia D'Intino; Sheldon Pollock. L'espace du sens. Approches de la philologie indienne / The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology, Fasc. 84, Collège de France, 2018, Publications de l'institut de civilisation, 978-2-86803-084-9. halshs-02275431

HAL Id: halshs-02275431
https://shs.hal.science/halshs-02275431

Submitted on 30 Aug 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Silvia D'Intino

Lire le *Ṛgveda* avant Sāyaṇa

In : *L'espace du sens. Approches de la philologie indienne / The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology.* Sous la direction de / edited by Silvia D'Intino & Sheldon Pollock ; avec la collaboration de / with the collaboration of Michaël Meyer. Paris : Collège de France, 2018. Publications de l'Institut de civilisation indienne, Fasc. 84. P. 69-94.

© Collège de France, Institut d'études indiennes

Lire le *Ṛgveda* avant Sāyaṇa

Silvia D'Intino
Centre national de la recherche scientifique

Dans son essai pionnier *Les maîtres de la philologie védique* [1], Louis Renou (1896-1966) esquissait un bilan des études sur le *Ṛgveda* depuis les débuts du XIX^e^ siècle — à partir de l'essai *On the Veda* par H. Thomas Colebrooke (1805) et l'école d'Eugène Burnouf (1801-1852), incluant notamment le travail de F. Max Müller — et jusqu'aux débuts du XX^e^ siècle, avec les *Vedische Studien* (1888-1892) de Richard Pischel (1849-1908) et Karl Friedrich Geldner (1852-1929). C'était en 1928. Louis Renou était un jeune professeur à Lyon et il n'avait peut-être pas encore ouvert le chantier de ses *Études védiques et pāṇinéennes* [EVP] (1955-1969), qui constituent, lorsqu'on regarde de près ces dix-sept tomes (le dernier est posthume), le prolongement idéal de ses réflexions d'alors. On constate avec étonnement que la *Ṛksaṃhitā*, la collection d'hymnes à laquelle sont rattachés, dans un rapport de filiation et complémentarité, les différents textes de l'ensemble du Ṛgveda — l'*Aitareya-* et le *Kauṣītaki-brāhmaṇa* (Haug 1863, Keith 1920), les *āraṇyaka* et les *upaniṣad* respectifs, puis les *śrautasūtra* des mêmes Écoles, des textes tous édités à la même époque —, demeure l'objet unique de son essai. En parlant de la *Ṛksaṃhitā*, Renou dit *Ṛgveda* tout court, et c'est ainsi, par synecdoque, que l'on appelle aujourd'hui encore ce recueil (et que nous allons l'appeler dans la suite de cette étude). Son choix est à première vue surprenant, si l'on considère que dans les mêmes années où l'on découvrait le *Ṛgveda*, d'autres textes majeurs du corpus védique ont été édités, et que la philologie indienne faisait ainsi des avancées extraordinaires. Renou s'en explique :

> On se limitera en principe aux travaux d'ensemble et spécialement, à ceux qui intéressent l'interprétation littérale du Ṛgveda : ce texte est en effet le seul au sujet duquel il y ait des divergences d'opinion

1. Il s'agit d'une série de conférences données à l'EPHE, au séminaire de M. Bloch, en 1925. Cf. Renou (1928 : 1, n. 1).

> fondamentales, et la position que tel critique a prise à l'égard du reste de la littérature védique dépend strictement de l'interprétation qu'il propose pour le Ṛgveda.
>
> Renou (1928 : 1) [2]

Nous savons, Renou savait, qu'il n'existe pas de texte *per se*, isolé dans un espace étanche et un temps immémorial. Pourtant, cet aspect du Veda, qui culmine dans son caractère « non-humain » (*apauruṣeya*), est profondément inscrit dans la perception des hymnes et dans leur réception indienne. Voici le mythe que le philologue a devant lui, et qu'il s'attache à déconstruire, ou à justifier — mais dont la persistance et le rayonnement ont franchi les siècles et plus de deux millénaires — et qui va de pair avec le traitement difficile de textes aussi anciens, jusque dans leur expression linguistique.

Son statut de texte sacré, immuable et immémorial a conditionné sans doute le travail des premiers exégètes du *Ṛgveda*, les compilateurs d'*anukramaṇī* ou « tables de matières », datées de la fin de l'époque védique [3], qui reconnaissent dans l'indication transmise par la tradition, à la fois conventionnelle et incontestée, des *ṛsi*, des mètres et des *devatā* associés à chaque hymne les clés de son interprétation. À cette exégèse minimale, Śaunaka (V^e^ siècle AEC) [4] ajoute, avec la *Bṛhaddevatā*, son « Grand (répertoire) des divinités », les mythes et légendes relatifs aux divinités évoquées (directement ou indirectement) dans les hymnes, se risquant à une entreprise pleinement herméneutique.

Parallèlement, Yāska (IV^e^ siècle AEC) réunissait dans son œuvre les mots difficiles du *Ṛgveda* (*nighaṇṭu*) et organisait leur explication « étymologique » (*nirukta*) en « nuages sémantiques », répartis respectivement dans les sphères céleste, terrestre et rituelle, pour chaque mot ainsi isolé [5]

2. À propos des sources de son étude, L. Renou observe : « Les sources de cette étude sont, outre les textes mêmes des auteurs, les professions de foi qu'ils ont données dans leurs préfaces, soit, pour Roth, l'avant-propos du Dictionnaire de Saint Petersburg ; pour Bergaigne, l'introduction et la conclusion de la Religion védique ; pour Pischel et Geldner, les préliminaires du tome I des Vedische Studien et l'article du tome II intitulé Veda-interpretation ; pour Ludwig, l'introduction au volume III du Rigveda et divers articles, entre autres Über die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet des Rgvedaforschung (1893), Über Methode bei Interpretation des Rgveda (1890) ». (*ibid.*).

3. On se réfère notamment à l'*Anukramaṇī* de Kātyāyana (IV^e^ s. AEC), qui semble avoir été précédé par le travail, perdu, d'un ancien Śaunaka.

4. Patton (1996, 2005). La question de la datation de la *Bṛhaddevatā* reste ouverte. Voir Macdonell (1904) et Tokunaga (1997).

5. Cf. l'édition de Sarup (1967 [1920-1926 et 1929]).

et perpétuant à sa manière le mythe du *Ṛgveda* — des explications qui ont donné lieu à un véritable genre de l'exégèse védique qu'Eivind Kahrs (1998) a magnifiquement exploré.

Les dernières décennies ont été marquées par des progrès importants dans la restitution d'une mémoire et d'un paysage moins impénétrable, avec des éléments reconnaissables et même des *realia* ; que l'on pense surtout aux travaux de M. Witzel (1995, 1997), aux progrès réalisés dans la recomposition de la géographie et, à défaut de l'histoire, d'une chronologie relative plus précise du *Ṛgveda*, ainsi qu'aux traductions dernièrement parues : celle sous la direction de Michael Witzel et Toshifumi Gotō (2007-2013- en cours) ; celle de Stéphanie Jamison et Joel Brereton (2014), qui vont certainement marquer les études à venir.

La traduction Jamison–Brereton, fruit de vingt ans de travail, porte le sous-titre *The Earliest Religious Poetry of India* ; les deux interprètes accordent pleinement aux hymnes le statut de poèmes, sur les traces des philologues qui les ont précédés — dans la longue introduction à cet ouvrage, ils se réfèrent surtout à Geldner (1951) et à Renou (1955-1969). Ces mêmes travaux, à côté desquels il faut au moins mentionner l'œuvre de Jan Gonda, ont éclairé le *Ṛgveda* de Tatiana Elizarenkova (1989-1999) [6]. Geldner, et plus encore Renou, ont été les pionniers d'une nouvelle exégèse, qui met l'hymne entier, et non pas la strophe ou le vers isolés, au centre de l'entreprise herméneutique, en tant qu'unité textuelle de référence. Le lecteur contemporain est ainsi orienté vers la poésie du texte, à la fois par ses traits et valeurs formels, et en tant que quintessence, fond même du *Ṛgveda*. Dans ce domaine, comme le disait Renou, la forme et le fond se touchent.

Cependant, sans mentionner les études consacrées à des hymnes particuliers, et en dépit de tous les progrès de connaissance réalisés jusqu'ici, il faut reconnaître, avec Renou, que le *Ṛgveda* demeure ce noyau essentiel et à la fois obscur du corpus védique, qu'il est encore ce livre fermé (ou à peine entrouvert) qui ne cesse de nous interroger. Par son texte bien établi, pratiquement *ne varietur* — la récente découverte d'une recension Āśvalāyana (Chaubey 2009) [7] apporte un argument en faveur d'une « histoire » des Écoles ṛgvédiques [8], de même que l'étude des Ṛgveda-

6. Cf. également Elizarenkova (1995).

7. Pour une présentation générale de l'*Āśvalāyana-saṃhitā*, voir Chaubey (2016).

8. Pour avoir une idée de l'impact des *śākhā* sur la formation, les particularités et la réception du corpus védique, nous renvoyons au volume aussi imposant que remarquable

Prātiśākhya [9] a permis de montrer qu'il existe une « préhistoire » de la *Ṛksaṃhitā*, sans pour autant remettre en cause le texte reçu — et en même temps, par la richesse formelle et stylistique de ce millier de poèmes, à la limite de l'expérimentalisme, ce recueil demeure l'objet de lectures différentes, singulières. Renou parle plus précisément d'empreinte de « caractère » et dit que l'histoire de la philologie védique (entendons, avec lui, désormais la philologie du *Ṛgveda*) porte la marque des diverses personnalités qui l'ont jalonnée, plus ou moins attentives aux données linguistiques, ou particulièrement sensibles au symbolisme obscur des hymnes, à la matière cultuelle dont ils s'inspirent et qui marque profondément leur imaginaire (et vocabulaire). Il ajoute aussi que la grande saison de la philologie védique est close, que c'est un champ balisé [10] :

> On peut essayer de décrire les principales étapes, à cette heure où la période héroïque est close et où la philologie future du Veda, quelle qu'elle soit, ira chercher dans celle du passé des leçons pour la prolonger, non des modèles pour la refaire.
>
> Renou (1928 : 1)

La leçon de Sāyaṇa

Cette perception du *Ṛgveda* en tant que corpus fermé et ensemble cohérent est profondément redevable du commentaire de Sāyaṇa (XIV^e^ siècle), tant en Inde qu'en Europe, et ce depuis l'édition de F. Max Müller (1849-1874), qui marque les débuts l'« ère scientifique » (toujours Renou) des études védiques :

des Actes du *Fifth Vedic Workshop* (Houben- Rotaru - Witzel 2016).

