

Les comptes rendus de la Bibliothèque des sciences de l'Antiquité (Lille 3)

Réflexions sur la déesse védique de l'Aurore.

De ses origines indoeuropéennes à sa postérité spirituelle.

À propos des ouvrages de Boris OGUIBENINE, *La déesse Usas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Rgveda*, Paris, Peeters, 1988, 231 p. (B.E.H.E.S.R., Vol. 89), et de Lokamanya Bâl Gangâdhar TILAK, *Origine polaire de la tradition védique*, Milan, Archè, 1979, 380 p., et de quelques autres.

par Bruno Delorme¹

¹ Bruno Delorme est bibliothécaire à Lille et travaille sur l'Antiquité chrétienne. Il est l'auteur d'un « *Christ grec* » paru aux Ed. Bayard, 2009.

Introduction.

La stature et l'originalité d'une divinité comme l'Aurore védique est un fait suffisamment rare, dans l'histoire des religions, pour mériter à lui seul une attention particulière.

Usas, de son nom védique², aura été célébrée, chez les poètes de l'Inde antique, avec autant de magnificence qu'elle aura suscité d'admiration digne de sa sublime beauté³.

Ailleurs, dans le monde indo-européen, cette déesse a été étroitement associée au processus de création poétique des bardes, des aèdes et autres poètes. Elle apparaît alors comme *Eos* en Grèce⁴, *Usas* en Inde védique⁵, *Usâ* en Iran⁶, *Aurora* à Rome, *Brigenti* ou Brigit en Irlande, *Burgundi* chez les ancêtres des Burgondes⁷. Ces noms correspondent à l'avestique *berezaiti* et au védique *brhati*, c'est-à-dire : « haute, noble, souveraine »⁸, qualificatifs qui désignent la divinité de l'Aurore dans le Rg-Veda⁹. C'est elle, la « Mère des Dieux »¹⁰ qui est la principale source d'inspiration des poètes, lesquels la recherchent sans cesse et l'appellent pour les aider à composer leurs hymnes et leurs chants.

C'est cette divinité antique, connue aussi bien chez les indo-européens que chez les indo-aryens¹¹, que nous voudrions étudier, non seulement dans ses origines les plus reculées, mais aussi sous un angle particulier : celui de son éventuelle postérité dans les religions post-védiques, comme le brahmanisme et l'hindouisme.

Plus précisément, la question que nous voudrions poser et discuter est celle de savoir s'il se pourrait que la partie du fonds védique, concentrée autour de la figure de la déesse Aurore, ait pu, à époque tardive, devenir le support de bases religieuses à des

² Le védique, qui est une langue d'origine indo-européenne, est un sanscrit archaïque ou primitif.

³ Nous nous référons aux hymnes du Rg-Veda sur l'Aurore dont Louis Renou a fait la recension et la traduction dans ses *Etudes védiques et pâninéennes (EVP)*, Paris, De Boccard, 1957, Tome III.

⁴ Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1951, art. « Eos ».

⁵ Cf. Xavier Delamarre, *Le vocabulaire indo-européen*, Paris, Maisonneuve, 1984, p. 194, art. « âusôs ».

⁶ Cf. X. Delamarre, *op. cit.* J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris, F. Vieweg, 1877, pp. 239-240.

⁷ X. Delamarre, *op. cit.*, p. 220, art « *bhrghus ».

⁸ Cf. X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, errance, 2001, p. 75, art. « brigantion< brigant-, éminence, élevé ».

⁹ Cf. Rg-Veda I, 113, 19 : « *Mâtâ devânâm, aditer anikâm, brhatî vi bâhi* » : « O Mère des Dieux, visage d'Aditi, puissante, élevée, étends ton éclat ! ».

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Etrangement, cette divinité n'apparaît pas ou plus dans le mazdéisme. Nous tenterons d'expliquer pourquoi en ces pages.

cultes de divinités féminines hindoues, comme la *Shakti*, parèdres de certains dieux du panthéon hindou classique, ou, plus près de nous, du côté occidental, à des figures mythiques ou mystiques du même ordre ?

Soulignons immédiatement que nous ne tenons pas, ici, à entreprendre une enquête exhaustive sur ce sujet, qui ne serait pourtant pas dénuée d'intérêt. Nous ne ferons que survoler en quelques étapes, et en partant d'auteurs divers, ce qui nous est apparu comme un processus mystique et religieux typique, ou plus exactement comme l'histoire d'un héritage religieux d'origine védique, voire indo-européen, et que la mystique hindoue, comme la littérature médiévale occidentale, notamment, se seraient réappropriées en le transformant.

Notre méthode est simple : en suivant le fil conducteur offert par les publications sur ces thèmes donnés, nous partirons des manifestations religieuses indiennes les plus récentes pour remonter jusqu'aux plus anciennes.

C'est par l'analyse de quelques traits remarquables du tantrisme hindou que s'ouvre notre enquête, avant d'aborder des ouvrages plus classiques sur le Védisme. Au terme de celle-ci, nous ferons une place particulière au travail de G. Tilak.

I - Tantrisme et Védisme.

Lilian Silburn dans son ouvrage sur la *Kundalini* évoque le serpent mythique des profondeurs du Védisme (*Ahirbudhnya*) pour tenter de conférer des lettres de noblesse et une origine antique à cette énergie mystique intérieure¹².

C'est dans l'homologie entre, d'une part, cette force spirituelle cachée en l'homme - et que le yogi, en quête de délivrance ou d'union mystique avec une divinité, va déployer en la « réveillant »¹³ grâce à des techniques de yoga -, et, d'autre part, une vision du cosmos organisée autour de cette même énergie qui maintient toutes choses dans l'univers en y insufflant vie et évolution, que réside l'originalité de la vision du tantrisme hindou¹⁴. Cette homologie permet ensuite d'élaborer un rapport d'équivalence entre le microcosme du corps humain et le macrocosme de l'univers¹⁵, et que le yogi expérimenterait lors de l'ascension de cette énergie spirituelle féminine en lui par des exercices liés à cet effet¹⁶. L'acmé de ce déploiement intérieur mystique est l'union de cette énergie, la *Kundalini*, avec une divinité de type masculin, union que le yogi vivra en lui, et qui est censée le mener à l'illumination. En s'éveillant à sa vie intérieure, le yogi s'éveillera aussi au mystère de l'univers qui l'entoure, et en saisissant l'étoffe mystique de la matière universelle, il comprendra aussi la nature de cette énergie intérieure qui le transforme et, en quelque sorte, le divinise.

Sont associés à cette mystérieuse énergie le rythme, la danse, la vibration, qui sont vraisemblablement des métaphores du sacrifice brahmanique du feu¹⁷. Quoique l'auteur développe sa thèse à partir des textes du Shivaïsme cachemirien qu'elle traduit et commente elle-même, c'est dans le Rg-Veda et dans les textes védiques qu'elle puise

¹² Cf. Lilian Silburn, *La Kundalini ou l'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983, pp. 29-32.

¹³ Ce qui est décrit ici, en termes mystiques, trouverait une sorte d'équivalent ou d'analogie dans certains de nos contes de fées qui racontent le réveil d'une princesse endormie, lors d'un sortilège maléfique, par un prince charmant.

¹⁴ Sur cette vaste question, on consultera à *Hatha-yoga-Pradîpikâ*, trad. et introd. par T. Michaël, Paris, Fayard, 1974. A. Avalon, *La puissance du serpent*, Paris, Dervy, 1985.

¹⁵ Ces recherches d'équivalences mystiques furent initiées très tôt dès le Védisme à partir de notions fondamentales comme le *rta*, l'ordre cosmique, auquel devait répondre celui des prêtres et des sacrifices, et que ces derniers confortaient ou influençaient en retour par leurs actes sacrificiels. Voir, plus bas, note 76.

¹⁶ Cf. L. Silburn, *op. cit.*, pp. 17-18, 33-39.

¹⁷ L. Silburn, *op. cit.*, p. 60.

les origines de cette mystérieuse énergie propre, semble-t-il, aux *Asuras*, du moins d'après elle¹⁸. Aucune mention de la figure de l'Aurore n'apparaît en cet ouvrage.

En fait, là où cette thèse paraît offrir quelque fragilité, c'est dans l'affirmation de l'auteur selon laquelle le serpent mythique des profondeurs détiendrait en lui-même et de par sa nature propre les biens célestes et cosmiques, comme ceux de l'ambrosie (*amrita*) ou du nectar d'immortalité, dont voudraient s'emparer les dieux, les *Devas*¹⁹. Thèse d'inspiration assurément shivaïte, et non védique, avec la mention des *nâgas*, ces divinités ophidiennes²⁰.

Certes, le serpent-dragon, appelé *Ahi* ou *Vrtra* dans la mythologie védique, retient bien, à un moment donné dans le cycle cosmogonique, les biens de lumière dans sa cachette, sa caverne. Mais il les détient indûment, et non de par sa propre nature. De plus, il ne les a pas créés, mais dérobés²¹. Ce vol ou cette rétention intentionnelle de la part du serpent-dragon mythique représente d'ailleurs un moment-clé du cycle cosmique et héroïque du mythe védique, mais non le tout de celui-ci.

En vérité, les *Devas* ne possèdent pas, au commencement du monde, les biens lumineux que les démons, les *Asuras*, vont dérober. Ils capturent ces biens lumineux notamment durant la nuit de l'année, puis les restituent après l'intervention héroïque du roi des dieux, *Indra*, et de son combat contre *Vrtra*²². Pourtant, ces biens infiniment désirables, au nombre desquels se trouvent le Soleil et l'Aurore, ne sont en rien la propriété des démons. Ceux-ci les dérobent et, par là même, usurpent une place qui n'est pas la leur. Rien n'autorise donc à faire du serpent mythique un juste détenteur de ces biens lumineux, ou encore une divinité initiatrice capable d'offrir un chemin vers la lumière, cosmique ou spirituelle, c'est-à-dire, ultimement et dans un contexte mystique, vers l'illumination ou la délivrance...

¹⁸ À tel point qu'on peut même se demander ce qu'il en serait de cette mystique qui proviendrait d'un obscur fonds archaïque et shivaïte, si le Védisme et le Brahmanisme ne l'avaient entourée et nourrie de leur théologie respective. Pour un exemple, voir les descriptions des pp. 60 ou 170 avec toutes les allusions au feu sacrificiel.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.

²⁰ p. 31. À la p. 248 : " Ahirbudhnya, l'invisible serpent des profondeurs, gardien jaloux des eaux sources de Vie, encercle l'univers de ses brumes et doit être reconnu et vénéré comme cet axe cosmique éternel, primordial, le NON-NÉ à un seul pied: Aja-Ekapâda." Ce texte fait l'amalgame entre le serpent et l'axe cosmique, appelé *skambha* dans le Védisme et qui soutient l'univers. Mais nulle part il n'est fait mention de cet axe sous l'apparence d'un serpent. "Aja-Ekapâda" est une mention de la divinité védique du soleil. Voir, du même auteur, *Instant et cause*, Paris, De Boccard, 1989, p. 41. L. Renou, *Hymnes et prières du Veda*, Paris, Maisonneuve, 1938, pp. 126-132.

²¹ Cf. L. Renou, *Etudes védiques et pâninéennes (EVP)*, op. cit., Tome III, pp. 6-7.

²² Cf. Ph. Swennen, *D'Indra à Tistrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*, Paris, Collège de France, 2004, pp. 233-236.

Plus précisément, c'est le caractère ophidien de cette mythologie tantrique qu'il faudrait analyser pour en avoir le cœur net. Thème par excellence anti-védique²³, anti-brahmanique²⁴, antichrétien même²⁵. Cet élément ophidien, situé au cœur de cette mystique sauvage, est plus que problématique, d'autant que c'est bien, en fin de compte, ce serpent-dragon, symbolique ou réel, qui maîtrise le mystique ou le yogi, lequel se livre à lui ou médite sur lui, et non l'inverse, comme il se devrait. La comparaison de cette énergie intérieure mystique²⁶ avec un serpent, même sous une forme ophidienne subtile, pose donc bien problème²⁷. Mais d'où cette comparaison ou cette confusion provient-elle exactement? De quels fondements religieux ces courants, tantriques et gnostiques, s'autorisent-ils pour diviniser cette énergie²⁸? Et quelle pensée ces courants veulent-ils contrecarrer ou concurrencer?

De fait, idéaliser la figure du serpent, comme l'ont fait parallèlement, et presque à la même époque, les sectes tantriques et gnostiques, c'est prendre religieusement le contre-pied et du Védisme, avec son thème du combat cosmogonique d'*Indra* contre *Vrtra*²⁹, et du Christianisme, avec celui de la chute et du péché originel depuis la Genèse.