9. Bronkhorst (1981, 1982) a montré que la recension Śakala de la *Ṛksaṃhitā* est le résultat d'un processus d'« intégration » (*absorption*) et d'« unification ». En conclusion de son étude sur la tradition des Ṛgveda-Prātiśākhya, il note : « It is tempting to think that this process of absorption and unification existed already before the time of the Ṛgveda-Prātiśākhya and is ultimately responsible for the fixed form which characterizes our Ṛgveda, down to the minutest details. If this is true, we shall have to abandon the idea that the Śākhās of the Ṛgveda all presuppose a finally redacted text of the same (L. RENOU, 1947 : 21, 35) ». Bronkhorst (1982 : 92).

10. « Qui veut comprendre aujourd'hui le progrès de ces études doit s'efforcer, au-delà de l'œuvre objective, de mesurer la part de l'homme, l'empreinte des tempéraments divers, mais également pleins de foi. C'est pourquoi les moments du védisme ne sont pas tant marqués par des domaines nouveaux, ni même par des méthodes, que par des noms : Roth, Bergaigne, Oldenberg, quelques autres. » Renou (1928 : 1). Sur ce point, voir également la contribution de C. Galewicz dans ce volume.

> L'édition monumentale de Max Müller apportait enfin, introduit par des savantes préfaces, un texte du Rk que consolidait la double garantie littérale du *padapāṭha* et du commentaire, avec, même, cette élégance suprême d'un semblant de critique textuelle. Il était possible dès lors de se mesurer avec un document sûr, qui semblait relever de toutes les méthodes de la philologie occidentale.
>
> Renou (1928 : 4) [11]

Ne nous méprenons pas à propos de cet éloge de la philologie occidentale. L'édition de Max Müller, qui présente les strophes des hymnes systématiquement accompagnées par le *padapāṭha* (version mot-à-mot) et le commentaire de Sāyaṇa, est vite devenue *le Ṛgveda* de référence, et le *terminus a quo* de la philologie védique. Mais dans la révérence à la tradition indienne, elle perpétue surtout le mythe du texte. Max Müller a consacré l'autorité de Sāyaṇa, et sa lecture des hymnes est aussitôt entrée dans la perception moderne de ce recueil. Ce faisant, cette édition a aussi « arrêté » une tradition herméneutique vivante. Voici ce que la philologie occidentale fait au *Ṛgveda*, et plus généralement au Veda, dans son approche à la fois savante et idéalisée.

Le *Ṛgveda* n'est pas le premier livre du corpus védique dont Sāyaṇa (et son « atelier ») ait rédigé le commentaire. Le projet de l'exégète le plus prolifique de la tradition indienne, comme Galewicz (2004, 2009) l'a remarquablement montré, visait à la canonisation de l'ensemble du Veda. Ses nombreux commentaires ont largement contribué à la fixation du texte védique et à la persistance de son interprétation. Dans son *Ṛgbhāṣya*, nous trouvons l'équivalent sanskrit des termes védiques — avec les anachronismes qu'on lui a beaucoup reprochés — et la mise en regard de l'usage contemporain ; Sāyaṇa puise librement aussi dans d'autres sources pour combler la distance (environ deux millénaires) qui le sépare des anciens *ṛṣi*, les poètes-voyants à qui sont attribués les hymnes : dans les Brāhmaṇa, les Āraṇyaka, les Upaniṣad, tout le Veda ; mais aussi dans les savoirs de l'exégèse : *vyākaraṇa*, *nirukta*, *mīmāṃsā*, grammaire, étymologie, herméneutique. D'obédience védantique, la vision de Sāyaṇa demeure toutefois ambiguë, peut-être parce qu'il ambitionne un modèle d'exégèse

11. Quelques pages plus loin, Renou ajoute d'autres lignes admiratives : « Nul n'a contribué davantage à créer le miracle védique, consacré par une révélation surnaturelle, entretenu par d'exceptionnelles circonstances : il a apporté au service de cette cause le tribut d'un art et d'une science égales » Renou (1928 : 20). Mais on pressent la critique qu'il va faire, un peu plus loin dans son étude, de cette approche.

qui soit en même temps le *compendium* d'une tradition très ramifiée. Son commentaire a néanmoins les vertus du travail systématique, et c'est une glose complète de l'ensemble du *Ṛgveda*. Dans l'histoire de l'interprétation védique, il y a donc un avant Sāyaṇa et un après Sāyaṇa, longue saison épigonale, qui se prolonge jusqu'au XXI^{e} siècle.

Ainsi, lorsque Renou retrace les grandes étapes de l'exégèse moderne du *Ṛgveda*, les diverses approches des exégètes peuvent être ramenés aux différentes attitudes envers Sāyaṇa. À propos de Friedrich August Rosen (1805-1837), Renou note que pour sa traduction latine (du premier *maṇḍala* seulement) parue en 1838 (*i.e.* avant l'édition de Max Müller), il avait utilisé trois manuscrits : un pour la *saṃhitā*, un autre pour le *padapāṭha* et un troisième pour le commentaire de Sāyaṇa, et il ajoute : « La traduction, précise et serrée, suit Sāyaṇa mais non sans critique [...] » [12]. Parmi les philologues qui, au contraire, ont fait trop confiance à Sāyaṇa (Alexandre Langlois [13], Alfred Ludwig, Horace Wilson), la critique adressée à Wilson (1850) touche au fond de la question, la révérence à la tradition indienne :

> Mais quoi que Wilson en dise dans sa préface, son œuvre est bien moins une traduction du Rgveda qu'une traduction de Sāyaṇa. Persuadé que Sāyaṇa était en état de comprendre le Rgveda beaucoup mieux qu'un interprète européen (ce sont ses propres termes), il a suivi l'auteur hindou jusque dans ses pires contradictions : allant jusqu'à substituer au terme imagé ou précis du texte l'équivalent propre ou générique que lui fournit la glose.
>
> Renou (1928 : 5) [14]

12. Et il continue : « lorsque le Scholiaste donne un sens invraisemblable ou qu'il se contredit d'un passage à l'autre, Rosen relève l'erreur et choisit à bon escient. Au vers discuté, par exemple, où le poète dépeint »le cheval rouge qui marche autour du monde immobile« (I, 6, 1), comme Sāyaṇa lui proposait une glose fondée sur des concepts manifestement anachronique, Rosen note "nonne serioris vedanticorum philosophiae studio se duci passus est?" mettant en lumière, du premier coup, le vice fondamental du commentaire hindou. » Renou (1928 : 2).

13. La traduction de Langlois (1848) est jugée par Renou comme « un recul certain » par rapport à ses prédécesseurs , parce qu'il fait trop confiance à Sāyaṇa, et plus généralement il observe : « Le souci philologique inquiétait peu Langlois qui se proposait avant tout, en conformité avec l'esprit de son époque, de présenter un texte agréable : prenant pour base l'interprétation traditionnelle, il y apportait toutes les modifications qu'il jugeait utiles pour obtenir un sens rationnel. Difficultés éludées, hardiesses de style effacées, lois grammaticales violées, vers entiers omis ou défigurés, il ne recule devant rien pour en venir à ses fins [...] » Renou (1928 : 4).

14. Dans les lignes suivantes, le jugement de Renou devient encore plus sévère : « Sa traduction montre la limite extrême que l'on pouvait atteindre en se tenant à la lettre

Il y a aussi le travail de Ludwig, qui se proposait surtout de retrouver dans le *Ṛgveda* le plus grand nombre possible de *realia*.