Figure essentiellement négative, ce serpent mythique, mi-démon mi-dragon, est bien l'adversaire que le héros doit combattre et maîtriser, comme l'ascète se doit, par ailleurs et intérieurement, de maîtriser ses pulsions qui en sont la métaphore spirituelle, et non la divinité initiatique qu'il faudrait écouter et suivre ou à laquelle il faudrait s'identifier pour connaître délivrance et éveil³⁰. Quelque chose de l'ordre de la tentation,

²³ Fort instructive est la réflexion d'un L. Renou à ce sujet : « Chose curieuse, l'attitude des Tantras vis-à-vis du Veda est plus respectueuse que bien des sectes visnuites ou sivaïtes (non tantriques). Il n'empêche que c'est le tantrisme qui est responsable du fait que l'Inde a rompu avec l'hindouisme à implications védiques. », *Etudes védiques et pâninéennes*, Paris, De Boccard, 1960, Tome VI, p. 10, note 2.

²⁴ Emanant du tantrisme, du shivaïsme...

²⁵ Propre notamment à la gnose. Voir H. Leisegang, *La gnose*, Paris, Payot, 1971, ch. 4. H. Jonas, *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 127-130.

²⁶ Énergie libidinale sublimée ou pulsion de mort transformée? La question reste ouverte...

²⁷ Voir, A. Avalon, *op. cit.* Mélange de tantrisme, de Vedanta, de shivaïsme du Cachemire, de yoga, de Samkhya...

²⁸ A. Avalon, *op. cit.*, pp. 15, 23, avec la mention d'un auteur appartenant à la théosophie. L'auteur reconnaît qu'il existe quelque difficulté à identifier ou à associer ce tantrisme suspect avec la tradition védique (p. 271).

²⁹ Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde. Tome I – Védisme et hindouisme ancien*, Paris, Payot, 1962, pp. 72-79.

³⁰ Ce serait une toute autre conception qui s'offrirait à l'ascète et au chercheur si cette énergie, comme dans le tantrisme, n'était pas systématiquement frappée au coin de la féminité, mais était originellement une énergie de nature masculine. Ce qui nous permet d'avancer une telle idée, c'est que tout dans la description de cette énergie intérieure, à commencer par son identification à un serpent, lequel n'est pas féminin (cobra, dragon...), comme sa luminosité, comparable à celle de la foudre ou plus exactement du foudre (sanskrit : *vajra* : foudre, carreau de foudre) - arme par excellence, dans le Védisme, du roi des dieux, Indra, dieu guerrier aussi, et des autres héros indoeuropéens, tous masculins -, mais aussi sa nature somatique reliée sans doute à l'énergie

au sens quasiment biblique du terme, est parvenu ici à s'interposer et à intervertir les données spirituelles et religieuses premières. Par quel étrange renversement une telle figure a-t-elle pu se transformer ainsi et prendre une place si imposante dans la mystique hindoue et gnostique ?

Selon nous, ce serpent-dragon mythique puis mystique, véritable pulsion de mort symbolisée ou allégorisée, est bien la conséquence d'une inversion spirituelle. Sans doute ce symbole a-t-il pu devenir en Inde, dès une certaine époque (le Moyen Age ?), l'objet de prédilection d'une mystique inversée, sauvage, contre-culturelle et anti-institutionnelle, qui aurait proposé à ses adeptes la suprématie d'une figure ambiguë sur celle des dieux et des déesses classiques, provenant du Védisme et du Brahmanisme. Surtout, ce symbole représente bien un pouvoir de type féminin l'emportant sur toute manifestation religieuse masculine. Revanche du féminin sur le masculin, en quelque sorte? Revanche aussi des soi-disant religions archaïques, maternelles, matriarcales, égalitaristes, fusionnelles, sur les religions patriarcales, indo-européennes, biblique et chrétienne³¹? Quoi qu'il en soit, c'est bien le culte de la déesse-mère qui prédomine dans ces courants hérétiques ou marginaux, ou encore celui des prétendues religions archaïques ou chamaniques qui proviendraient tout droit de la préhistoire de l'humanité³², et non pas celui de la déesse Aurore du Védisme et du monde indo-européen. C'est à des auteurs comme M. Eliade qu'il faut demander les raisons de cette inversion spirituelle et de cette revendication contre-culturelle à laquelle lui-même adhère, et nous renvoyons à l'un de ses principaux ouvrages sur les religions, débordant de syncrétisme³³.

D'après nous, cette inversion spirituelle serait l'effet d'une revendication de type gnostique et ésotérique qui a parcouru ainsi les cultures et les époques, exerçant une

sexuelle sublimée qui est la semence, c'est-à-dire le sperme (*semen* en latin ; *çukra* en sanscrit, qui sont des neutres), tous ces attributs, donc, évoquent quelque chose de masculin et non de féminin (arme de lumière aussi, de feu sublimé, sacrificateur, purificateur, transformateur)... C'est en cela que nous aurions alors affaire à un cas précis d'inversion thématique et religieuse, à une réappropriation indue de la part de sectes shivaïques ou tantriques d'un antique fonds religieux védique...

³¹ C'est la thèse contre-culturelle développée par A. Daniélou dans *Shiva et Dionysos. La religion de la Nature et de l'Eros*, Paris, Fayard, 1979.

³² Cf. J. Evola, *Le yoga tantrique*, Paris, Fayard, pp. 39-41. M. Eliade, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, pp. 307-353.

³³ Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, pp. 149-158. Avec la place de la femme comme magicienne, initiatrice, détentrice de savoirs secrets, associée à la Lune... Voir aussi, A. Daniélou, *Shiva et Dionysos, op. cit.*, pp. 150-153. C. Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992. Pour une approche plus critique de la place du féminin au Moyen-âge, et à contre-courant des auteurs précités, voir J-P. Poly, *Le chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris, Perrin, 2003, ch. 4.

fascination sur les esprits en quête d'expériences transgressives, de féminisme spirituel et d'exotisme mystique... Avec sans doute un fonds chamanique plus ou moins prégnant³⁴. Expérience surtout de possession, au sens érotique et mystique du terme, mais qui se situe aux antipodes de la religion védique, ou que celle-ci contredit, voire interdit³⁵...

André Padoux, collègue de L. Silburn, a écrit un livre entièrement consacré au tantrisme et au Shivaïsme du Cachemire³⁶. Il présente la déesse védique « Parole » (sanskrit *vāk*) comme assimilée à la *Shakti* (« puissance ») et à la déesse *Sarasvatī*³⁷. Plus loin, il traite de la nature de la *kundalinī*³⁸. L'auteur tente de spécifier cette énergie psychosomatique en lui attribuant une fonction d'unification des tendances humaines et des dimensions cosmiques, conception qui se retrouve dans l'ouvrage de L. Silburn.

Ainsi :

« ... la kundalinî peut jouer un rôle essentiel dans les pratiques tendant à actualiser les équipollences entre l'homme et l'univers en faisant notamment coïncider le schéma corporel et le schéma cosmique. L'adepte, en effet, lorsqu'il éveille sa kundalinî et peut en suivre les mouvements, reproduit en lui-même les diverses phases de l'émanation

³⁴ Et toujours avec cette lancinante question : qu'en est-il du chamanisme que l'on rencontre régulièrement dans cette remontée archaïque de certaines religions ou dans certains courants religieux depuis l'antiquité jusqu'au Moyen âge ? Quel statut lui donner ? Quel rôle a-t-il joué précisément dans l'évolution de certaines religions, et quelles influences peut-on lui concéder sur certaines mentalités ?

³⁵ Au vrai, afin de mieux cerner les thèmes de prédilection de ce courant tantrique, serait-il intéressant de se pencher sur l'analyse des états de conscience particuliers comme l'enthousiasme, la passion, l'amour, la colère, la mélancolie..., préconisés par le tantrisme. Ces états ont pour caractéristique de donner l'impression de n'être limités ni par l'espace ni par le temps, de n'avoir ni commencement ni fin, d'avoir toujours été là, d'être apparemment éternels et immuables... (Pour une recension de tous ces états associés à une vision mystique hindoue, voir L. Silburn, *Le Vijnâna Bhairava*, Paris, De Boccard, 1983). C'est dans ce type d'expérience d'états de conscience mystiques, mais absolutisés et hyperbolisés, en quelque sorte, que réside, à notre sens, le cœur du tantrisme et de sa littérature. Fascinés par eux, ces mouvements tantriques n'ont jamais pris aucune distance critique à leur égard, et les ont toujours considérés comme des « dons » venus du ciel ou des dieux, des « grâces » particulières, pour parler le langage de la spiritualité chrétienne. C'est toute la différence avec le Bouddhisme premier qui reste distant et critique avec l'ensemble de tous les états éprouvés lors des méditations, alors même qu'il en recommande la pratique, mais sérieuse, méthodiquement éprouvée, systématisée par une scolastique ayant fait ses preuves, et en ne renonçant jamais à en fournir une explication rationnelle et psychologique. Le Bouddhisme échappe donc à cette idéalisation de ces états tout en les connaissant et en les reconnaissant, mais pour ce qu'ils sont, à savoir des états encore éphémères, dépendants de conditions psychologiques précises, impermanents, douloureux car non durables, et dénués de principe éternel et solide. Des étapes sur la voie en somme, qu'il convient de circonscrire et de maîtriser, mais sans s'identifier à eux ni les laisser gagner et envahir la conscience du méditant.

³⁶ Cf. A. Padoux, *L'énergie de la parole*, Fata Morgana, 1994.

³⁷ A. Padoux, *op. cit.*, pp. 20, 23-24.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

*et de la résorption du cosmos. On peut donc dire que l'éveil (comme le repos) de la kundalinî se passe simultanément sur deux plans : cosmique et humain. »*³⁹

Mais l'Aurore (*Usas*) n'est pas mentionnée. Étrange oubli, quand on songe que la déesse « Parole » dans le Védisme est indistinctement liée au sacrifice et que l'Aurore y est mentionnée comme favorisant l'inspiration poétique des bardes védiques.

Dans une perspective plus spiritualiste que tantrique, signalons l'ouvrage de Sri Aurobindo dans lequel celui-ci traite, au sein du Védisme réinterprété, de la divinité de l'Aurore⁴⁰. La vision symbolique et originale du Védisme de cet auteur peut présenter un réel intérêt pour ceux qui sont sensibles aux traductions spirituelles des réalités religieuses sacrificielles et cosmiques, lesquelles sont initialement plus concrètes que ces interprétations plus tardives. L'apparition de l'Aurore est ainsi connotée à la découverte de la lumière de la Vérité, prise au sens mystique et métaphysique, et de l'illumination intérieure. Il n'est pas certain que les antiques prêtres et poètes du Védisme aient eu à l'esprit cette signification de leurs hymnes. Mais ces mêmes hymnes, à certaines conditions évidemment, peuvent se prêter à ce genre d'interprétation que l'on connaît aussi en climat chrétien depuis l'introduction des quatre sens de l'Écriture mis en place dès l'époque patristique⁴¹. Cependant, Sri Aurobindo offre une thématization de la pensée védique en l'organisant autour de trois thèmes précis et qui forment la structure de cette religion. C'est Jean Herbert, son interprète et traducteur français, qui le résume dans l'un de ses livres :

³⁹ p. 66.

⁴⁰ Sri Aurobindo, *Le secret du Véda*, Paris, Fayard, 1975, ch. 7.

⁴¹ Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Ed. Montaigne, 1959. Les quatre sens sont respectivement : le sens littéral, le sens allégorique, le sens moral, le sens anagogique. Il y aurait en fait toute une littérature d'inspiration mythique puis mystique apparue dès l'Antiquité, via le pythagorisme et l'orphisme, puis le platonisme, pour traduire en langage mythologique et spirituel des vérités d'un autre ordre. Ainsi par exemple du thème du passage de la « région de dissemblance » à la « région de ressemblance » propre au platonisme, au néoplatonisme et à la spiritualité chrétienne et qui décrit l'itinéraire de l'âme hors de Dieu, puis en Dieu, tel un long périple dont le modèle est le voyage d'Ulysse. Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Ou du thème de la « ténèbre mystique » dans laquelle se révèle le divin depuis la vision de Moïse au Sinaï, interprétée en ce sens par Philon d'Alexandrie, jusqu'à l'apophatisme médiéval. Cf. H-Ch. Puech, *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 119-141. Doit être associée à ces thématiques celle des quatre âges du monde développée par Hésiode en Grèce, mais que l'on retrouve aussi en Inde et en Iran, et dont l'un des modèles pourrait être le cycle de l'année et des saisons conçu de manière rituel. Voir, pour plus de détails, G. Widengren : « Les quatre âges du monde », in G. Widengren, A. Hultgard et M. Philonenko, *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris, Maisonneuve, 1995. J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan, Archè, 1986, ch. 3 et 4.