> Pour lui cette part est relativement grande : Indra est bien le destructeur de cités terrestres ; les peuples du Rk, entre autres ceux que désigne le terme énigmatique pañca kṛṣṭayaḥ (carṣaṇīḥ), sont bien des peuples véritables ; Yadu, Turvaśa, Anu, Druhyu, Pūru, tous ces noms individuels ou génériques, sont pour Ludwig autant de dénominations ethniques qui correspondent à celles de l'épopée [...]
>
> Renou (1928 : 15)

Si la référence aux « Familles » védiques a pris de plus en plus consistance au fil du temps, le point faible de la grille interprétative de Ludwig demeure pour Renou la référence à Sāyaṇa :

> Ce philologue plein de conscience était un grammairien d'autant plus dangereux que ses licences prennent les dehors de la rigueur. Il avait des idées arrêtées sur certains points de grammaire ; pour lui, les désinences étaient quelque chose d'assez élastique, et, suivant la méthode dont Sāyaṇa s'était autorisé avant lui, il inclinait à intervertir les personnes des verbes, les temps et les modes. Comme il était l'auteur d'un travail sur l'infinitif, il retrouvait des infinis jusque dans les formes fléchies les mieux caractérisées. Son commentaire à ce point de vue constitue un véritable recueil de tératologie linguistique.
>
> Renou (1928 : 18)

C'est à Rudolf von Roth (1821-1895) — Renou pense au *Wörterbuch* de Saint Petersburg (1855-1875), qui ne sort toutefois pas exempt de critique [15] — qui revient le mérite d'avoir su se passer de Sāyaṇa :

> L'originalité principale de Roth fut de se passer presque entièrement de l'autorité de Sāyaṇa. Assurément, il reconnaît à plusieurs reprises l'importance de cette ressource — quoi qu'il paraisse moins

de l'enseignement indigène : un Veda inerte et inconsistant, un vocabulaire dépouillé de ses valeurs et adapté à la perspective classique, un évhémérisme perpétuel dans l'interprétation des mythes, et jusque dans ses erreurs, nulle conséquence, bref, quelque chose d'autant plus irréparable que c'était fondé sur une autorité réputée intangible [...]. » Renou, *ibid.*

15. « Mais les nuances d'un mots doivent être définies d'après les zones formulaires où il figure, non laissées au hasard des besoins apparent : Roth, dissociant à l'excès la valeur centrale, fut conduit plus d'une fois à des combinaisons que nulle sémantique et nulle linguistique ne pouvaient plus justifier » Renou (1928 : 6).

> affirmatif dans la préface du Dictionnaire que dans son livre antérieur de neuf ans sur le Veda [1846] : là, renversant la position de Wilson, il soutient qu'un exégète européen consciencieux est beaucoup plus capable que Sāyaṇa de comprendre le texte.
>
> Renou (1928 : 7-8)

Et encore :

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

Geldner, qui préparait à l'époque sa traduction (parue seulement en 1951), prendra soin de consulter Sāyaṇa et de lui accorder une place dans les notes de son travail, surtout pour les passages particulièrement controversés, sans pour autant adhérer à son interprétation. Sa position équilibrée traduit pourtant une vision d'ensemble que Renou aurait sans doute jugée moins moderne que celle de Bergaigne ; dans sa *Religion védique* (1878-1883), ce dernier opère une « lecture rituelle » du mythe et par son anti-naturalisme amène la science védique à un progrès décisif, même si Renou s'empresse aussi de reconnaître qu'il était resté isolé [16].

Par l'étude des mots dans leurs contextes formulaires, l'analyse des images et des symboles, des stratégies rhétoriques, des figures de styles, des stratifications sémantiques, Renou partage beaucoup de la méthode philologique de Bergaigne, y compris la référence, *cum grano salis*, à la

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

Mais, encore une fois, tout ceci n'est peut-être pas susceptible de démonstration, et en fait, on ne l'a pas démontré : des générations de védisants se sont succédées passant silencieusement à côté de l'œuvre, craignant également de s'en servir et de la combattre : on n'en a guère tiré qu'une méthode de travail et, à vrai dire, une certaine façon de concevoir le Veda que n'eût pas été possible auparavant. En somme on assiste à ce paradoxe que la religion védique n'a jamais été sérieusement inquiétée et que pourtant on a continué à parler du Veda comme si elle n'existait pas. La raison de ce fait n'a rien de mystérieux : le système de Bergaigne était un dogme, et, dans le même sens, on ne pouvait guère aller au-delà » Renou (1928 : 32).

glose de Sāyaṇa. Il y ajoute son goût pour l'investigation linguistique, et pour la teneur poétique des hymnes. Quant aux sources de la tradition indienne, il semble que seul le savoir grammatical, que Pāṇini symbolise tout entier, soit digne de foi. Sans doute cette foi linguistique, cet amour de la pensée linguistique qui est une authentique invention des anciens exégètes indiens, et chez lui une passion véritablement philologique, est à l'origine des EVP de L. Renou.

L'EXÉGÈSE ANCIENNE ET LE DÉBAT DU SENS

Renou connaissait-il les commentaires plus anciens du *Ṛgveda*? Il avait eu entre ses mains les éditions du *Skandasvāmibhāṣya* [SkBh] parues respectivement à Trivandrum (Sāmbaśiva Śāstrī 1929-1932) et à Madras (Kunhan Rāja 1935-1947), établies à partir de deux recensions différentes. Il ne s'en servira pas. C'est une glose fragmentaire [17]. Pourtant, Skandasvāmin (VII^e siècle) inaugure l'histoire de l'exégèse védique de type *bhāṣya*, fixant un modèle qui sera encore celui de Sāyaṇa sept siècles pus tard. Il semble toutefois qu'un ancien Mādhava, auteur d'un commentaire et d'une *anukramaṇī* mentionnés au passage par Skandasvāmin, soit le premier auteur d'un *Ṛgvedabhāṣya*. Après Skandasvāmin, il faut mentionner Udgītha, dont nous avons l'exégèse d'une grande partie du dernier livre du *Ṛgveda*, dans la continuation, semble-t-il, du travail de Skandasvāmin [18] ; un certain Nārāyaṇa, connu seulement indirectement ; puis Veṅkaṭa, appelé aussi Mādhava ou Veṅkaṭamādhava, originaire du Sud de l'Inde, et

17. Les portions du *Skandasvāmibhāṣya* retrouvées couvrent une grande partie du I^er *maṇḍala* : ṚV I 1, 1 – I 56,1 ; I 62, 1 – I 121, 15 ; puis, presque trois hymnes du V^e (V 57, 1 – V 61, 19) et une quarantaine du VI^e *maṇḍala* (VI 29, 1 – VI 75, 6). La première portion du texte (ṚV I 1-32) a été transmise en deux recensions, appelées respectivement « brève » et « longue », et éditées l'une à Trivandrum (1929-1935) et l'autre à Madras (1935). Le traitement des manuscrits montre qu'en Inde l'ecdotique était à cette époque encore une discipline en formation, mêlant les pratiques du copiste à celles de l'éditeur. Le témoin majeur de la version brève contient la transcription du commentaire de Sāyaṇa là où le texte original présente une lacune, que l'éditeur Kunhan Rāja a tenu à restituer. Ce manuscrit ancien atteste combien l'influence de Sāyaṇa, qui vise avant tout à l'exhaustivité, et le modèle du « compendium » priment sur l'approche « épurée » typique de la philologie européenne. À propos de la date de Skandasvāmin, voir Sarup (1937) et Kunhan Rāja (1936), où l'on trouve une première chronologie des commentaires au *Ṛgveda*.

18. Il y a une autre figure importante parmi les commentateurs d'avant Sāyaṇa, Udgītha, dont seulement l'exégèse du X^e livre nous est parvenue. On le rapproche plus de l'époque de Skandasvāmin, et il se peut que son commentaire prolonge l'entreprise de ce dernier.

dont le *bhāṣya* [VeṅkBh] [19], daté du XII^e^ siècle, couvre l'intégralité du *Ṛgveda*. L'édition du *Ṛgveda* en huit volumes sous la supervision de Vishva Bandhu, parue entre 1963 et 1966 à Hoshiarpur, réunit ces divers commentaires. Dans la suite de notre étude, nous allons tenter de comparer leurs lectures, afin de dégager l'idée générale — par quelques traits majeurs — que les exégètes anciens se faisaient du *Ṛgveda* et de leur propre travail.

Comme Renou le suggère pour les philologues des siècles récents, il est possible de retrouver les visions d'ensemble des maîtres anciens, leurs « théories » du *Ṛgveda*, dans les introductions et sections programmatiques de leurs commentaires. On découvre alors que Skandasvāmin, cité une fois seulement par Sāyaṇa dans le corps de son commentaire (*ad* ṚV I 72, 4), est le véritable modèle et l'interlocuteur privilégié de son travail. Leur rapport n'est toutefois pas celui d'une simple filiation. Dans les introductions aux deux gloses, on trouve, il est vrai, la même référence à la Mīmāṃsā au sujet de la relation entre *mantra* et rite [20]. Mais les deux exégètes en tirent des conclusions différentes. Skandasvāmin s'en sert pour défendre la cause du sens (*arthavattva*) des strophes védiques. Car le rite est pour lui au service du sens (littéral) des *mantra*, qui doit être connu du ritualiste :

> *ye tu śastrābhiṣṭhavanādigatās teṣāṃ yo 'rthah, sa yady api karmaṇo nāṅgabhūtaḥ, tathāpi te tam eva pratipādayantaḥ karmaṇo 'ṅgatvaṃ pratipadyante, noccāraṇamātreṇa*
>
> Mais dans le cas aussi de *mantra* qui contiennent des récitations, des louanges *et sim.*, même si leur signification n'est pas (explicitement) un élément de l'action rituelle, c'est précisément par l'expression de cette signification qu'ils deviennent membres (à part entière) du rite, et non pas par la simple récitation.
>
> SkBh, Introduction [21]

Dans son introduction [22], Skandasvāmin illustre comment le *mantra* pos-

19. Le titre *Veṅkaṭabhāṣya* est une désignation générale (attestée toutefois dans plusieurs colophons). Sarup (1939 [*Ṛgarthadīpikā*]) et R. Varma (1942) préfèrent *dīpikā* ; Vishva Bandhu (1963-1966, dans le titre seulement, et non pas dans le texte même de l'édition critique), Kunhan Raja (1939-1947) et Kulkarni (2006) optent pour *vyākhyā*.

20. Cf. ŚāBh I 2, 31 *sq.* Jha (1911 *ad loc.* et 1933, vol. I : 74-76). Références citées dans D'Intino (2008 : 154-155).