" *Le symbolisme du Véda repose sur une conception de la vie de l'homme comme un sacrifice, un voyage et un combat. (...) La vie de l'homme est représentée comme un sacrifice aux Dieux, un voyage, qui était parfois la traversée d'eaux dangereuses, parfois l'ascension d'un niveau à l'autre sur la colline de l'être, et troisièmement une bataille contre des peuples hostiles. Mais chacune de ces trois figurations n'est pas prise isolément. Le sacrifice est aussi un voyage, et en fait il est lui-même décrit comme un voyage vers un but divin, et l'on parle continuellement du voyage et du sacrifice comme d'un combat contre les puissances des ténèbres.*"⁴²

Ces trois thèmes, du sacrifice, du combat et de la traversée forment ainsi le cadre mythique de la religion védique sur lesquelles nous reviendrons. Quant à la conception d'Aurobindo, si on lui ôte son aspect quelque peu gnostique, elle va dans le sens d'une intériorisation du sacrifice brahmanique, initiée au moins depuis les Upanisads⁴³.

Cette première et brève recherche sur le tantrisme nous a frayé une voie mais qui se révèle malheureusement une impasse. Rien dans ce domaine particulier n'indique une filiation spirituelle védique directe, quoique des figures comme la Shakti ou la kundalini aient pu emprunter certains de leurs traits à la déesse védique de l'Aurore.

C'est pourquoi nous allons maintenant nous tourner vers des ouvrages universitaires qui sont considérés comme des classiques et tenter de voir s'ils peuvent nous apporter des éléments de réponse plus satisfaisants.

II – Les interprétations classiques de la déesse védique de l'Aurore.

À tout seigneur tout honneur. En premier lieu, il revient au chef de file des sanscritistes, Abel Bergaigne, de nous avoir livré dans sa magistrale étude sur le Rg-Veda un chapitre sur la déesse védique⁴⁴. Mais, par un étrange paradoxe qui semble la caractéristique de ces universitaires républicains et positivistes du XIXe siècle, cet auteur n'ouvre le chapitre qu'il consacre à l'Aurore que pour mieux le délimiter rapidement et en

⁴² Cf. J. Herbert, *L'interprétation psychologique du Véda selon Shri Aurobindo*, Paris, Dervy-Livres, 1979, pp. 40-41.

⁴³ Cf. M. Biardeau et Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Peeters, 1996.

⁴⁴ Cf. A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Vieweg, 1878, Tome I, première partie, ch. III, section II.

fermer les perspectives qui s'annonçaient pourtant fructueuses. L'entrée en matière y est remarquable à cet égard, telle une introduction en forme d'avertissement au lecteur :

« Ces hymnes sont presque tous au nombre des plus poétiques que renferme le Rig-Veda. Ce sont même eux qui paraissent avoir le plus contribué à répandre dans le public les idées fausses qu'on y nourrit sur le caractère général du recueil. Nous n'y chercherons que des indications précieuses sur l'un des types principaux de la femelle mythique, et ne nous laisserons pas induire par leur charme décevant à ne plus chercher dans les formules ordinaires de la pensée védique que de simples descriptions du lever du jour. »⁴⁵

On se prend à rêver, en lisant ces lignes, à quel public, universitaire ou autre, Bergaigne songeait quand il écrivit ce début de chapitre! En effet, en cette fin du XIXe siècle français, quel « *public* » précis pouvait bien s'intéresser à la religion védique et avoir accès à la traduction de ces hymnes comme aux travaux pointus des premiers sanscritistes⁴⁶? Combien de personnes très exactement pouvaient à cette époque être concernées par de tels sujets qui devaient demeurer confinés à un cénacle d'érudits tenant des propos confidentiels ou faisant paraître leurs travaux uniquement dans des revues savantes? Il ne semble pas, du moins à notre connaissance, qu'il y ait jamais eu de débat critique et public au sujet du Védisme et de la déesse de l'Aurore qui pût susciter des oppositions vives et tranchées capables de diviser une opinion qui eût été déjà bien informée sur ce sujet, qu'on peut littéralement qualifier, par ailleurs et sans exagération, d'extra-ordinaire! Une quelconque « affaire Dreyfus » du Védisme aurait-elle soudain défrayé la chronique en ces années-là? Et quel contradicteur reconnu aurait jamais osé tenter de réfuter ou de seulement vulgariser, qui plus est en la dévoyant, la thèse d'une Aurore védique qui n'aurait pas correspondu à celle du Professeur Abel Bergaigne, et aurait aussitôt corrompu une idée générale du Védisme déjà bien répandue dans un large public, au demeurant, plus que cultivé?

Ce qui saute immédiatement aux yeux dans cet étrange texte, passée la surprise de la mention de ce « *public* » bien mystérieux, c'est la condescendance avec laquelle A.

⁴⁵ A. Bergaigne, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁶ Peut-être est-ce une allusion aux écrits, très contestés par les universitaires français, de Max Müller ? Voir R. Lardinois, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS, 2007, p. 220.

Bergaigne traite les *rishis* védiques, tenus pour responsables, selon lui, d'avoir idéalisé poétiquement une figure mythique de toutes façons trop belle pour être vraie, et ce jusqu'à lui conférer un degré de séduction coupable et illusoire. Mais heureusement pour ses lecteurs nombreux et avisés, le professeur Bergaigne, lui au moins, sait résister aux tentations poétiques mensongères, et sa droiture professorale et républicaine sait tempérer les ardeurs poétiques intempestives des antiques poètes comme elle sait rectifier les erreurs dues à leur inspiration déplacée! Le « *charme décevant* » de ces hymnes a glissé tout uniment sur cet esprit quasi cartésien qui garde la tête froide au milieu des ardeurs poétiques déchaînées, et les ausculte dans une indifférence positiviste pour n'en décrypter que la teneur « *ordinaire* », celle qui fait mention de « *simples descriptions du lever du jour* ». Le reste n'est que mystification poético-mythique, et le ton est donné pour le reste de l'étude qui servira malheureusement de modèle ou de référence aux recherches ultérieures!

En ce sens, par son antinaturalisme dont elle fait preuve, cette étude servira de porte d'entrée à une sorte de pré-structuralisme qui adviendra très vite par la suite⁴⁷. On peut mieux comprendre la passion de positivisme qui sévira au XXe siècle dans les études sur le Védisme... Rien n'est mentionné en ce qui concerne une possible transformation de la déesse dans les religions qui succéderont au Védisme, et le chapitre se termine comme il avait commencé, par des truismes et des platitudes incongrus. Tout le « *charme décevant* » de ces études, faites parfois par des auteurs qui n'estimaient guère leur sujet, ou qui se défendaient bien de dévoiler leur passion, se trouve condensé dans ces pages malheureusement considérées comme exemplaires pour l'étude du Védisme, voire incontournables et décisives⁴⁸.

⁴⁷ L'aurore, pour l'auteur, ne signifie rien d'autre que le lever ordinaire d'une aube normale sur laquelle il n'y a rien de très exceptionnel à dire hormis que la divinité se trouve accordée plus ou moins rituellement au sacrifice... On reste confondu par le traitement mesquin que Bergaigne a réservé à cette figure védique... Pour la mention d'un pré-structuralisme de Bergaigne, voir Boris Oguibénine, *La déesse Usas*, Paris, Peeters, 1988, p. 200.

⁴⁸ Nous ne remettons évidemment pas en cause tout ce que le génie d'un A. Bergaigne a pu découvrir en travaillant sur le Védisme, ni l'interprétation décisive qu'il en a donné. Mais c'est son rapport à la religion elle-même qui ne laisse pas d'être déconcertante, quand on sait la grandeur du sujet auquel il s'attache.

Mentionnons l'ouvrage de Sylvain Lévy sur le sacrifice brahmanique dans lequel la divinité de l'Aurore est citée⁴⁹. S. Lévy est l'auteur qui a replacé le sacrifice au centre de la religion brahmanique, mais dans une vision très critique pour ne pas dire négative et réductrice de celle-ci. Grâce à ce livre, la pensée contemporaine, sociologique, pourra librement investir la religion védique. En ce sens, on peut dire que cette thèse sur le sacrifice en Inde ancienne aura préparé la voie au structuralisme du XXe siècle.

III – Le structuralisme comme méthode d'interprétation du Védisme.

Georges Dumézil, dans son ouvrage sur la religion romaine, étudie la déesse de l'Aurore à partir d'un dossier mythique et rituel particulier, celui de la déesse romaine *Mater Matuta*⁵⁰. L'auteur établit une comparaison pertinente entre la figure latine et la déesse védique pour les rapprocher, et étayer ainsi sa thèse de la trifonctionnalité. Mais rien ne permet de savoir si la déesse a produit quelque héritage religieux par la suite, d'autant que le rite des *Matralia*, à Rome, très confidentiel au demeurant, est rapidement devenu désuet⁵¹. Hormis quelques rapides allusions à la divinité ici et là dans son œuvre⁵², on trouve surtout deux études que l'auteur a consacrées à la belle figure de l'Aurore.

L'une est présentée dans le recueil intitulé *Déeses latines et mythes védiques*⁵³. C'est peut-être en celle-ci que l'auteur présente le plus magistralement son enquête entre le rite romain et les mythes védiques, avec une remarquable puissance d'érudition et qui force encore l'admiration. Ce qui apparaît, à la lecture de ces pages érudites et passionnantes, c'est la figure même de l'Aurore dans sa pré-histoire indo-européenne, dans son fonds archaïque, telle qu'elle a dû être célébrée en ces temps antiques. L'auteur reprend les commentaires de Bergaigne au sujet, toujours surprenant en soi, de la lenteur de l'Aurore à se dissiper pour laisser pleinement apparaître le Soleil⁵⁴. Nous verrons plus

⁴⁹ Cf. S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les brâhmanas*, Turnhout, Brepols, 2003 (1^{ère} édition 1898), pp. 20, 21, 72.

⁵⁰ Cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, pp. 60-72.

⁵¹ Cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée. Vol. III. Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1981, p. 99.

⁵² Cf. G. Dumézil *Mythe et épopée. Vol. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 129-130 ; et *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, pp. 255-270.

⁵³ G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus, 1956, pp. 9-43.

⁵⁴ G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 32-37.

loin comment ces pressants appels des *rishis* védiques à la déesse, qui fait référence à un phénomène cosmique autant que rituel ou mythique, peuvent être autrement et plus pertinemment expliqués.

L'autre étude, moins remarquable malheureusement, se situe dans le troisième volume de *Mythe et épopée*⁵⁵. Fidèle à sa méthode, qui n'est pas exempte d'ambiguïtés ni de flou artistique⁵⁶, l'auteur se livre à une minutieuse et exhaustive analyse du passage historiographique tite-livien concernant le héros Camille pour fouiller ses origines mythiques indo-européennes, au risque d'effacer le génie de l'auteur romain pour n'en laisser paraître que le squelette mythologique⁵⁷. Car, une fois établi que le passage littéraire emprunte largement à une mythologie romaine et indo-européenne d'une éventuelle « *saison de l'Aurore* » célébrée par ces peuples antiques dans des rites que l'auteur romain n'a fait que reprendre et délayer au fil des pages en les habillant de sa plume, ou en les romançant en quelque sorte, que reste-il d'autre à dire ou à étudier ?

De fait, pour G. Dumézil, Tite-Live n'a fait que romancer un mythe très ancien, ou, au mieux, que paraphraser une antique légende qui ne demandait qu'à être interprétée par les méthodes structuralistes modernes pour enfin être comprise. Mais le squelette de la légende romaine ainsi dévoilé - et heureusement soutenu, comme toujours, par la magnificence et la charpente solide et structurée des hymnes du Rg-Veda qui viennent consolider le fragile édifice mythologique romain, en volant une fois de plus au secours du délicat matériau indo-européen occidental -, que peut-on apprendre de plus ? Cette vision a quelque chose de terriblement cloisonné qui en dit long sur la psychologie de l'inventeur de la trifonctionnalité. Celui-ci va tout de même jusqu'à émettre rapidement l'hypothèse, mais aussitôt refoulée, d'une aurore naturelle proche des régions polaires, pour en expliquer la longue progression ainsi que le combat avec un Indra solaire, dont les textes religieux font mention⁵⁸. Il en déduit alors que l'Aurore comme phénomène naturel ne saurait être celui du début d'une journée normale, mais qu'elle doit se référer

⁵⁵ G. Dumézil, *Mythe et épopée. Vol. III. Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1981.

⁵⁶ Comme lui-même le reconnaît parfois, par exemple, p. 176 de l'ouvrage cité. C'est autant la mythologie que la littérature que G. Dumézil aurait dû interroger pour savoir à quels modèles les auteurs de l'Antiquité se référaient, tout en les transformant, pour écrire leurs œuvres. Faut-il rappeler le principe de la *mimèsis*, qui est un lieu commun de toute l'Antiquité?... Cf. Jacques Bompaire, *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

⁵⁷ Nous renvoyons aux tableaux que l'auteur prend soin d'exposer dans son livre, aux pp. 140-141, 186, 188.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 179-180.

à une conception plus large englobant les mois et surtout les saisons, d'où le titre de son chapitre⁵⁹.

Cependant, plutôt que d'emprunter la voie labyrinthique des textes latins, n'eût-il pas été plus judicieux de se référer directement à l'Inde védique et brahmanique, à laquelle l'auteur fait si souvent allusion, et à ses textes religieux comme, par exemple, les Lois de Manou, pour y découvrir directement la conception antique de l'année humaine conçue comme un jour des dieux⁶⁰? Ou d'interroger les passages du Mahâbhârata décrivant poétiquement et mystiquement les régions polaires et le lever vernal du soleil⁶¹? Et d'en tirer, ensuite, les conséquences qui s'imposent pour y placer l'Aurore à la fois comme phénomène cosmique annuel, matutinal et crépusculaire, c'est-à-dire printanier et automnal, et comme divinité védique d'origine indo-européenne. Un Tilak, comme nous le montrerons par la suite, a eu moins de scrupules littéraires à utiliser à bon escient le matériau dont il disposait pour en faire un usage qui touche au génie⁶². Mais il faut avouer qu'il n'avait pas répugné, en bon collègue de Max Müller, auteur méprisé par Dumézil, à faire preuve d'un peu de naturalisme...

Dans sa présentation à sa traduction des hymnes du Rg-Veda consacrées à l'Aurore⁶³, Louis Renou explicite les relations complexes qui existent entre la divinité, la métaphore de la vache cosmique, la rétribution⁶⁴ donnée aux rishis par les patrons du sacrifice, la prière, et tous les attributs qui lui ont été conférés par les bardes védiques⁶⁵. Etrangement, cet éminent traducteur, sans doute influencé par son anti-romantisme et son idéologie structuraliste⁶⁶, refuse toute portée et toute référence naturaliste à ces

⁵⁹ « La saison de l'Aurore », p. 91.

⁶⁰ Notamment celle d'une Année divisée en deux parties. Cf. *Lois de Manou*, I, 67 : « Une année des mortels est un jour et une nuit des Dieux ; et voici quelle en est la division : le jour répond au cours septentrional du soleil, et la nuit à son cours méridional. » *Lois de Manou*, [trad. d'A. Loiseleur-Deslongchamps], Paris, Garnier, 1939, p. 14.

⁶¹ Avec la mention, près et autour du mont Meru, d'un "océan de lait" et d'un "continent blanc" situés au nord du monde. Voir, *Nârâyanîya Parvan du Mahâbhârata* [trad. A. M. Esnoul], Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 85-86, 92-96.

⁶² Voir, plus bas, p. 30 et ss.

⁶³ Cf. L. Renou, *Etudes védiques et pâninéennes (EVP)*, op. cit., Tome III.

⁶⁴ Sanscrit : *daksina*.

⁶⁵ L. Renou, op. cit., pp. 5-8.

⁶⁶ A l'instar d'un Dumézil, mais plus nuancé.

hymnes⁶⁷, comme il nie toute possibilité de continuité ou de réemploi de cette figure divine après les temps védiques⁶⁸. Nous y reviendrons.

Boris Oguibénine reprend le dossier de la divinité dans un ouvrage paru il y a quelques années⁶⁹. Thèse très érudite et très technique, d'inspiration éminemment structuraliste, dans la droite ligne d'un L. Renou auquel il emprunte nombre d'idées qu'il discute et approfondit. L'auteur reconnaît que la déesse *Usas* tient une place très particulière dans le panthéon védique⁷⁰, et que son originalité ressortit d'abord au fait que, à la différence de tous les autres cultes dédiés aux dieux, les sacrifiants lui adressent non pas des offrandes mais des paroles sacrées⁷¹. Son rôle est d'être la médiatrice entre les poètes qui récitent les hymnes et les patrons du sacrifice « *qu'elle incite à la générosité* »⁷². Si elle inspire les poètes, c'est en vue d'un échange de dons entre la divinité, les *rishis* et les patrons, commanditaires du sacrifice et donateurs de la *daksina*, salaire et récompense des poètes⁷³. À la divinité revient donc la puissance de la parole sacrée, poétique, bien prononcée, agréable à entendre⁷⁴, aux patrons l'assurance d'être riches, prospères et protégés, aux poètes une récompense provenant à la fois de la divinité et des commanditaires du sacrifice⁷⁵.

On saura gré à l'auteur d'avoir souligné, à la suite de L. Renou, l'importance fondamentale du rôle de la parole dans le sacrifice védique, au point d'une possible substitution des deux au profit du poète ou de la parole poétique⁷⁶. On voit ainsi un

⁶⁷ L. Renou, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 12. Une autre divinité, et non des moindres, disparaît avec celle de l'Aurore dès la fin des temps brahmaniques : il s'agit de Soma. Il faudrait effectuer une recherche sérieuse pour comprendre l'éviction de ces divinités védiques. L. Renou tente d'en fournir une explication dans le Tome XI des *Etudes védiques et pâninéennes*, à la p. 10 : « Autrement dit le *soma* visible n'est autre que Soma créateur du monde, providence des humains qui l'adorent, détenteur des savoirs supraterrrestres. C'est l'image de *soma*, bien oubliée pourtant dans l'Inde ultérieure, qui a été déterminante, plus que celle, plus vivace pourtant, d'Agni, plus que celle des dieux personnels, dans la formation même de l'hindouisme. »

⁶⁹ Cf. B. Oguibénine, *La déesse Usas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Rgveda*, Paris, Peeters, 1988.

⁷⁰ Cf. B. Oguibénine, *op. cit.*, p. 22 : « La position d'*Usas* parmi les dieux est donc anormale car la déesse se trouve classée en dehors de leurs grandes catégories. »

⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

⁷² p. 25.

⁷³ pp. 33-34.

⁷⁴ p. 39.

⁷⁵ p. 54.

⁷⁶ p. 194 : « Le sacrifice védique consiste d'abord en l'énonciation du *brahman* accompagnée de la louange aux dieux, et seulement après en l'invitation à goûter le repas. » et p. 172 : « Rien n'empêche donc de conclure que, en fin de compte, les hymnes ne cherchaient pas à distinguer nettement entre le *rta* personnel du poète et le *rta* cosmique. Ils cherchaient en

système complexe du sacrifice s'élaborer, à la suite des intuitions d'A. Bergaigne⁷⁷ mais aussi d'un S. Lévy, et dont l'auteur tente de nous donner, avec brio, les principaux tenants et aboutissants. Il va même jusqu'à parler d'une « *téléologie du sacrifice* »⁷⁸, qui vise une finalité à la fois sociale, religieuse et rituelle, en une dynamique renouvelable presque indéfiniment. Dans cette démonstration brillante, on pourrait même déceler une pointe de pensée d'inspiration marxiste⁷⁹ dans cette thèse qui affirme, mais fort subtilement il est vrai, que l'infrastructure du Védisme n'est autre que le sacrifice, et que le moteur de celui-ci réside avant tout dans une série ou un cercle structuré d'échanges sacrificiels à base économique, au sein desquels sont convoqués non seulement les hommes, sacrificiants et autres, mais aussi la plupart des divinités⁸⁰. Même la parole sacrée fait partie intégrante de ces échanges.

Mais, là aussi, par rejet ou méfiance envers la pensée naturaliste⁸¹, l'auteur préfère longuement s'attarder sur les chaînes sémantiques⁸² reliant d'une part les noms védiques de la vache, et de l'autre ceux du salaire des officiants⁸³, de la parole des poètes et du sacrifice, comme si cet ensemble formait un tout parfait sans lien ni ouverture vers un ailleurs autre que celui, fermé et totalisant, du rituel et de la parole, mais toujours à usage interne.

Un des intérêts, cependant, de cet ouvrage à la pensée forte et concise, et qui mériterait plus qu'une mention pour lui rendre justice, c'est d'avoir pu réfuter la thèse de M. Mauss sur le don et le potlatch au sujet du sacrifice védique⁸⁴. Ce dernier excède visiblement toute forme d'échanges simplistes et possède une structure assurément d'une trop grande complexité pour se laisser réduire à ce type de prestations propres, notamment, aux sociétés primitives. De même, cette thèse vise à démontrer la

revanche à établir leur correspondance mutuelle, alors que l'un et l'autre servaient à maintenir la structuration du cosmos adéquate aux principes védiques. » On aurait là un des premiers signes d'une recherche d'équivalence entre l'ordre cosmique et l'ordre sacrificiel et humain qui inspirera, plus tard, le tantrisme déjà évoqué. Voir plus haut, note 15.

⁷⁷ pp. 199-201.

⁷⁸ p. 203.

⁷⁹ Jugement qui ne s'applique nullement à l'auteur lui-même.

⁸⁰ pp. 74-76 et p. 196 : « Le sacrifice par la parole obéit à une structuration rigide des rôles socio-religieux des protagonistes humains et divins engagés dans le processus sacrificiel. »

⁸¹ pp. 199-204.

⁸² pp. 138, 188.

⁸³ Cf. plus haut, note 64.

⁸⁴ B. Oguibénine, *op. cit.*, pp. 71-79.

précérence du rite sur le mythe, ce qui forme un point d'accord avec la pensée que nous tentons de développer.

À la question, posée à la fin de son ouvrage, de savoir par quelle autre figure védique la déesse de l'Aurore aurait pu être remplacée, cet auteur répond qu'aucune autre divinité, selon lui, ne pouvait se substituer à celle-ci et à sa remarquable constitution⁸⁵. Mais il omet par là-même, selon nous, de poser une autre question, encore plus fondamentale, qui est de savoir pourquoi les *rishis* védiques ont précisément choisi cette divinité-là, et non une autre, pour opérer leur sacrifice, et celui de la parole sacrée ? C'est là où le bât blesse dans ce type de thèse plus ou moins fonctionnaliste, car à suivre l'argumentation de l'auteur, on a le sentiment que la déesse de l'Aurore ne remplit qu'une fonction rituelle prévue par le sacrifice, et seulement à l'intérieur de celui-ci, sans autres raisons d'être que la bonne marche de ce fonctionnement sacrificiel auquel elle se prête volontiers⁸⁶. Taillée sur mesure par les bardes antiques, elle remplit ainsi son rôle sans autre finalité que de servir de métaphore à un ensemble de termes interchangeables, satisfaisant à la fois aux règles de la syntaxe et à celles des échanges économiques. On peut, certes, comprendre que cette figure divine fût identifiée, au fil du temps et du fait de l'oubli de sa nature originelle, à une telle fonction sacrificielle quasi abstraite, cependant qu'on peine à saisir ce qu'elle fut jadis, aux temps pré-mythiques de son investiture sacrée par les *rishis* védiques, et ce qu'elle a pu « représenter » véritablement à ses commencements. Or, c'est aussi cela que le lecteur est curieux de connaître en lisant une thèse de ce type et en cherchant à mieux connaître une telle divinité⁸⁷.

De fait, pourquoi précisément cette figure de l'Aurore ? Pourquoi pas une autre divinité, comme *Surya*, *Indra*, *Soma*, *Mitra* ou *Varuna*? Pourquoi a-t-il fallu convoquer,

⁸⁵ *Ibid.*, p. 209-210.

⁸⁶ p. 199 : « On ne trouvera pas ici de réponse à la question : qui est la déesse Usas ? J'espère cependant avoir donné une réponse à la question : dans quels buts les auteurs védiques ont-ils élaboré un personnage comme la déesse ? » « Elaboré » ? Certes, pourquoi pas ? Mais à condition aussi de savoir ce que ces auteurs ont fait des autres divinités et pourquoi elles étaient systématiquement associées à des éléments naturels (*Agni* avec le feu, *Surya* et le soleil, *Varuna* et les eaux, *Soma* et la plante du même nom, *Indra* et la foudre, *Vayu* et le vent, les *Asvins* avec des chevaux...) quand, selon l'auteur, *Usas* ne serait en somme qu'une allégorie polysémique, une fonction abstraite destinée à combler une case vide sur l'échiquier structural du rituel védique... D'ailleurs, à la fin de son ouvrage, notre auteur s'est senti obligé d'admettre que la déesse, avant de devenir cette figure abstraite et fonctionnelle, emprunte effectivement ses traits à un phénomène naturel (p.202).