21. Pour les passages cités (SkBh et VeṅkBh), nous suivons l'édition du Vishveshvarānand Research Institute [VVRI] (Vishva Bandhu 1963-1966).

22. Nous avons proposé une analyse détaillée de l'introduction du SkBh dans D'Intino (2008 et 2016).

sède une forte valeur pragmatique, qui tient à ce que l'action rituelle mobilise le sens (*artha*) — le commentateur dit qu'elle le « fait apparaître » — ce qui distingue l'emploi rituel du *mantra* de la simple récitation. Le rite, privé de la consistance sémantique que lui offre le texte, perdrait son efficacité :

> *ete sarve prayogakāle svārthān pratipādayantaḥ karmaṇo 'ṅgatvaṃ pratipadyante, noccāraṇamātreṇa*
>
> Tous ces (*mantra*) manifestent leur sens au moment de l'action rituelle, ils se manifestent (ainsi) en tant que membres de l'action-rituelle, et non pas par la simple récitation.
>
> SkBh, *ibid.*

Une conséquence de cette vision d'ensemble, c'est que le *viniyoga* n'est jamais mentionné dans sa glose, le rite n'étant pas, selon Skandasvāmin, le sens (*purpose*) ultime du texte. Pour la même raison, les *chandas* et plus généralement les questions d'ordre métriques sont aussi laissées de côté [23], même si Skandasvāmin rappelle que le ritualiste comme l'exégète sont tenus de les connaître :

> *tathāpi 'yo ha vāviditārṣeyacchandodaivatabrāhmaṇena mantreṇa yājayati vādhyāpayati vā sthāṇuṃ varcchati gartaṃ vāpadyate' iti*
>
> C'est pourquoi on dit : « celui qui agit en tant que *ṛtvij* (lors d'un rite) ou qui enseigne au moyen d'un *mantra* ou d'un *brāhmaṇa* dont il ne connaît pas le/s *ṛṣi*, le/s *chandas*, la/les *devatā*, il est en train, à vrai dire, de cogner (sa tête) contre un poteau ou de tomber dans un puits ».
>
> SkBh, *ibid.*

Skandasvāmin a une idée précise de la fonction du *bhāṣya*, attestée au moins par un titre que les manuscrits de son commentaire ont préservé, *Ṛgarthadīpikā* [24] : un discours qui éclaire le sens (littéral) du *Ṛgveda*.

Pour Sāyaṇa, le rôle du commentaire est plus complexe. Il envisage la cause du sens sous un angle différent lorsqu'il indique systématiquement dans son *bhāṣya* les types de strophes (*ṛc*), les noms des *ṛṣi*, les mètres (*chandas*) et les applications rituelles (*viniyoga*) associés aux hymnes. La

23. *tatrārṣadaivatayor arthāvabodha upayujyamānatvāt te darśayiṣyete, na chando 'nupayujyamānatvād iti* « Partant, le *ṛṣi* et la *devatā* doivent être explicités pour la connaissance du sens, à cause de leur connexion (avec lui), et non pas le *chandas*, dont il n'est pas question ici. » SkBh, Introduction. Cf. D'Intino (2008 : 162-163).

24. C'est le titre qui apparaît dans les manuscrits (colophons) du Commentaire de Skandasvāmin, en alternance avec celui de *Skandasvāmibhāṣya*.

référence à Śabara dans son Introduction prend un sens différent, dans une lecture des *mantra* tout orientée vers le rite [25]. Ce sont surtout le *viniyoga* et les références upaniṣadiques qui priment dans l'approche de Sāyaṇa. Qui est à la fois celle d'un homme imbu de philosophie védantique, et d'un représentant de la tradition yajurvédique [26].

Pour Skandasvāmin, la pertinence rituelle du texte des strophes n'est pas l'affaire de l'exégète. C'est la signification des mots qu'il faut restituer et c'est pourquoi son travail porte essentiellement sur les mots. En cela, Skandasvāmin est surtout l'héritier de la tradition étymologique. Son argument, dans l'introduction au *Ṛgbhāṣya*, va toutefois plus loin. Skandasvāmin montre que le geste de l'exégète, son effort herméneutique, consiste à *fuir la perte de sens* que la simple récitation du *mantra* au moment du rite risque de produire. La perspective, par rapport à Sāyaṇa, est inversée : pour ce dernier, le *mantra* sert le rite, en ce qu'il en est un élément constitutif ; pour Skandasvāmin, le rite sert le texte, car la performance rituelle « rend la signification (du texte) visible ». Ajoutons que dans son optique, l'*artha* répond toutefois à une logique évocative (*vs* descriptive), et n'apparaît pas comme quelque chose qui précèderait les mots. Il ne s'agit pas de nier l'impact du rite mais de comprendre que le rite produit, en quelque sorte, un sens « différé » par rapport au sens primaire que le texte seul aurait préservé. Entre Skandasvāmin et Sāyaṇa il y a non seulement sept siècles d'histoire et un contexte culturel différent — d'un côté la ville de Vallabhī au Saurāṣṭra, dans l'ancien Gujarat, au VII^e^ siècle, de l'autre l'empire de Vijayanagara au XIV^e^ — mais une histoire de la réception du *Ṛgveda* qu'il faut tenter de recomposer.

Veṅkaṭamādhava, exégète grammairien

Quelle idée du *Ṛgveda* et du rôle du commentaire se faisait Veṅkaṭamādhava, deux siècles avant Sāyaṇa ? Dans l'introduction à sa *dīpikā*, introduction qui est en vers — une séquence de trente strophes —, l'exégète énonce les principes d'une approche encore différente. Ce sont les valeurs formelles du *Ṛgveda* qui sont mises en avant. Comme dans la lecture de Skandasvāmin, le sens des strophes est toujours au cœur de ses réflexions, mais la référence à la Mīmāṃsā n'y figure pas ouvertement. Veṅkaṭa se présente plus comme un technicien du sens que comme un théoricien.

25. Voir D'Intino (2008).
26. Voir D'Intino (2016).

Pourtant, il ressemble moins au philologue éditeur qu'au type du philologue herméneute. Quelles sont ses références ? Dans le corps du texte, il mentionne les *bhāṣyakāra* qui l'ont précédé, notamment Skandasvāmin. Qu'il dit avoir réalisé son *Ṛgbhāṣya* en collaboration avec Nārāyaṇa et Udgītha, et l'on discute encore de cette possibilité d'un travail à trois [27]. Mais dans son introduction, il ne reconnaît qu'un maître, le grammairien Pāṇini. S'il y a un précurseur oublié des *Études védiques et pāṇinéennes*, c'est bien l'œuvre de Veṅkaṭa : *bhagavān pāṇinir vetti* « Le bienheureux Pāṇini (le) sait » — et le savoir que Veṅkaṭa retient du maître de l'*Aṣṭādhyāyī* ne se limite pas à l'analyse syntaxique, à la distinction des cas (*vibhakti*) ; il s'étend notamment jusqu'aux questions d'accent [28] :

> *bhagavān pāṇinir vetti vākyavṛttīḥ samañjasam* |
> *pratiṣedho nighātasya boddhavyo vihitair athaḥ* || 12 ||
>
> Le vénérable Pāṇini connaît parfaitement les formes de la phrase ;
> il faut donc connaître la prohibition du *nighāta* avec ses applications.
>
> VeṅkBh, Introduction [29]

Pour Veṅkaṭa, la clé du travail de l'exégète, ce sont les tons et la prosodie ; en un mot, le *svara*. Il est vrai qu'on lui attribue aussi une exégèse de la *Sāmaveda-saṃhitā*. Et c'est peut-être à cause de cela que le *vākya*, la phrase, et non pas le simple mot, est regardé comme le champ d'application des règles d'accentuation [30]. Néanmoins, si Veṅkaṭa se concentre sur la

27. En effet, dans un colophon de son *Ṛgbhāṣya* (*ādhyaya* 3), Udgītha dit qu'il aurait émigré d'un lieu nommé Vanavāsī pour réaliser le commentaire ailleurs (Vallabhī ?) : « *Vanavāsī-vinirgatāchārvasya udgīthāsya kṛtā ṛgvedabhāṣye... samāptaḥ* it indicates that he has migrated from his native place named Vanavāsī to another place (probably Valabhī) where he carried out his literary pursuits. According to some scholars, Vanavāsī was the name of the chief town of a country of that name in the South ». Ram Gopal (1983 : 97). À propos de l'École de Vallabhī, voir Kunhan Raja (1933), Gupta (1958-1959).

28. Dans son introduction, Veṅkaṭa ne néglige pas les traditions étymologiques (*nirukta*) et mythologique (*itihāsa*), mais elles sont convoquées seulement lorsque Pāṇini ne suffit pas.

29. Je remercie Maria Piera Candotti de m'avoir aidée à retrouver la source de la règle citée et élucider ce passage (cf. également *infra*, n. 36). Pāṇini, en effet, n'utilise pas le terme *nighāta* (qui indique l'accent *anudātta*, et plus généralement les termes atones) dans son *Aṣṭādhyāyī* ; mais le terme se trouve déjà chez Kātyāyana. Veṅkaṭa se réfère très probablement au vt. 5 *ad* A 2 1 1. Plus que l'auteur d'un traité de grammaire, Pāṇini incarne à lui seul la tradition grammaticale, il est le « garant » de la science grammaticale.

30. C'est ainsi que nous proposons de comprendre l'insistance de Veṅkaṭa sur la phrase. En effet, chaque mot en sanskrit védique comporte un accent tonique, qu'il « perd » toutefois lorsque sa position dans la phrase l'exige.

manière de procéder dans la distinction des accents, c'est que ces derniers sont une particularité du sanskrit védique [31]. Ce faisant, son commentaire marque surtout la différence entre le sanskrit de son temps et la langue des hymnes qu'il doit interpréter. Sa lecture signale une nouvelle approche.