⁸⁷ L'auteur s'excuse dans son ouvrage, et on lui saura gré de cette franchise, de n'avoir pas accordé d'importance à ce qui ne lui semble pas d'un grand intérêt (pp. 198-199).

rituellement, hymniquement et « structurellement », cette divinité, voire l'inventer pour cette fonction spécifique, elle qui n'a, par la suite, jamais plus rempli aucun emploi dans la religion indienne ultérieure que fut le Brahmanisme, et dont la littérature postérieure n'a jamais plus fait mention en tant que telle? Pourquoi donc cette divinité si spécifique que l'on ne trouve que dans le Védisme et dans quelques autres religions d'origine indo-européenne? Qui plus est, si celle-ci ne remplit qu'un rôle fonctionnel, assez trivial, somme toute, et dépourvu de mystère puisque lié au mécanisme de l'acte rituel qui la surpasse et l'englobe, pour quelles raisons ces antiques poètes ont-ils tenu à la célébrer aussi royalement, à lui conférer autant de grâces, de charmes et de pouvoirs, à lui donner une place aussi vitale? Enfin, comment se fait-il qu'ils ont été systématiquement aussi émus par elle et par ses apparitions successives, toutes si impatiemment attendues?

Un tel déploiement d'énergie, de pensées, d'inspiration et d'actes religieux révèle un peu plus, selon nous, qu'un simple besoin d'utilisation fonctionnelle à des fins aussi triviales que la distribution d'offrandes sacrificielles, surtout pour une figure considérée par nos auteurs contemporains comme sans grande consistance et dotée, en fin de compte, d'une personnalité superficielle et abstraite... Inversement, si une telle fonctionnalité rituelle fut ainsi établie par les *rishis*, telle une mécanique sacrificielle parfaitement rodée et aux rouages bien agencés, pourquoi ce sacrifice de la parole à l'Aurore a-t-il pris fin? Pourquoi les brahmanes, en fidèles héritiers du Védisme⁸⁸, avec leur conservatisme religieux, n'ont-ils pas poursuivi ce type de sacrifice en le reprenant à leur compte? Et pourquoi ce dernier a-t-il été abandonné et oublié comme la figure de l'Aurore elle-même? Or, il n'y a rien, dans l'atelier structuraliste, qui puisse expliquer une aussi soudaine disparition...

Voilà des questions essentielles que l'auteur, à l'instar de ses maîtres, se garde bien de poser. Enfin, aucune mention n'est faite dans cet ouvrage savant à propos d'une éventuelle postérité religieuse en Inde de la déesse⁸⁹. Ou plus exactement, si postérité il y avait, elle ne saurait être celle de la déesse, de sa représentation ou de son allégorisation⁹⁰, mais du sacrifice de la parole qui a perduré dans le Brahmanisme⁹¹ et auquel l'auteur a accordé toute son attention.

⁸⁸ Tels qu'ils se présentent, au moins, et se sont voulus ainsi au fil des siècles...

⁸⁹ Cf. B. Oguibénine, *op. cit.*, p. 201. Position qui est cohérente avec les présupposés de l'auteur sur l'an historicité des figures et des rites qu'il étudie.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 207.

Cependant, depuis que J. Darmesteter⁹² a montré que, dans le monde mythique et religieux indo-européen et indo-iranien, le sens figuré l'emporte et l'a toujours emporté, sur le sens littéral et ce, dès les débuts des hymnes et des rites, c'est-à-dire dès le début de ces religions, il semble difficile de souscrire entièrement à ces thèses structuralistes qui font la part belle à l'abstraction et aux figures de style dans les hymnes religieux, au détriment des références naturelles et cosmiques, surtout dans le domaine védique⁹³. En effet, dans le processus littéraire créateur, le sens figuré se trouve immédiatement inscrit au cœur du sens littéral, et les deux dimensions sémantiques forment à la fois un ensemble harmonieux et un dispositif toujours réitérable pour les besoins de l'art poétique et hymnique, mais sans qu'aucun des deux n'en vienne à écraser l'autre ou le supplanter.

Paradoxalement, le structuralisme pourrait donner raison ici, au moins en apparence, à ce découpage linguistique entre sens « littéral » et sens « figuré », et conforter l'arbitraire de ce dernier comme le jeu sémantique qu'il produit. Mais, malheureusement, il ne le fait qu'en clôturant le sens figuré sur lui-même, en lui interdisant tout autre accès que celui du signe, et en lui déniait toute possibilité, au nom du dogme structuraliste, de signifier autre chose que des signifiants ou des signifiés, donc des abstractions, mais quasiment jamais un référent, hormis un vague salaire rituel, mais lié lui aussi aux impératifs sémantiques structurels. Ainsi, ce dogme dénie toute possibilité au signe de faire référence à des symboles ou des objets naturels, ou alors de surcroît, et comme une concession faite aux esprits naïfs et à la mythologie⁹⁴.

⁹¹ p. 195

⁹² Cf. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris, F. Vieweg, 1877, pp. 283-286. Cet auteur est l'un des premiers, avec M. Mauss, à défendre la thèse d'une antériorité ou d'une supériorité du rite sur le mythe, voir p. 147, n. 3.

⁹³ Nous renvoyons à l'étude de Ch. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Ed. La Découverte, 1989, ch. 8 : « Un dieu védique : le Courroux », pp. 193-194. Le double sens (sans. *slesa*) que l'auteur identifie dans le texte védique est encore un jeu sémantique qui n'ouvre qu'accidentellement sur une extériorité. Seule la référence au rite vient offrir une issue à la clôture structurale du texte, mais pour la rabattre à nouveau, en une autre boucle, sur le texte censé renvoyer uniquement au sacrifice. Cercle herméneutique qui ressemble à un cercle vicieux.

⁹⁴ Même une philosophie comme le nominalisme, à laquelle le structuralisme doit certainement l'essentiel de sa pensée, n'enferme pas ainsi le processus cognitif et donne à chaque occurrence du langage ou de l'intellect la possibilité de signifier ou de « supposer » directement et sans intermédiaire la chose ou l'objet qu'elle désigne. Pour plus de précisions, voir A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Le Seuil, 1996, pp. 351-355.

Certes, ces penseurs structuralistes, dont notre auteur fait partie, admettent bien non seulement que le rituel védique, mais surtout les hymnes du Rg-Veda, puissent faire sens. Mais à condition qu'ils soient dégagés de toute référence extérieure précise et explicite. C'est d'ailleurs ce qu'affirme L. Renou dans l'introduction à sa traduction des hymnes à l'Aurore:

" (...) les emprunts s'entrecroisent d'un hymne à Usas à un autre hymne à Usas; c'est un circuit fermé. (...) les mêmes mots se retrouvent aux mêmes emplois. C'est ce qui montre aussi l'utilité d'interpréter le Rg-Veda en circuit fermé, groupe d'hymnes (dédié à une même divinité) par groupe d'hymnes." ⁹⁵

Ce présupposé méthodologique, qui n'est autre que celui de la clôture du texte védique, se présente ainsi comme la base de son herméneutique:

" C'est la condition préalable à toute future interprétation d'ensemble." ⁹⁶

Principe érigé en forme d'avertissement aux interprètes à venir. Et ce, tout en soulignant que ces hymnes font vraisemblablement partie du fonds le plus ancien du Rg-Veda, c'est-à-dire le plus dénué de sophistication et d'archaïsme. En effet, le recours à l'archaïsme:

" ne va-t-il pas de pair avec l'élaboration des images et le raffinement du style?", affirme L. Renou tout en s'interrogeant ⁹⁷.

Certes, mais alors qu'en est-il de l'acte de naissance de ces hymnes? Et comment peut-on affirmer, d'une part, qu'ils forment le fonds le plus ancien du Védisme, c'est-à-dire le moins élaboré, tout en leur refusant, par ailleurs, un ancrage réaliste qui les disposeraient, en quelque sorte, dans un cadre naturel, lequel a dû être plus qu'une évidence pour leurs créateurs?

N'est-il pas bien inutile de déployer autant de science sans avoir d'abord pris acte du fait que le sens littéral est, dans ces hymnes, souvent second et a toujours été considéré sciemment comme tel par les *rishis* védiques eux-mêmes? Mais avec cette immense différence que ces derniers ont réalisé ces rituels et récité ces hymnes dans un contexte bien différent de celui d'une thèse universitaire, et avec des enjeux vitaux d'une toute autre nature. Même L. Renou a dû s'expliquer sur son approche très structuraliste

⁹⁵ Cf. L. Renou, *Etudes védiques et pâninéennes (EVP)*, op. cit., Tome III, p. 2. Note 2.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 3.

de sa traduction du Rg-Veda, et se défend de réduire les hymnes à de simples exercices sémiotiques ou rhétoriques en reconnaissant que ces hymnes étaient aussi des poésies naturalistes ou d'inspiration réaliste. Ainsi, l'exprime-t-il à propos de la divinité védique *Soma* :

« Comme il ressort mieux maintenant du travail de Lüders, le vocabulaire divin du *soma* demeure (en général) distinct du vocabulaire terrestre : quand il est question de *samudra* ou de *sindhu*, il s'agit bien de mer et de fleuve et non de cuve à soma ou de coulée ; nous sentons bien, évidemment, que « mer » et « fleuve » sont des translations au ciel de figurations sômiques (ou, ce qui revient au même – tant les choses védiques sont infiniment réversibles – que les figures nées du rite reproduisent des phénomènes que l'œil du poète situait dans les cieux), mais il n'y a pas là superposition de sens, il y a projection de schéma, véritable tra-duction. L'ambivalence réside dans la pensée, sans pour autant accéder au langage. Les mots y sont plus riches que les significations. »⁹⁸

Aveu assez extraordinaire sous la plume d'un auteur habitué à développer systématiquement la moindre figure de style du texte védique pour lui donner une importance toujours plus grande, et ce au détriment non seulement du rite mais surtout de sa référence cosmique, implicite ou explicite.

Dans le cas d'autres religions, historiquement plus récentes, au caractère politique plus prononcé et influencées notamment par la pensée grecque, ce présumé intellectuel, qui porte plus sur la rhétorique que sur la liturgie et le rituel, pourrait assurément trouver de plus amples justifications⁹⁹. Mais dans le cas d'une religion aussi antique que le Védisme, et quoi qu'on puisse accorder au travail poétique des auteurs des hymnes du Rg-Veda, ce parti-pris nous semble singulièrement incongru, voire anachronique. Car cette religion ne fut pas le laboratoire fermé d'un cercle d'initiés travaillant en vase clos, comme B. Oguibénine tend à la présenter, à l'instar d'une secte ou d'un groupe de recherches scientifiques¹⁰⁰. De fait, les hymnes du Rg-Veda ne sont pas uniquement redevables à une sémiotique, une poétique ou à une pragmatique que seules

⁹⁸ Cf. L. Renou, *EVP, op. cit.*, Tome IX, p. 12. Et dans la note 2 de la même page : « En comparant le Veda au *kāvya*, nous n'entendons pas conclure que le Veda serait un champ d'expériences de rhétorique (comme on nous l'a fait dire), un texte séculier éloigné de préoccupations religieuses. Rhétorique, effets d'arts, sont à l'intérieur même de ces préoccupations ; ils en sont l'instrument ; ils s'y alimentent et y fournissent aliment ; c'est l'analyse moderne seule qui les dégage pour les besoins de la réinterprétation. »

⁹⁹ Voir notre ouvrage « *Le Christ grec* », Paris, Ed. Bayard, 2009.

¹⁰⁰ Le Brahmanisme a pu peut-être tardivement ressembler à ce type sociologique de groupe religieux clos sur lui-même, s'enfermant dans un sectarisme religieux, mais pas le Védisme.

les sciences humaines postmodernes auraient le pouvoir d'interpréter correctement. Mais ils possèdent leur caractère propre, leur spécificité, leur vision référentielle cosmique, et aussi, n'en déplaise aux structuralistes, leur histoire qui ne dépend pas seulement de la linguistique ou de l'herméneutique contemporaines¹⁰¹.

IV- L'antinaturalisme : dénominateur commun aux thèses structuralistes ?

En fait, à bien y regarder de près, toutes ces thèses ont un dénominateur commun : un certain antinaturalisme.

C'est ce naturalisme que G. Dumézil pourchassait déjà de son temps avec sa thèse de la trifonctionnalité¹⁰², elle aussi toute empreinte d'esprit structuraliste, élaborée notamment à l'encontre des idées d'un Max Müller¹⁰³. Et c'est ce refus de la référence cosmique qu'il faudrait interroger chez ces sanscritistes, ces mythologues et ces védicistes du XIXe et XXe siècles. Serait-il seulement inconcevable de demander à ces auteurs, tant décriés par les universitaires, et toujours jugés inférieurs ou peu crédibles, d'apporter quelque éclairage, même dénué de toute sophistication, pour nous aider sur cette délicate et subtile question mythologique?

Certes, nous sommes tout à fait conscient que l'on peut essayer de saisir le sens des hymnes du Rg-Veda uniquement grâce aux techniques de la philologie, de la sémantique, de la pragmatique, de la poétique, et de la mythologie, et de s'en tenir à ce type d'interprétations globalisantes. Mais gommer ou refuser l'aspect naturaliste de ces hymnes, leur dénier cette composante cosmique dont on ne voit pas comment on pourrait s'en débarrasser sans aussitôt affecter gravement leur équilibre et la nature même de la religion, serait, à notre sens, commettre une profonde erreur qui handicaperait lourdement la compréhension du Védisme, et risquerait de le couper de ses sources. Une telle attitude sectaire, élevée arbitrairement au rang de principe

¹⁰¹ Il serait possible d'en dire autant des grands textes de la Grèce antique. Un ouvrage résume bien les diverses interprétations dont les textes homériques ont fait l'objet au fil des siècles, tout en prenant le parti d'une conception géographique homérique réaliste. Voir, A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris, P.U.F., 1998.

¹⁰² Les faits servent alors d'éléments confortant une idéologie qui commande à l'ensemble, alors qu'elle devrait se mesurer aux faits capables ou non de la vérifier. Voir le mépris affiché par G. Dumézil envers les thèses naturalistes, par exemple dans *Mythe et épopée. Vol. III, op. cit.*, p. 195.

¹⁰³ Cf. M. Müller, *Mythologie comparée*, Paris, Ed. Robert Laffont, 2002.

méthodologique, pourrait même devenir un obstacle idéologique ou épistémologique¹⁰⁴. Or, il n'y a aucune honte à tenir compte de cette dimension cosmique du Védisme lorsqu'on étudie cette antique religion, et ce du fait même que ce sont les *rishis* en personnes qui ont ainsi pensé et écrit leurs hymnes. Ainsi, avant de devenir des fonctions rituelles ou des noms mythiques, des sèmes ou des mythèmes, les dieux et les déesses védiques furent d'abord des éléments cosmiques dont la place et les noms sont loin d'être arbitraires.

Ce serait d'ailleurs un argument en faveur de la thèse naturaliste que nous défendons ici, mais qui ne doit pas devenir pour autant un dogme indiscutable, que de poser la question de savoir pourquoi, après les temps védiques, comme tous les auteurs mentionnés ne manquent pas de le souligner¹⁰⁵, il ne reste rien ou quasiment rien des anciens rites et des premiers hymnes, devenus soudain désuets ou incompréhensibles. En effet, une fois le cadre naturel, le contexte autrement dit, dans lequel s'effectuaient ces rituels, transformé ou abandonné, la pertinence de ces derniers comme des hymnes chantés ou récités à ces occasions, pouvait tout à coup se révéler problématique, et les raisons de réaliser ces sacrifices insuffisantes. Ainsi furent-elles condamnées à disparaître avec eux.

Cependant, affirmer le caractère naturaliste du Rg-Veda, et l'affirmer comme premier et déterminant, n'est pas pour autant renier le principe exposé plus haut de la primauté du sens figuré sur le sens littéral, ou encore du rite sur le mythe¹⁰⁶. Car, c'est dès le début de la composition de leurs hymnes, et en tant que poètes déjà avertis et confirmés, que les *rishis* expriment la double référence à propos des divinités :

- et comme éléments cosmiques ou naturels, tels le Soleil, l'Aurore, la Plante d'immortalité, la Nuit, le Ciel et la Terre, les Eaux, le Feu..., et nommés comme tels ;

¹⁰⁴ Nous renvoyons à l'excellent ouvrage, fort érudit, d'A. Ballabriga cité ci-dessus (note 101) et surtout au ch. 3 intitulé : « Circumnavigation par le Grand Nord », où l'auteur expose la représentation géographique des anciens Grecs à l'époque des Homérides et des textes hésiodiques, notamment en ce qui concerne les explorations vers le Nord dont les Grecs étaient coutumiers. Ce qui confère au texte homérique une autre densité littéraire, et à l'épopée d'Ulysse une consistance géographique qui n'enlève rien à sa force mythique. Or, ce qui est ainsi accordé aux textes d'Homère par la critique contemporaine, mais aussi aux références littéraires et poétiques d'autres auteurs grecs (comme le fameux texte de Parménide dont le prélude ferait aussi référence au pôle Nord selon Ballabriga, *op. cit.*, pp. 138-139), au nom de quoi le refuserait-on aux textes védiques ?

¹⁰⁵ B. Oguibénine, *op. cit.*, pp. 190-191.

¹⁰⁶ Nous pourrions certes invoquer à cet endroit de notre exposé le sacro-saint principe d'intertextualité, mais nous nous en garderons bien tant qu'il ne s'imposera pas nécessairement, et nous préférerons nous en tenir méthodologiquement à des principes plus anciens comme la thèse de l'imitation (*mimèsis* au sens grec) et à notre tentative d'exploration personnelle des religions antiques.

- et comme images poétiques, c'est-à-dire métaphores, comparaisons, et autres figures de style avec lesquelles ils expérimenteront un autre rapport aux êtres, aux dieux et au monde.

Puisque les deux registres sont, dès le début des textes védiques, indissociables, mais parfaitement respectés et parfaitement identifiables, il n'y a pas lieu, dès lors, de les opposer ou de les rendre exclusifs l'un de l'autre.

V – Naturalisme versus structuralisme ?

Mais pourquoi tenir autant à cette dimension cosmique de la religion védique, se demandera-t-on? Et pourquoi faire état de ce qui devrait être une évidence et non pas le lieu d'un débat critique et complexe?

En plus des arguments déjà avancés, ajoutons que notre objectif vise aussi à faire obstacle, temporairement au moins, à la thèse, si chère au structuralisme, de l'arbitraire du signe¹⁰⁷.

Cette référence au cosmos, ou à la nature, délivre en effet du poids parfois écrasant d'un certain arbitraire linguistique. De plus, elle allège cette forme religieuse antique qui ne devrait son existence qu'à un improbable besoin de fonctionnalité rituelle et mythique, conditionné par des nécessités d'ordre sociologique ou par des contraintes linguistiques¹⁰⁸. Non que la parole et la grammaire n'aient pas d'importance en matière de religion, comme en poésie, surtout dans le Védisme, ou que l'institution de la société védique, comme ses besoins rituels, soient secondaires. Mais toutes ces manifestations, ou ces raisons, sont insuffisantes à expliquer la présence d'une divinité comme l'Aurore ainsi que sa place dans le panthéon védique.

¹⁰⁷ Ici, nous ne remettons pas en cause la pertinence de ce principe, et dont on retrouverait aisément plus que des traces chez les géniaux précurseurs de Ferdinand de Saussure et de ses disciples, comme les nominalistes médiévaux tel un G. d'Occam par exemple, avec ce qui deviendra très vite la thèse du mentalisme. Mais nous discutons un point précis de cette thèse appliquée à une divinité antique qui mérite, à notre sens, d'être autrement considérée que comme une simple fonction interchangeable ou un matériau malléable pour les besoins de théoriciens occidentaux en mal d'hypothèses.

¹⁰⁸ Nous renvoyons à la somme magistrale de C. Tarot sur l'ensemble de la littérature anthropologique et sociologique des sciences des religions, *Le symbolique et le sacré. Théorie de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, notamment le ch. 23. C'est toute la thèse de l'auteur, d'inspiration girardienne, à la fois du bouc-émissaire dans la religion, mais située au plus haut niveau (fonction du roi, du prêtre...), et de la religion d'abord comme instance séparatrice avant d'être une institution organisatrice, et instituant les distances nécessaires et vitales entre les dieux et les hommes et entre les hommes eux-mêmes, qui mériterait d'être longuement reprise et commentée.

Une autre raison, liée à la première, est que la dimension cosmique, moins abstraite dans le Védisme que les brèves allusions que l'on retrouvera plus tard dans les spéculations du Brahmanisme et des Upanisads, offre une certaine résistance à la tentation de la sclérose mentale, ou de l'enfermement, que connaît invariablement toute tradition religieuse dans sa hantise de la déperdition ou de l'oubli, et dans son réflexe conservateur. Le rapport à la Nature ou à une vision cosmique comporte des exigences et impose des contraintes qui permettent de sortir du cercle souvent fermé d'un ritualisme étroit comme de la multiplication infinie des interprétations de la mythologie.

Au vrai, la déesse participe moins d'un antique mythème qu'elle ne se trouve au centre d'un vaste mytho-cycle héroïque¹⁰⁹, étant entendu que celui-ci désigne non un simple mythe, mais un « *ensemble de mythes héroïques et de leurs groupements en gestes* »¹¹⁰. Elle ne le cède d'ailleurs en majesté ni à Surya, ni à Indra, ni à Agni. Et elle est au cœur du principal mythe védique, celui de la geste d'Indra contre Vrtra et de la délivrance du soleil, de la belle saison de l'année et des "vaches", symboles, entre autres, de la lumière, de la richesse et de la fécondité.

Là, en revanche, où nous rejoignons un auteur comme B. Oguibénine, c'est dans la distinction qu'il opère, au sein du Védisme, entre cosmologie et cosmogonie. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« *Or mieux vaut parler non de la cosmologie mais de la cosmogonie védique car c'est bien la (re)constitution du cosmos qui inquiète et inspire les auteurs védiques. Ils entendront par là non seulement le monde extérieur mais aussi leur univers intellectuel, d'où l'identité du rta cosmique et du rta personnel du poète.* »¹¹¹

Plus loin, l'auteur reconnaît tout de même l'importance de la strate naturaliste dans la constitution de la figure de la Déesse :

« (...) *il me semble raisonnable de poser que la mythologie de la déesse Usas comporte au moins deux séries de représentations : l'une est du ressort cosmogonique,*

¹⁰⁹ Cf. Ch. Vielle, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne. Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Paris, Peeters, 1996.

¹¹⁰ Ch. Vielle, *op.cit.*, p. XIII.

¹¹¹ B. Oguibénine, *op. cit.*, p. 201. Cf. aussi Ph. Swennen, *op. cit.*, pp. 233-236, pour un magnifique exposé du mythe cosmogonique védique. Malheureusement, l'auteur ne fait guère allusion au thème de la traversée qui nous est apparu comme essentiel, et qui pose immédiatement un cadre sémantique et géographique cohérent et définitif pour l'ensemble du corpus des rites, des hymnes et des mythes qui le reprendront indéfiniment en le transformant. Sans ce thème fondamental de la traversée, à la fois des eaux, des ténèbres et de l'année, les mythes védiques perdent de leur profondeur et de ce qui a fait jusqu'ici leur pérennité.

tandis que l'autre relève de l'idéologie proprement sacrificielle. (...) De ces deux variantes de la mythologie de la déesse Usas aucune ne doit surpasser en importance l'autre. Pensée comme un élément et un agent de la cosmogonie védique, encore très proche de son soubassement naturel, la déesse est également reprise par la pensée sacrificielle. Que cette reprise ne signifie pas l'oubli des origines naturalistes de la déesse s'accorde avec le fait qu'il est impossible de procéder autrement (...) »¹¹²

Malheureusement, cette rapide concession accordée à la dimension cosmique, bien tardive dans cette thèse et qu'on eût aimé lire dès l'introduction, est de courte durée. La cosmogonie reprend sa place dans le schéma fonctionnaliste qui prédomine, et l'ordre structuraliste est ainsi retrouvé :

« L'autonomie d'une logique du sacrifice est de telle portée que cette logique dépasse la signification cosmogonique de la déesse. C'est qu'il est absolument nécessaire de distinguer entre les aspects d'un personnage dont les traits sont empruntés à un phénomène naturel et l'usage qu'en fait la pensée religieuse. »¹¹³

Pour l'auteur, c'est la « visée spéculative »¹¹⁴ des poètes védiques ainsi que le bon déroulement du sacrifice qui mobilisent son attention, et non ce que les hymnes à l'Aurore du Rg-Veda peuvent receler d'extraordinaire en eux, cependant qu'il est obligé d'admettre, presque malgré lui, que la divinité est bien d'origine naturelle et correspond effectivement, ou du moins originellement, à une aube terrestre¹¹⁵. Mais c'est aussi pourquoi, à l'instar de ses maîtres, comme Bergaigne et Renou, il ne voit dans l'aspect naturel de l'Aurore védique que le phénomène d'une aube normale, celle de nos contrées tempérées, associée à ce qu'il appelle « l'idéologie du sacrifice »¹¹⁶ et qui est prédominante dans la pensée védique.