L'attention de Veṅkaṭa pour les questions d'accent, sa confiance en la grammaire lui permettent d'esquisser un cadre d'interprétation nouveau par rapport à celui proposé par Skandasvāmin — une différence remarquable à plusieurs égards, qui annonce une révolution herméneutique. Car, pour Veṅkaṭa, il faut 1) lire le texte du *Ṛgveda comme s'il s'agissait de langage courant* (*lokasiddham*). Ce que Skandasvāmin n'osait pas vraiment faire. Au point que, dans son commentaire, il ne s'autorise le moindre changement dans l'ordre des mots du texte védique — une manière sans doute de montrer sa « fidélité » au texte révéré du *Ṛgveda*. Pour Veṅkaṭa, le passage de la langue du Veda à la langue courante est une étape essentielle du travail de l'exégète, nécessaire pour l'analyse grammaticale et l'étude des cas :

> *lokasiddhaṃ vibhaktyartham anukte tatra na tyajet*
>
> que l'on ne quitte pas le langage courant, [même] lorsque l'articulation des cas n'est pas explicitée
>
> VeṅkBh, Introduction, 2a

Ensuite, il faut 2) procéder à l'analyse étymologique (*niruktamagrataḥ kuryat*) [32] ; et une fois acquise une bonne compréhension des mots, 3) passer aussitôt à celle de leurs accents (*padāni pūrvaṃ jānīyāt padasvaramanantaram*) [33], ce qui permet à l'exégète de recomposer l'ordre du discours, en isolant d'abord les phrases accentuées afin de repérer la phrase principale, marquée par le verbe sans accent (*nighātatiṅ-padasyārthe vākyārthaḥ paryavasyati*) [34]. Cette dernière étape est particulièrement détaillée dans l'introduction de sa *vyākhyā* [35], qui nous montre le portrait d'un exégète à la fois exigeant et extrémiste.

Dans son étude éclairante de la préface au *Veṅkaṭabhāṣya*, Kulkarni (2006) observe que par sa méthode Veṅkaṭa est amené à penser aux *ṛṣi* comme aux véritables « auteurs » des hymnes védiques (*ṛṣayaḥ kathayantaḥ*) ; en outre, puisque le Veda est une matière essentiellement sonore,

31. Voir Kulkarni (2006).
32. VeṅkBh, Introduction, 2b.
33. *Ibid.*, 3a.
34. *Ibid.*, 4a.
35. Cf. *supra*, p. 78, n. 19.

et que tous les mots (à l'intérieur d'un vers), à l'exception d'un seul, sont *anudātta* (*padam ekavarjam anudāttam*) [36], le ton est fondamental pour éclairer le sens des strophes védiques. Kulkarni cite à ce propos le commentaire *ad* ṚV I 113, où Veṅkaṭa fait recours à une similitude consacrée pour appuyer son argument :

> *andhakāre dīpikābhir gacchan na skhalati kvacit* |
> *evaṃ svaraiḥ praṇītānāṃ bhavanty arthāḥ sphuṭā iti* ||
>
> Comme quelqu'un guidé par des lumières ne trébuche pas dans l'obscurité,
> de même le sens devient de plus en plus clair pour celui qui est guidé par les accents [37].
>
> VeṅkBh *ad* ṚV I 113, 1

Du propos de Veṅkaṭa, nous retenons surtout le regard nouveau qu'il jette sur la langue des hymnes, considérée à l'aune du langage courant (*lokasiddham*) — une première tentative d'amener la « langue des dieux (ici la langue des hymnes) dans le monde des hommes » [38] ; et le primat de la phrase dans le travail de l'exégète : instrument essentiel de son entreprise herméneutique, la grammaire attire désormais dans sa sphère d'influence tant l'étymologie (au niveau des mots) que la science des tons (surtout au niveau de la phrase), parties intégrantes de son savoir.

Interpréter, dans le temps

L'introduction est destinée à devenir un genre en soi en contexte littéraire indien et l'on peut se demander jusqu'à quel point les déclarations programmatiques et les visions d'ensemble des exégètes gardent une place véritable dans le corps même des commentaires, autrement dit, dans quelle mesure l'introduction et la pratique du commentaire se répondent. Cette question exige une enquête longue et minutieuse que nous ne pouvons pas pas entreprendre ici. Pour l'heure, je propose un exercice différent : comparer deux gloses anciennes à la même strophe

36. *Pradīpa ad* A 6 1 158. Kaiyaṭa (XI^e^ s.) explique comment un mot (*pada*) est *anudātta* à l'exception d'une syllabe. Une lecture alternative (*pūrvapakṣa*) voit ici plutôt une référence aux mots dans l'ensemble de la phrase, lecture que Veṅkaṭa reprend à son compte ici et défend.

37. Cf. Kulkarni (2006 : 83). À la lettre, le commentateur dit « les significations deviennent de plus en plus claires » (par attraction du plur. *dīpikābhir*).

38. L'expression fait évidemment allusion à l'ouvrage de S. Pollock (2006).

du *Ṛgveda* et montrer que, même sur la brève durée, le temps (l'époque, les circonstances historiques et culturelles) et le contexte de l'exégète conditionnent son interprétation.

La citation que Friedrich Nietzsche met en exergue de son livre *Aurore* « Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben » (dans la 1re édition de 1881 et dans celle, avec une nouvelle préface, de 1887) est une traduction (par son ami Paul Deussen) d'une strophe du *Ṛgveda*, dont la source est restée longtemps indéterminée [39]. Comme l'indique Malamoud, il s'agit de ṚV II 28, 9 [40], une strophe tirée d'un hymne à Varuṇa au ton plutôt atharvanique : les dernières stances de l'hymnes contiennent, en effet, l'invocation au dieu pour qu'il éloigne la faute (*śrathāya*, 5a) — qui est comme une ceinture à défaire —, la peur (*bhiyásam*, 6a), l'angoisse (*áṃhas*, 6a) et toutes ces choses qui dans le rêve nous font peur — un ami qui nous dirait des mots terrifiants, un voleur, un loup (10). L'*Anukramaṇī* se concentre sur ce dernier motif, et dans l'édition van Nooten–Holland (1994), qui en reproduit l'indication, l'hymne est intitulé « To Varuṇa from Gṛtsamada or Kūrma Gārtsamada to dispel bad dreams ». Le cœur de ce poème tient à vrai dire à la relation — profonde, essentielle — entre deux notions clés de la pensée védique : *ṛtá* et *ṛṇá*, l'« ordre » cosmique ('loi', 'nature', 'vérité') et la « dette » ('faute', 'erreur'), qui vient inscrire dans cet ordre une rupture et un manque. La dette est précisément ce qui fait défaut dans l'ordre attendu, mais aussi ce qui l'enferme ou lui fait obstacle [41]. Dans cet hymne, où il est question aussi du mal (des erreurs) que l'on redoute, Varuṇa est invoqué en tant que *sáṃrāḷ ṛtāvan* « souverain gardien du *ṛta* » (6b), celui dont on espère bienveillance et protection :

> *mā́ no vadhaír varuṇa yé ta iṣṭā́v énaḥ kṛṇvántam asura bhrīṇánti |*
> *mā́ jyótiṣaḥ pravasathā́ni ganma ví ṣū́ mṛ́daḥ śiśratho jīváse naḥ ||*
>
> Ne frappe point de tes armes-mortelles, ô Varuṇa, qui nous blessent, ô Asura, tandis que tu cherches celui qui commet le péché (*énaḥ*) ! Puissions-nous ne pas aller aux grands voyages (hors du domaine) de la lumière ! Relâche donc de nous les manquements (*mṛ́daḥ*) en sorte que nous vivions !
>
> ṚV II 28, 7, trad. L. Renou, EVP V, p. 69

39. Lors d'une discussion à propos de la citation en question sur le forum en ligne INDOLOGY (2013), M. Witzel penchait pour une réélaboration du philosophe à partir de différentes stances du *Ṛgveda*, et déclarait la source exacte introuvable.

40. Malamoud (1989 [1980] : 115).

41. Malamoud signale cependant que le terme *ṛṇá* n'a pas d'étymologie assurée (*ibid.*, p. 117).

Malamoud rappelle que *ṛṇá* est d'emblée « dette » et « faute », comme dans l'allemand *Shuld* ; dans son article « La théologie de la dette dans le brahmanisme » (1980) [42], et déjà dans son livre consacré au *svādhyāya* (1977), il observe comment la notion de *ṛṇá* est au cœur de la théologie brahmanique [43] ; la notion de *karman* viendra se greffer sur elle et l'orienter vers un modèle de vie à la fois plus individuel et plus contraignant [44]. Dans l'hymne ṚV II 28, qui appartient à la strate plus ancienne du *Ṛgveda*, par la voix des Gṛtsamada les notions de *ṛtá* et *ṛṇá*, ces idées d'ordre et de manque, sont attirées vers le domaine de la poétique des hymnes : *ví mac chrathāya raśanā́m ivā́ga* « Relâche de moi la faute comme une ceinture ! », *ṛdhyā́ma te varuṇa khā́m ṛtásya* « Puissions-nous réussir (à trouver) l'orifice de ton Ordre, ô Varuṇa ! », *mā́ tántuś chedi váyato dhíyam me* « Puisse le fil ne pas rompre tandis que je tisse le poème ! », *mā́ mā́trā śāry apásaḥ purá ṛtóḥ* « Puisse le mètre de l'ouvrier ne pas être détruit avant le temps (révolu) ! » (str. 5) [45]. Cette dernière strophe anticipe la strophe conclusive de l'hymne à Varuṇa qui retient ici notre attention, et se concentre sur la relation entre dette et vie, durée de vie et passage d'une vie à l'autre, en inscrivant la dette dans l'ordre des jours :