Au vrai, il semble qu'un problème majeur se pose dans les études structuralistes, très pertinemment relevé par un sociologue contemporain, et qui fait sérieusement obstacle à l'étude des mythes antiques. Ce problème, riens moins que secondaire, est celui de la mémoire. Non pas celle des anthropologues qui se penchent sur les sociétés

¹¹² *Ibid.*, pp. 201-202. Ce dédoublement, cosmogonique et sacrificiel, de la fonction religieuse de la déesse pourrait correspondre à la différence entre sens littéral et sens figuré que nous avons relevé plus haut.

¹¹³ p. 202.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ p. 202.

¹¹⁶ p. 201.

primitives, ni celle des primitifs étudiés, mais celle que les structuralistes omettent de signaler lorsqu'ils analysent les données recueillies, et dont ils ne semblent jamais se soucier, à commencer par le maître de ce courant, C. Lévi-Strauss en personne¹¹⁷. En effet, la méthode structurale implique un fonctionnement immédiat de ses éléments. Elle opère toujours en phase avec le présent comme si le passé n'existait pas et n'avait pas de poids en matière de mythes et de rites, ou comme si les acteurs des sociétés primitives auraient pu agir sans faire preuve de mémoire, individuelle ou collective. Mémoire des rites et des mythes d'emblée sujette à caution, et évincée par les anthropologues au nom de leurs présupposés. Ici, c'est la diachronie, et la diachronie religieuse qui se trouve abusivement sacrifiée sur l'autel profane de la synchronie structurale. Il me semble qu'une étude sur une figure aussi énigmatique que la déesse de l'Aurore dans le Védisme exigerait qu'on s'interrogeât sérieusement sur les prémices d'une telle présence dans une religion aussi antique, sur son histoire, même succincte ou réélaboree, et sur les traces d'un passé qui, pour immémorial qu'il puisse être, n'en demeure pas moins soumis aux aléas de la mémoire, même dans ses nombreuses lacunes. Or, ni A. Bergaigne, ni L. Renou¹¹⁸, ni B. Oguibénine¹¹⁹, à l'exception de G. Dumézil qui a tenté, mais sans pour autant renier sa méthode structurale, de replacer le phénomène de l'aube védique ou romaine dans un cycle calendaire et annuel, ne posent la question de l'antériorité historique et de l'origine de la déesse, feignant de croire, en bons anthropologues scientifiques, que celles-ci n'existent pas ou n'ont guère d'intérêt.

¹¹⁷ C. Tarot, *Le symbolique et le sacré*, *op. cit.*, p. 695: « On remarquera qu'à l'exception majeure de Dumézil qui revient toujours à la question de la conservation de l'idéologie tripartite sur la longue durée, de quelques remarques de Durkheim sur la tradition et d'une réévaluation chez Mauss des techniques traditionnelles témoin d'une mémoire pratique de très long cours, d'une remarquable théorie du sens pratique chez Bourdieu mais dont il exclut totalement la religion, aucun de nos auteurs n'a de théorie de la mémoire, et surtout pas Lévi-Strauss. Chez Lévi-Strauss, l'intellect pense et classe à tout instant, mais ne se souvient pas. La synchronie toujours en éveil et qui ne dormirait jamais a chassé les longues veilles de la diachronie remémorante. Voilà une vue bien peu proustienne de la condition humaine ! (...) Mais il faudrait écrire tout un livre sur la modernité et la mémoire oubliée, rançon de notre religion de l'écrit et aujourd'hui des médias. »

¹¹⁸ On aura une idée plus précise de la pensée d'un L. Renou sur le Védisme en lisant le premier article du premier Tome des *Etudes védiques et pâninéennes*, intitulé : « Les pouvoirs de la parole dans le Rgveda ».

¹¹⁹ Lequel prend nettement parti pour une vision « atemporelle » ou synchronique et du sacrifice et des hymnes védiques. Cf. B. Oguibénine, *op. cit.*, p. 138 : « Car un mythe védique (...) n'est pas un récit proprement dit, c'est une suite d'éléments investis de sens qui se combinent selon une logique temporelle. C'est un ensemble d'énoncés enchaînés sans incidence du temps narratif, une suite atemporelle donc, où comptent non plus l'antériorité ou la postérité de tel élément par rapport à tel autre, mais les propriétés des éléments de se répondre en formant des chaînes. » On ne saurait être plus explicite dans cette vision de la religion et du mythe comme concaténations d'éléments disparates et hétéroclites provenant de nulle part et n'ayant d'autre finalité que de composer des ensembles vides mais articulés les uns aux autres. Cette fascination pour la forme au détriment du contenu est aussi une marque de la postmodernité. Plus loin, l'auteur confirme sa position en affirmant : « Mon approche privilégiant le sacrifice de la parole peut donc paraître anhistorique... » (p. 197). Quant aux mots employés par les *rishis*, selon l'auteur, ce ne sont plus que des « opérateurs » au service d'un système englobant ou totalisant (p. 148).

Non que les leçons des sciences des religions, de la mythologie comparée ou de l'anthropologie doivent être rejetées. Tout au contraire, et les avancées spectaculaires qui ont été réalisées grâce à ces sciences et aux recherches menées depuis plus d'un siècle doivent être assurément prises en compte, mais tout en gardant un esprit résolument critique et en ne se laissant pas systématiquement influencé par les modes intellectuelles. Ceci établi et reconnu, il nous semble qu'il serait pensable d'intégrer ou de réintégrer une certaine forme de naturalisme¹²⁰ dans les études religieuses, et dans les recherches sur le Védisme, mais selon des critères qu'il faudrait spécifier, et en lui attribuant une place précise pour éviter les dérives du romantisme¹²¹.

Pour nous, fidèles à notre principe de la prédominance du rite sur le mythe, la conception du naturalisme que nous proposons est moins ambiguë que celle répandue au XIXe siècle, dans la mesure où elle se voit encadrée, non par le mythe qui peut s'ouvrir à toutes les interprétations les plus fantaisistes, mais par le rite, ce qui lui confère immédiatement un cadre et l'aide à s'établir. En ce sens, ce naturalisme ne s'oppose pas aux principes du structuralisme, mais il lui apporte une dimension supplémentaire, un supplément d'âme en quelque sorte, trop longtemps méprisé, et qui lui permet aussi de se dégager du dictat de l'arbitraire du signe qui le retient et l'enferme encore. Manière aussi de réconcilier deux adversaires qui se sont trop longtemps opposés, et qui méritent mieux que de se terrer dans une guerre de tranchées ou de se croire les seuls détenteurs des vraies clés d'interprétation des phénomènes religieux.

VI – La nature cosmique de l'Aurore védique.

C'est donc vers les auteurs qui ont retenu, en partie au moins et aussi en la nuanciant, la leçon d'un M. Müller, et surtout qui n'ont pas fait du naturalisme leur principal ennemi à abattre, qu'il faut, selon nous, se tourner pour aborder la question sous un angle moins systémique et surtout moins fermé.

¹²⁰ Quitte à lui trouver un nom plus acceptable.

¹²¹ Plus encore que le romantisme, ce sont les excès du folklorisme qu'il faudrait dénoncer dans le domaine de la mythologie comparée, et c'est ce à quoi nous nous sommes attaqués dans une recension critique que l'on trouvera sur le site de la bsa de Lille 3.

Jean Haudry dans son livre sur la religion cosmique des indo-européens¹²² fait une large place à l'Aurore pour montrer, d'une part, qu'elle tient un rôle majeur dans la religion de l'année¹²³, et, d'autre part, qu'elle a servi de modèle aux héroïnes des mythologies antiques comme des contes de fées¹²⁴. Ce qui nous offre une première piste d'autant plus intéressante que ces figures antiques et mythiques sont bien les premières à être les héritières plus ou moins lointaines de la Déesse védique et indo-européenne de l'Aurore, avant de s'être transformées soit en divinités féminines de type hindoue ou tantrique, soit dans nos contes, en reines, princesses, fées ou en personnages de légendes. L'auteur développe l'idée d'une religion cosmique de l'année basée sur un long jour et une longue nuit, correspondant respectivement à la saison claire (printemps - été) et à la saison sombre (automne - hiver) de l'année¹²⁵. Trois couleurs fondamentales, découvertes par G. Dumézil dans ses recherches sur la trifonctionnalité, dessinent, en formant un cercle, cette année divinisée, et expriment à la fois la division du panthéon indo-européen et l'organisation sociale humaine suivant les trois ordres¹²⁶. C'est au héros qu'il revient de traverser la période sombre de l'année pour conquérir les biens célestes et lumineux dérobés par les puissances des ténèbres¹²⁷. L'originalité de cet ouvrage, qui s'inspire autant de la linguistique que des mythologies, réside dans le fait que l'auteur s'appuie moins sur la déesse grecque *Eos* pour établir sa démonstration, que sur la déesse *Héra*¹²⁸. Étymologiquement, ce nom se rapproche de celui d'Héraclès et du « héros »¹²⁹, dont la divinité est à la fois l'auxiliaire dans ses combats et le prix de victoire qui lui est accordé grâce à ses hauts faits glorieux. Héra est aussi la « *belle saison de l'année* »¹³⁰ qu'apporte avec lui le héros lorsqu'il a combattu les puissances de la nuit et de l'hiver, et après qu'il a délivré les « Heures »¹³¹, ces divinités propices associées au printemps.

¹²² Cf. J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris, Archè, 1987.

¹²³ J. Haudry, *op. cit.*, pp. 15-17. Les religions indo-européennes, notamment la religion védique, romaine et celtique, sont apparemment les seules qui ont identifié l'année à une divinité, de même qu'elles sont les seules à avoir célébré la divinité de l'Aurore.

¹²⁴ Comme Aphrodite ou Hélène, dans la mythologie grecque. Dans les contes de fées, la Princesse Aurore, la Belle au bois dormant. *Ibid.* pp. 288-289.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 45-50.

¹²⁶ pp. 9-10, 285-288.

¹²⁷ pp. 12-15, 210 et ss.

¹²⁸ Ch. 5 et 6.

¹²⁹ Ch. 7.

¹³⁰ pp. 101 et 130.

¹³¹ ch. 6.

Malgré cela, ce livre reste indéniablement marqué par l'héritage idéologique trifonctionnel dumézilien qui l'enferme dans un cadre préconçu et que l'auteur ne tente jamais de critiquer, comme pour mieux cautionner la thèse de son maître auquel il reste servilement fidèle.

Un élève de Jean Haudry a consacré sa thèse à la figure de l'Aurore dans le monde indo-européen, et plus particulièrement dans la religion celtique¹³². C'est à partir de la mythologie irlandaise que Philippe Jouet tente de reconstituer la figure de la divinité dans un cycle annuel et cosmique en lien avec le renouvellement de la royauté celtique, sur fonds de combats mythiques de fin d'année. L'Aurore y est identifiée à la belle saison de l'année, prisonnière des démons de la nuit de l'hiver, et que doit rechercher et délivrer le héros, lui-même plus homme que dieu¹³³. Pour ce faire, le héros doit non seulement combattre les démons venus de l'Autre Monde, mais passer dans celui-ci à un moment précis de l'année qui correspond à l'équinoxe d'automne, pour reconquérir les biens qui furent dérobés, au nombre desquels se trouvent l'Aurore et le soleil.

Ce passage délicat et dangereux, que seul un héros peut entreprendre, a été conçu par les antiques bardes à la fois comme un combat contre les forces des ténèbres, et comme une traversée de deux éléments distincts. D'abord, une durée précise qui correspond aux mois sombres de l'hiver. Ensuite, un élément naturel, tel un bras de mer ou un fleuve signifiant les frontières de l'Autre Monde, que le héros doit franchir seul. La poésie indo-européenne et celtique a ainsi métaphorisé ce moment particulièrement dramatique en intégrant une temporalité précise à un parcours géographique déterminé, à la fois naturel et surnaturel, que le héros doit traverser conjointement. La finalité de cette quête n'est autre que l'harmonie cosmique qui se doit d'être restaurée, harmonie essentielle à la survie de la communauté à laquelle le héros appartient et dont il est responsable.

Cette traversée de la Ténèbre hivernale, comparée dans tous les textes à la traversée d'un fleuve dangereux ou d'une mer sombre, peuplée de démons en hiver, et ce, afin d'atteindre « l'Autre rive », celle de l'année et de l'océan des ténèbres, est en fait

¹³² Cf. Ph. Jouet, *L'Aurore celtique*, Paris, Ed. du Porte-Glaive, 1993.