> *pára ṛṇā́ sāvīr ádha mátkṛtāni mā́háṃ rājann anyákṛtena bhojam |*
> *ávyuṣṭā in nú bhū́yasīr uṣā́sa ā́ no jīvā́n varuṇa tā́su śādhi ||*
>
> Abolis donc les dettes contractées par moi ! Puissé-je ne pas payer

42. Malamoud (1989 : 115-135).

43. Malamoud (1977 : Introduction). Voir en particulier, toute la section 5 de l'Introduction, intitulée « Dette, dépôt, alliance » (p. 24-43). Malamoud évoque au passage une observation de Nietzsche sur la dette en tant que détermination de la personne sociale tirée de la *Généalogie de la morale* : « Nietzsche avait peut-être présents à la mémoire sinon ces textes de la Śruti, du moins les passages de Manu qui en reproduisent la teneur, IV 257 ; VI 35 *sqq.*, quand il expliquait que la culture, avec la violence qui lui est sous-jacente, établit comme rapport fondamental entre les hommes le rapport de créancier à débiteur, "le rapport le plus primitif entre les individus" antérieur même "aux origines de n'importe quelle organisation sociale" [GM II 8] ; Nietszche admire encore comment "le rapport de droit privé entre débiteur et créancier [...] a été introduit [...] de façon extraordinaire [...] dans le rapport entre les générations actuelles et celles qui les ont précédées" [II 19 (références citées)] » Malamoud, *ibid.*, p. 30.

44. Malamoud rappelle que leur schéma respectif est opposé : la vie est conçue d'emblée comme une série de dettes dont il faut s'acquitter (par les sacrifices de la dette aux dieux, par l'étude du Veda de la dette aux *ṛṣi* et par la procréation d'un fils de la dette aux Pères), tandis que dans la perspective du *karman*, chaque existence est « entièrement déterminée, justifiée par les séquences ou les faisceaux d'actes qui l'ont précédée ». Malamoud (1989 : 124). L'horizon temporel de la dette (*ṛṇá*) est bien cette vie-ci, alors que pour le *karman*, c'est une durée de vie plus longue, la succession de vies et la transmigration (*saṃsāra*), qui entre en ligne de compte.

45. Trad. L. Renou (EVP V : 68).

> pour (la dette) contractée par un autre, ô roi ! | Il y a en vérité maintes aurores qui n'ont pas encore lui : assigne-nous, ô Varuṇa, (d'être) vivant en elles !
>
> ṚV II 28, 9, trad. L. Renou, EVP V : 69 [46]

L'accumulation des dettes (des fautes), leur transfert, et plus généralement l'effet néfaste de la dette sur la durée de vie, c'est l'idée centrale de l'hymne, son énigme. Car — c'est le fond de la théorie indienne du *ṛṇá* — « toute dette est présence de la mort » [47]. Et au fond, Yama est l'unique créancier. Cette idée est exprimée à plusieurs reprises dans les hymnes. C'est pourquoi on redoute la faute, dont on cherche à se libérer, et plus encore la dette héritée des autres, celle dont on n'est pas « personnellement » responsable. Bergaigne rapproche ṚV II 28, 9 de ṚV VI 51, 7 (aux Āditya) — reprise pratiquement à l'identique dans ṚV VII 52, 2 — *mā́ va éno anyákṛtam bhujema mā́ tát kárma vasavo yác cáyadhve* « Ne nous faites pas expier la faute (*énas*) commise par un autre, ne nous faites pas expier l'acte (*karman*) que vous punissez, ô dieux » [48] Mais qui sont les autres dont la faute serait à expier par nous ? Faut-il déjà voir ici une ébauche de la théorie du *karman* ?

C'est en tout cas ce que Sāyaṇa comprend. Tout en prenant la peine de signaler les archaïsmes et les particularités morphologiques de l'expression védique (par exemple, il rappelle que *ṛṇā́* vaut '*ṛṇāni*', que la racine *SŪ-* (*sāvīḥ*) a subi une cérébralisation, etc.), son interprétation générale est éloquente :

> *he* ***Varuṇa ṛṇā*** *ṛṇāni pitṛādibhiḥ* ***kṛtāny*** *asmābhir deyāni* ***parā sāvīḥ*** *parā suva | parācīnaṃ prerava || 'ṣū preraṇe' | chāndaso luṇ ||* ***adha*** *adhunā* ***matkṛtāni*** *mayā niṣpāditāni ṛṇāni parā suva | api ca he* ***rājan*** *svāmin varuṇa aham* ***anyakṛtena*** *anyair-arjitena dhanena* ***mā bhojaṃ***

46. On reproduit ici les traductions anglaise (Jamison – Brereton) et allemande (Witzel – Gotō) plus récentes : « Send my debts far away and (other) things done by me. Let me not suffer for what was done by another, o king. / Surely many more dawns have not yet dawned ; direct us, Varuṇa, (in order to be) alive at them ». Jamison – Brereton (vol. I : 442) ; « Schaffe jetzt die von mir begangen Schuldtaten fort,/ lass mich nicht (für das) von anderen Getane büssen, o König !// Viele Morgenröten sind noch nicht aufgegangen ; / Weise uns an, dass bei diesen leben werden ! » Witzel – Gotō (2007-, vol. I : 398). On rappelle aussi la traduction de Geldner (1951 [1907], vol. 1 : 312) : « Verbann darum meine eigenen Verschuldungen, lass mich nicht von anderen getane büssen, o König ! Viele Morgen sind noch nicht aufgegangen ; mach uns Aussicht, dass wir an diesen leben werden ! »

47. Malamoud, *op. cit.* : 127.

48. Bergaigne (1878-1883, vol. III : 164-165). La variante dans ṚV VII 52, 2 concerne uniquement le pāda a : *mā́ vo bhujema anyajātam éno.*

bhogaṃ mā labheyam | *kiṃ kāraṇam iti ced ucyate* | ***bhūyasīḥ*** *bhūyasyo bahutarāḥ* ***uṣasaḥ avyuṣṭāḥ innu*** | *satyam avyuṣṭāḥ eva* | *apararātreṣūtthāya ṛṇāni cintayato jāgrato mama vyuṣṭā apy* ***avyuṣṭa****kalpā āsan* | *he* ***varuṇa tāsu*** *uṣaḥsu* ***naḥ*** *asmān* ***jīvān*** *jīvanavataḥ* ***ā śādhi*** *ā samantāt anuśiṣṭān kuru* |

O *Varuṇa, les dettes cumulées* par les Ancêtres etc., qui sont à rendre par nous, *éloigne-les* en les retirant ; [...] (ainsi pour le passé et) *au présent*, aujourd'hui, (les dettes) *que j'ai moi-même cumulées*, éloigne-les ; et, *ô roi*, vénérable Varuṇa, du bien acquis *par autrui*, *que je n'en jouisse pas*, que je n'en tire pas profit. Pourquoi dit-on ainsi ? « (Puisque) *beaucoup d'aurores n'ont pas encore lui en vérité* (*it-nu*) ; elles n'ont pas encore brillé ; debout, dans les petites nuits, ayant estimé les dettes, combien (d'aurores) ont brillé lorsque j'étais éveillé et de même, combien n'ont pas encore brillé, ô Varuṇa, dans ces aurores (à venir), assigne-nous d'être vivants, rend-nous parfaitement conformes (à ton ordre). »

SāBh *ad* ṚV II 28, 9

La glose de Sāyaṇa s'achève par une petite synthèse :

ṛṇāny apakṛtya bhogaparyāptaṃ dhanaṃ prayacchety arthaḥ ||

ayant aboli les dettes, accorde(-nous) le bien d'une jouissance (de vie) complète. Tel est le sens (de la strophe).

SāBh *ibid.* [49]

Libéré du fardeau du passé, de la dette qui pèse sur la vie de tout homme dès sa naissance, le poète demande à Varuṇa une plénitude de vie et un temps d'existence non prédéterminé par les dettes cumulées. Ainsi Sāyaṇa. La lecture de Veṅkaṭa, presque deux siècles plus tôt, insiste davantage sur la similitude implicite que le poète trace, dans cette strophe, entre dette et nuit :

api ca asmatkṛtāni ***ṛṇāni parā sāvīḥ, mā aham rājan****! anyaprayuktena dhanena* ***bhojam*** | ***avyuṣṭāḥ*** *eva mama bahvyaḥ* ***uṣasaḥ*** | *ṛṇabhayād anāgatāyāṃ nidrāyām evam avyucchantīṣu tāsv asmān jīvataḥ he* ***varuṇa****! kuru svenaiva dhanena* ||

Et encore, les dettes que nous avons nous-mêmes cumulées, éloigne-les, que je ne jouisse pas, ô roi, du bien (des mérites) obtenu(s) par d'autres ; il y a pour moi vraiment beaucoup d'aurores qui n'ont pas encore lui — ainsi, dans un sommeil libre de la peur des dettes, dans

49. Nous suivons l'édition de Poona (Sontakke 1933-1951), vol. II, *ad loc.*

> ces (aurores) n'ayant pas encore lui, rend-nous vivants, ô Varuṇa,
> de notre bien (de nos mérites) seulement.
>
> VeṅkBh *ad loc.*

Si Sāyaṇa regarde la dette comme un fardeau hérité des ancêtres, comme un poids qu'il faut alléger de ce qui ne relève pas du sujet, et rapproche clairement dette et *karman*, Veṅkaṭa semble laisser retentir l'énigme qui est au cœur de l'hymne, la relation entre *ṛtá* et *ṛṇá*, ordre cosmique et dette, la suite réglée de nuits et jours et la peur des dettes, l'angoisse qui hante cette vie-ci, la peur d'une nuit sans aurore.

Conclusion

La philologie n'est pas une science exacte, dont les fondements seraient immuables en tous temps et en tous lieux. C'est une science souple, liée *d'une manière vitale et organique* à l'environnement culturel dont émanent les textes auxquels elle s'applique, au temps et au lieu de leur production et de leur réception [50]. C'est une machine à remonter le temps. Mais ce n'est pas un véhicule lancé tout droit, d'une manière infaillible, vers son but : un *kālayantra* auquel manquent des pièces, le plus souvent des pièces essentielles. Il ressemble à ce chariot sans roues et brinquebalant sur lequel le dieu Yama enfant est monté une fois pour retrouver son père, et ouvrir ainsi la voie de l'au-delà qui est le chemin des hommes après la mort — voyage au long duquel le dieu des morts devient l'ancêtre de l'humanité [51]. Plus tard, surtout dans la littérature purāṇique (mais déjà aussi dans le *Mahābhārata*), Yama apparaît assisté d'un scribe, il est le premier dieu qui dispose d'un registre, sur lequel sont notées les actions des hommes, et leurs destins [52]. Il ressemble au philologue, en ce qu'il est à la fois un devancier et qu'il procède *vers un passé qui lui est inconnu*. Le travail du philologue a beaucoup à voir avec cet inconnu qui est l'horizon de risque de son métier, toujours perfectible. La philologie est une science humaine en ce qu'elle est surtout une science des erreurs, des lacunes et écarts qui se glissent dans la transmission des

50. Cette conviction est à l'origine même du colloque qu'au fil des conversations avec Lyne Bansat-Boudon, ces dernières années, nous avons imaginé, puis réalisé ensemble.

51. Cette histoire est racontée dans l'hymne ṚV X 135, qui a souvent attiré l'attention des commentateurs. Voir D'Intino (2016).

52. Sur la figure de Yama, sa relation à l'écriture, voir Malamoud (2005, notamment p. 137-146).

textes, et qui sont à la fois des obstacles et des jalons, des repères dans le voyage à accomplir. Le philologue traque les erreurs, répare et comble les lacunes, enregistre les écarts pour que le texte « marche », pour que grâce à cette machine qu'est son art, le texte retrouve son *orientation*, bref pour qu'il « fasse sens » [53].

Le XX^e^ siècle a apporté à la philologie védique de la finesse dans l'analyse ; on a progressé dans la compréhension des relations entre texte et rite, dont le *mantra* est la clé, mais aussi dans la (re)connaissance de la forme propre de l'hymne, avec sa dimension poétique. Des éléments que les exégètes anciens avaient déjà en vue. L'histoire de la philologie védique montre que le philologue est un homme de son temps, et qu'il projette toujours son ombre sur le texte. Notre jeune siècle ajoutera certainement de nouvelles contributions et découvertes à l'exégèse védique. Une des tâches qui nous attend, dans l'étude de cette longue aventure herméneutique, c'est de lire le *Ṛgveda* non pas sans Sāyaṇa — ce qui est désormais impossible —, mais avant Sāyaṇa.

Références bibliographiques

Sources (éditions et traductions)

A = *Aṣṭādhyāyī*. Louis Renou. *La grammaire de Pāṇini. Texte sanscrit, traduction française, avec extraits des commentaires*. 2 vols. Paris : Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, 1966. [1re éd. en 3 fasc., 1947-1951-1954].

Aitareyabrāhmaṇa. Martin Haug, éd. et trad. *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda* [...]. *Edited, Translated and Explained*. 2 vols. Bombay et London : Government Central Book Depot et London Trübner & Co., 1863. Vol. 1 : *Sanskrit Text, with Preface, Introductory Essay, and a Map of the Sacrificial Compound at the Soma Sacrifice*. Vol. 2 : *Translation, with Notes*.

Arthur Berriedale Keith, trad. *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the Original Sanskrit*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1920.

Āśvalāyanasaṃhitā. B.B. Chaubey, éd. *Āśvalāyana-saṃhitā of the Ṛgveda (with Padapāṭha)*. 2 vols. New Delhi : Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2009.

53. Nous souscrivons pleinement à la définition proposée par S. Pollock (2009, 2015) de la philologie comme art de « faire sens d'un texte », définition reprise dans l'introduction au présent volume. Son œuvre indianiste et plus généralement sa réflexion sur l'avenir de la philologie ont été pour nous une source d'inspiration constante.

Bṛhaddevatā. Arthur Antony MACDONELL, éd. *The Bṛhaddevatā Attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Ṛg-veda*. 2 vols. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1904-1906. Part I : *Introduction and Text and Appendices*. Part II : *Translation and Notes*.

Muneo TOKUNAGA, éd. et trad. *The Bṛhaddevatā. Text Reconstructed from the Manuscripts of the Shorter Recension with Introduction, Explanatory notes, and indices*. Kyoto et Tokyo : Rinsen Book Co., 1997.

Kauṣītakibrāhmaṇa. Arthur Berriedale KEITH, trad. *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the Original Sanskrit*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1920.

Nirukta. Lakshman SARUP. *Indices and Appendices to the Nirukta with an Introduction*. Lahore : University of the Punjab, 1929.

Lakshman SARUP, éd. *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. Critical Edition, Introduction, Notes, Index and Appendices*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1967. [1re éd. en 2 vols. Oxford, 1920-1926].

ṚV = *Ṛgvedasaṃhitā*. Theodor AUFRECHT, éd. *Die Hymnen des Rigveda*. 2 vols. Part I : *Maṇḍala I-VI*. Part II : *Maṇḍala VII-X*. Bonn : A. Marcus, 1877.

Tatjana ELIZARENKOVA, trad. *Rigveda*. 3 vols. Moscou : Nauka, 1989-1999.

Karl-Friedrich GELDNER, trad. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 vols. Harvard Oriental Series 33, 34, 35. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1951 [1907-1909-].

Stephanie JAMISON et Joel BRERETON, trad. *The Rig-Veda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York : Oxford University Press, 2014.

Alexandre LANGLOIS, trad. *Rig-Véda ou Livre des hymnes*. Paris : Librairie F. Didot frères, 1848-1851.

Friedrich August ROSEN. *Rigveda-Sanhita, liber primus, sanscrite et latine*. Londres, 1838.

Barend A. VAN NOOTEN et Gary B. HOLLAND, éd. *Rig Veda. A Metrically Restored Text, with an Introduction and Notes*. Harvard Oriental Series 50. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994.

Horace H. WILSON, trad. *Rig-Veda Sanhita. A Collection of Ancient Hindu Hymns of the Rig-Veda, the Oldest Authority for the Religious and Social Institutions of the Hindus*. 6 vols. Londres : W.H. Allen, 1850-1888.

WITZEL, Michael et Toshifumi GOTŌ, dir. et trad. *Rig-Veda. Das heilige Wissen*. 2 vols. 2007-2013-. [En cours].

ŚāBh = *Śābarabhāṣya*. Ganganatha JHA, éd. *Pūrva Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini, with an Original Commentary in English*. Vol. I : *Adhyāyas 1-3*. Allahabad : Sudhindr, 1911.

Ganganatha JHA, trad. *Sābara-Bhāṣya. Translated into English*. 3 vols. Baroda : Oriental Institute, 1933.

SāBh = *Sāyaṇabhāṣya*. Friedrich MAX MÜLLER, éd. *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred*

Hymns of the Brahmans together with the Commentary of Sayanacharya. 6 vols. London : V.H. Allen and Co, 1849-1874.

Peter PETERSON, trad. *Sāyaṇa's Preface to the Ṛgvedabhāṣya. English Translation*. Post-Graduate and Research Department Series 9. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974. [1re éd. 1890, Bombay Sanskrit Series 41].

SONTAKKE, N.S., gén. éd. *Ṛgveda-Saṃhitā, with the Commentary of Sāyanācārya*. 5 vols. Poona : Vaidika Samshodhana Maṇḍala (Vedic Research Institute), 1933-1951.

SkBh = *Skandasvāmibhāṣya*. Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *The Ṛgvedabhāṣya of Skandasvāmin (First Aṣṭaka)*. Madras University Sanskrit Series 8. Madras : University of Madras, 1935.

Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *Fragments of the Ṛgvedabhāṣya by Skandasvāmin and Udgītha. Part II*. Madras : University of Madras, 1947.

L.A. Ravi VARMA, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavārya*. Vol. 3. Trivandrum Sanskrit Series 147. Trivandrum : University of Travancore, 1942.

Sāmbaśiva K. ŚĀSTRĪ, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavācarya*. Vol. 1 and 2. Trivandrum Sanskrit Series 96, 115. Trivandrum : University of Travancore, 1929-1935.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. *Ṛgveda, with the Padapāṭha and the Available Portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhava and Mudgala's Vṛtti Based on Sāyaṇa-bhāṣya*. 7 vols. Hoshiarpur : Vishveshvarānand Research Institute, 1963-1966.

VeṅkBh = *Veṅkaṭabhāṣya*. Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *Ṛgvedavyākhyā Mādhavakṛtā*. 2 vols. Madras : Adyar Library, 1939-1947. Part I : *Aṣṭaka I, adhyāyas I to IV*. Part II : *Aṣṭaka I, adhyāyas V to VIII*.

L.A. Ravi VARMA, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavārya*. Vol. 3. Trivandrum Sanskrit Series 147. Trivandrum : University of Travancore, 1942.

Lakshman SARUP, éd. *Ṛgarthadīpikā. A pre-Sāyaṇa and hitherto Unpublished Commentary on Ṛgvedasaṃhitā : by Mādhava, son of Veṅkaṭārya. Edited from Original Palm-leaf Malayalam Mss. with Extracts from Other Commentaries*. Vol. 1. Lahore : University of the Punjab, 1939.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. *Ṛgveda, with the Padapāṭha and the Available Portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhava and Mudgala's Vṛtti Based on Sāyaṇa-bhāṣya*. 7 vols. Hoshiarpur : Vishveshvarānand Research Institute, 1963-1966.

Études

BERGAIGNE, Abel. 1878-1883. *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. 3 vols. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. IV[e] Section — Sciences historiques et philologiques. Paris : Honoré Champion.

BRONKHORST, Johannes. 1981. « The Orthoepic Diaskeuasis of the *Ṛgveda* and the Date of Pāṇini ». *Indo-Iranian Journal* 23 : 83-95.

— 1982. « The *Ṛgveda-Prātiśākhya* and its Śākhā ». *Studien zur Indologie und Iranistik* 8/9 : 77-95.

CHAUBEY, B.B., éd. 2009b. Cf. *Āśvalāyana-saṃhitā*.

— 2016. « Some Salient Features of the Āsvalāyana-Samhitā ». In : *Vedic Sākhas. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*. Sous la dir. de Jan HOUBEN, Julieta ROTARU et Michael WITZEL. Harvard Oriental Series, Opera Minora 9. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, p. 329-340.

COLEBROOKE, H. Thomas. 1805. « Essay on the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus ». *Asiatic Researchers, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia* 8 : 369-476.

D'INTINO, Silvia. 2008. « Meaningful Mantras. The Introductory Portion of the *Ṛgvedabhāṣya* by Skandasvāmin ». In : *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Sous la dir. de Walter SLAJE. Wiesbaden : Harrassowitz, p. 149-170.

— 2011. « Skandasvāmin et le canon védique ». *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010) : 435-442.

— 2016. « Les Écoles védiques et la pratique de l'exégèse. Le cas de Skandasvāmin ». In : *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Bucharest 2011*. Sous la dir. de Jan HOUBEN, Julieta ROTARU et Michael WITZEL. Cambridge : Harvard University Press, p. 341-357.

ELIZARENKOVA, Tatjana, trad. 1989-1999. Cf. ṚV.

— 1995. *Language and Style of the Vedic Rsis*. Albany : State University of New York Press.

GALEWICZ, Cezary. 2004. « Changing Canons. What did Sāyaṇa Think He Commented upon ». In : *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*. Sous la dir. de Stanislas SCHAYER, Piotr BARCELOWICZ et Marek MEJOR. New Delhi : Motilal Banarsidass, p. 35-43.

— 2009. *A Commentator in Service of the Empire. Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda*. Wien : De Nobili Reseach Library.

GELDNER, Karl-Friedrich, trad. 1951 [1907-1909-]. Cf. ṚV.

GOPAL, Ram. 1983. *The History and Principles of Vedic Interpretation*. New Delhi : Concept Publishing Company.

GUPTA, S.K. 1958-1959. « Ancient Schools of Vedic Interpretation ». *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute* 16.1-2 : 143-153.

HAUG, Martin, éd. et trad. 1863. Cf. *Aitareyabrāhmaṇa*.

HOUBEN, Jan E.M., Julieta ROTARU et Michael WITZEL, éd. 2016. *Vedic Sākhas. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*. Harvard Oriental Series, Opera Minora 9. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

JAMISON, Stephanie et Joel BRERETON, trad. 2014. Cf ṚV.

JHA, Ganganatha, éd. 1911. Cf. ŚāBh.

— trad. 1933. Cf. ŚāBh.

KAHRS, Eivind. 1998. *Indian Semantic Analysis. The Nirvacana Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.

KEITH, Arthur Berriedale, trad. 1920. Cf. *Aitareyabrāhmaṇa*.

KULKARNI, Nirmala Ravindra. 2006. « Venkaṭamādhava on Accent and Meaning Change ». In : *Vedic Studies*. Delhi : Bharatiya Kala Prakashan, p. 80-89.

KUNHAN RAJA, Chinttenjore. 1930. « The Commentaries on Rigveda and Nirukta ». In : *Proceedings and Transactions of the Fifth All India Oriental Conference*. 2 vols. Vol. 1. Lahore, p. 223-272.

— 1931. « Mādhava. An Unknown Bhāṣyakāra for the Ṛgveda ». *Journal of Oriental Research* (Madras) 5.4 : 316-325.

— 1933. « The Valabhī School of Vedabhāṣyakāras ». In : *Proceedings of the Sixth All-India Oriental Conference* (Patna, December 1930), p. 535-537.

— éd. 1935. Cf. SkBh.

— 1936. « The Chronology of the Vedabhāṣyakāras ». *The Journal of Oriental Research* (Madras) 10.3 : 256-268.

— éd. 1939-1947. Cf. VeṅkBh.

LANGLOIS, Alexandre, trad. 1848-1851. Cf. ṚV.

MACDONELL, Arthur Antony, éd. 1904-1906. Cf. *Bṛhaddevatā*.

MALAMOUD, Charles, trad. 1977. *Le « svādhyāya ». Récitation personnelle du Véda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II. Texte traduit et commenté*. Publications de l'Institut de civilisation indienne – Collège de France 42. Paris : De Boccard.

— 1980. « La théologie de la dette dans le brahmanisme ». *Purushārtha* 4 : *La dette* : 39-62. [Repris dans Malamoud (1989 : 115-136)].

— 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : Hermann.

— 1997. « Noirceur de l'écriture ». In : *Paroles à dire, paroles à écrire. Inde, Chine, Japon*. Sous la dir. de Viviane ALLETON. Paris : Éditions de l'EHESS. [Repris dans Malamoud (2005 : 127-149)].

— 2005. *Le jumeau solaire*. Paris : Seuil.

MAX MÜLLER, Friedrich, éd. 1849-1874. Cf. SāBh.

NIETZSCHE, Friedrich. 1881. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*. Chemniz : Ernst Schmeltzner.

VAN NOOTEN, Barend A. et Gary B. HOLLAND, éd. 1994. Cf. ṚV.

PATTON, Laurie. 1996. *Myth as Argument. The Bṛhaddevatā as Canonical Commentary*. Berlin et New York : De Gruyter.

— 2005. *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*. Berkeley : University of California Press.

PISCHEL, Richard et Karl-Friedrich GELDNER. 1888-1892. *Vedische Studien*. 2 vols. Stuttgart : W. Kohlammer.

POLLOCK, Sheldon. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

— 2009. « Future Philology ? The Fate of a Soft Science in a Hard World ». *Critical Inquiry* 35.4 : *The Fate of Disciplines*. Sous la dir. de James CHANDLER et Arnold I. DAVIDSON : 931-961.

— 2015. « Introduction ». In : *World Philology*. Sous la dir. de Sheldon POLLOCK, Benjamin A. ELMAN et Ku-ming KEVIN CHANG. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, p. 1-24.

RENOU, Louis. 1928. *Les maîtres de la philologie védique*. Paris : P. Geuthner.

— 1936. « *The Ṛgvedabhāṣya of Skandasvāmin (First Aṣṭaka)*. Ed. by C. Kunhan Raja. Madras, 1935... » *Journal asiatique* 228 : 324-328.

— 1947. *Les Écoles védiques et la formation du Veda*. Cahiers de la Société asiatique 9. Paris : Imprimerie nationale.

— [EVP] 1955-1969. *Études védiques et pāṇinéennes*. 17 t. Paris : De Boccard.

ROSEN, Friedrich August. 1838. Cf. ṚV.

ROTH, Rudolf. 1855-1875. « Introduction ». In : BÖTHLING, O. et R. ROTH. *Sanskrit Wörterbuch, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth*. 7 vols. St. Petersburg : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

SARUP, Lakshman. 1937. « Date of Skandasvāmin ». In : *Jha Commemoration Volume. Essays on Oriental Subjects*. Poona : Oriental Book Agency.

— éd. 1939. Cf. VeṅkBh.

— éd. 1967. Cf. *Nirukta*.

ŚĀSTRĪ, Sāmbaśiva K., éd. 1929-1935. Cf. SkBh.

SHARMA, Dasharath. 1935. « The Authorship of the Vedabhāṣyas ». *Calcutta Oriental Journal* 10.2 : 258-259.

SONTAKKE, N.S., gén. éd. 1933-1951. Cf. SāBh.

TOKUNAGA, Muneo, éd. et trad. 1997. Cf. *Bṛhaddevatā*.

VARMA, L.A. Ravi, éd. 1942. Cf. SkBh.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. 1963-1966. Cf. SkBh.

WILSON, Horace H., trad. 1850-1888. Cf. ṚV.

WITZEL, Michael. 1995. « Ṛgvedic History. Poets, Chieftains, and Polities ». In : *The Indo-Aryan of Ancient South-Asia*. Sous la dir. de George ERDOSY. Berlin et New York : De Gruyter, p. 307-354.

— 1997. « The Development of the Vedic Canon and its Schools. The Social and Political Milieu ». In : *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop (June 1989)*. Sous la dir. de Michael WITZEL. Cambridge, Mass. : Department of Sanskrit et Indian Studies, Harvard University, p. 257-345.

WITZEL, Michael et Toshifumi GOTŌ, dir. et trad. 2007-2013-. Cf. ṚV.