¹³³ Ce qui n'est pas le cas dans la religion védique où le guerrier héroïque est Indra, le roi des dieux, quoique soutenu par les hommes.

déjà thématisée dans les hymnes du Rg-Veda¹³⁴. En tant qu'aide ou auxiliaire du héros dans son combat et sa quête de la Lumière dérobée et de l'Aurore cachée, cette divinité, d'après l'auteur, aurait de nombreuses affinités avec la Shakti indienne¹³⁵. Surtout, détail intéressant pour notre propos, l'auteur insiste sur le fait que cette divinité indo-européenne tient place de modèle pour nombre de figures de princesses ou d'héroïnes de nos contes de fées :

« Les trois couleurs sont celles de la jeune fille aimée, sans qu'il l'ait jamais vue, par Peredur/ Perceval. Elles se retrouvent aussi chez la Schneewittchen allemande. A ce propos, nous pensons que nombre de contes européens s'interprètent parfaitement par la « religion de l'année » indo-européenne dont ils présentent la thématique avec une très grande netteté. Tels sont *La Belle au Bois dormant*, *Cendrillon*, *Ariane*, qui dépeignent les malheurs de l'Aurore ou de (la Belle saison de) l'année. Les matériaux des traditions orales sont à étudier en ce sens. »¹³⁶

Venons-en à présent à la thèse de Tilak et à son chef-d'œuvre sur l'origine polaire de la tradition védique¹³⁷, laquelle n'a guère trouvé grâce aux yeux des sanscritistes ou des indo-européanistes, à l'exception de quelques mentions honorables mais qui sont restées toujours marginales¹³⁸.

¹³⁴ Ph. Jouet, *op. cit.*, p. 26, citant un verset de l'hymne du Rg-Veda I, 92, 6 : « (...) atârîsma tamâsas pâram asya : « nous venons de traverser cette ténèbre, nous atteignons l'autre rive. » ». Voir, plus haut pp. 9-10, sur l'interprétation du Veda de Shri Aurobindo.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 251, note 181.

¹³⁷ Cf. Lokamanya Bâl Gangâdhar Tilak, *Origine polaire de la tradition védique*, Milan, Archè, 1979.

¹³⁸ Cf. G. Fussman : « Entre fantasmes, science et politique », *Aryas, aryens et iraniens en Asie centrale*, Paris, De Boccard, 2005, p. 231 : « Même si la thèse de l'autochtonie indienne des Aryas est aujourd'hui défendue sur des bases d'abord religieuses et nationalistes, parfois ouvertement racistes, par des amateurs ignorants des acquis et des débats de la science occidentale, ce serait une erreur de traiter avec le même dédain toutes les œuvres des Indiens traditionnalistes. Le livre maintenant ancien de Tilak, qui pourtant est connu surtout comme militant de l'indépendance indienne, était en son temps une merveille de science et de raisonnement. » Ce jugement honorable tempère et redresse à lui seul les affirmations péremptoires au sujet du même auteur, tel celui d'un B. Sergent qui l'estime la thèse de Tilak fantaisiste voire dangereuse (B. Sergent, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, pp. 63-64), ou celui d'un Louis Renou qui la jugeait aussi géniale qu'absurde (cf. *EVP, op. cit.*, Tome VI, p. 6, note 5 : « Il faudrait évoquer encore un B.G. Tilak, politicien visionnaire, auteur d'études à la fois géniales et absurdes sur le Veda. » Un autre auteur, archéologue, s'est aussi prononcé positivement sur l'œuvre et les idées de Tilak. En voici un passage : « La « théorie polaire » élaborée par Tilak pour rendre compte de l'origine des Aryens doit être moins tenue pour la création isolée d'un esprit excentrique que pour le point culminant d'une très ancienne tradition d'analyse d'un mythe indo-aryen, dont témoignent par exemple tous ces poèmes qui font allusion à un foyer septentrional où les jours et les nuits dureraient six mois, où l'étoile polaire se lèverait au zénith etc. », J.P. Mallory, *A la recherche des indo-européens. Langue, archéologie, mythe*. Paris, Le Seuil, 1997, p. 329.

Thèse ou hypothèse moins naturaliste que religieuse et cosmique, car ce qui est au cœur de celle-ci, c'est moins la description de la Nature ou de phénomènes naturels visibles seulement dans les régions polaires ou circumpolaires - et que les anciens indo-européens auraient pu contempler et poétiser quelques millénaires avant notre ère -, que la ritualisation de ces mêmes phénomènes grâce à l'élaboration d'hymnes majestueux d'inspiration sacrée.

Non une contemplation, au sens mystique ou poétique du terme, bien qu'elle n'en soit pas absente, ni une idéologie sacrificielle autocentrée, et quelle que soit l'importance de celle-ci qui n'est pas à nier, mais une religion qui décrit, ou plus exactement qui prescrit aux hommes et aux dieux, comme aux puissances cosmiques auxquelles ceux-ci sont liés, leur place et leur fonction au sein d'un univers structuré par des rites complexes, que des hymnes régulièrement récités doivent réaliser religieusement. À cet égard, on pourrait parler de « révélation » cosmique indo-européenne, mais très naturelle au demeurant, quoique parfaitement ritualisée. En ce sens, si le Védisme produit par ses rites et ses hymnes une transcendance, celle-ci, liée à un cosmos, n'est pas d'ordre surnaturel. Enfin, un calendrier vient rythmer et ordonner ces rituels suivant une conception cyclique de l'année, assimilée plus tard à une divinité¹³⁹, et dont la représentation est calquée sur celle régnant dans les régions polaires.

Une explication plausible de cet état de fait est proposée par Tilak dans sa « géniale » hypothèse décrite dans son ouvrage¹⁴⁰.

En voici un rapide résumé :

Après avoir voyagé en direction du pôle Nord à une époque fort ancienne¹⁴¹, les ancêtres des bardes védiques vécurent en ce lieu pendant plusieurs générations tout en célébrant leurs cultes et leurs sacrifices dans un climat propice. Puis, à la défaveur d'un changement climatique inattendu¹⁴², ces derniers durent soudain partir et s'exiler. Tout en amorçant leur longue descente vers le sud, les ancêtres des indo-européens ne retrouvèrent plus le même environnement naturel dans lequel les premiers hymnes

¹³⁹ Dans le Brahmanisme, Prajâpati.

¹⁴⁰ Cf. L. B. G. Tilak, *op. cit.* Pour le qualificatif de « géniale », nous renvoyons aux appréciations de G. Fussman et de L. Renou citées ci-dessus, note 138.

¹⁴¹ Néolithique ou mésolithique.

¹⁴² Telle une période de glaciation ou de réchauffement climatique... On reconnaîtra aisément le thème de la chute originelle, à la fois réel et mythique...

védiques naquirent et furent jadis récités. L'ensemble des mythologies d'origine indo-européenne portent encore les traces plus ou moins visibles de cet antique séjour polaire, et chaque peuple ou civilisation ayant été marqué par cette mémoire unique lui a donné une place particulière selon son génie propre et les aléas de son histoire. Il suffit d'ailleurs de les identifier dans chaque corpus pour les voir apparaître clairement et se détacher du reste des productions poétiques ou mythiques¹⁴³. D'où la place majeure tenue par une divinité comme l'Aurore dans le Védisme, sise au cœur même de l'année, et dont on ne voit pas pourquoi autrement elle eût été aussi magnifiquement évoquée et invoquée, sauf à faire des *rishis* védiques des précurseurs préhistoriques du structuralisme...

Surtout, ce changement de lieu géographique suffirait à fournir une raison suffisante à la disparition de certaines divinités du panthéon initial, à commencer par l'Aurore elle-même¹⁴⁴, laquelle faisait initialement référence à une aube polaire longue de plusieurs jours ou de plusieurs semaines, phénomène bien plus grandiose et bien plus remarquable dans les régions circumpolaires que dans les régions tempérées, et qui justifie à lui seul l'emploi des hymnes védiques qui lui sont adressés. On peut dès lors comprendre aussi pourquoi cette divinité de l'Aurore, primordiale en ces temps lointains, a fini par s'estomper au fil du temps jusqu'à disparaître dans certaines religions d'origine indo-européenne, comme les religions scandinaves, ou indo-iranienne, tel le Mazdéisme¹⁴⁵.

¹⁴³ Pour les Celtes, le souvenir vivace des « îles au Nord du Monde », séjour des héros et des bienheureux. Pour les Grecs, l'Hyperborée et sa mythologie. Pour les Romains, le calendrier de 10 mois correspondant aux mois des jours et des nuits polaires. Pour les Iraniens, le mythe du Pardès, du Paradis perdu qui sera repris dans la Bible, et les nombreuses mentions des diverses « créations » du monde par Ahura-Mazda. Pour les Indos-aryens, celui du long jour et de la longue nuit, ou encore « du jour blanc et du jour noir », le thème de la traversée des ténèbres annuelles et les hymnes védiques dédiées à l'Aurore, à la Nuit, à Indra... Pour les Hindous, l'épopée du Mahâbhârata, avec les récits de la montée vers le mont Meru, les allusions fréquentes à « l'océan de lait » et au « continent blanc », où se trouve la divinité suprême, éblouissante, « difficile à distinguer dans son auréole de lumière » (*Nârâyanîya Parvan du Mahâbhârata op. cit.*, p. 96), lieux tous situés au Nord du Monde... Cf. Tilak, *op. cit.*, ch. XI et XII.

¹⁴⁴ Et avec elle, de la divinité Soma qui fut sans doute abandonnée du fait de la disparition du cycle « du long jour et de la longue nuit » qui formait initialement le cadre cosmique et calendaire des premiers indo-européens au Nord du monde, comme les Lois de Manou en témoignent encore. En effet, c'est vraisemblablement pendant la longue nuit polaire qu'étaient récités et célébrés les hymnes à Soma afin d'encourager le dieu guerrier Indra à vaincre le démon Vrtra et à donner aux sacrificants l'énergie nécessaire pour attendre la fin de la nuit polaire et le retour de la lumière printanière...

¹⁴⁵ Une autre hypothèse a été émise par des auteurs comme Ph. Swennen, déjà cité, sur la transformation de la déesse et sa spiritualisation dans le Mazdéisme. Elle aurait été identifiée, à haute antiquité, à l'une des âmes du fidèle mazdéen, et l'accompagnerait sur le chemin qui le mène au paradis d'Ahura-Mazda, au-delà de la mort et des enfers. Là où l'Inde aurait intériorisée le sacrifice, dans le yoga et les doctrines ascétiques, l'Iran aurait spiritualisé les relations à la divinité de l'Aurore, jusqu'à en faire une âme en vue d'un mariage mystique post-mortem, prélude à l'immortalité et à la divinisation de l'homme.

Tout un chapitre est consacré à la recherche de ce que représentent exactement les « *aubes védiques* »¹⁴⁶, ce qui permet de sortir d'une conception ordinaire de l'Aurore comme figure atmosphérique quotidienne, ou confinée à son rôle de prélude au sacrifice, pour lui redonner toute sa grandeur et son ampleur cosmiques. Dans ce mytho-cycle, deux thèmes sont à relever pour leur importance. Le premier, que nous avons déjà noté plus haut¹⁴⁷, forme le cadre de la geste héroïque dans sa temporalité et se concentre sur la traversée de la ténèbre hivernale, thème essentiel trop souvent négligé. Le second est celui des Aurores, souvent citées au pluriel¹⁴⁸. Ce pluriel induirait un phénomène atmosphérique qui n'est pas celui de nos contrées, mais plutôt des régions septentrionales et circumpolaires. À savoir non pas celui d'une aube, mais d'une longue suite d'aubes précédant et annonçant l'apparition du soleil.

De plus, l'auteur émet une hypothèse passionnante, même si elle peut paraître fragile aux yeux d'un anthropologue, en tentant brillamment de confronter un rituel brahmanique à celui qu'auraient pu pratiquer les ancêtres des bardes védiques pendant la « *longue nuit* » de l'année, la nuit polaire¹⁴⁹. Cet exemple irait bien dans le sens, toujours défendu par nous, d'une supériorité et d'une antériorité du rite sur le mythe¹⁵⁰.

Dans cet ouvrage, c'est surtout la splendeur de la divinité qui est enfin dévoilée à nos yeux, et l'on conçoit aisément que de tels phénomènes naturels aient pu inspirer des poètes aussi sensibles que les *rishis* du Rg-Veda, auteurs d'un recueil d'hymnes à nul autre pareil¹⁵¹.

Les hypothèses de l'auteur restent bien évidemment tributaires des découvertes scientifiques de son époque, mais on ne peut que saluer le coup de génie de celui-ci pour en avoir déduit, à partir de ces bases encore fragiles, une probable origine polaire de la religion védique¹⁵². Ces phénomènes de la longue aube et du long crépuscule entourant

¹⁴⁶ L.B.G. Tilak, *op. cit.*, ch. V.

¹⁴⁷ Voir, pp. 9-10 sur l'interprétation de Shri Aurobindo.

¹⁴⁸ Voir, par ex., Rg-Veda, VIII, 19, 31 : " O Dieu qu'arrose la libation, dans ton foyer s'allume ta flamme docile, au moment favorable. Tu es l'ami des grandes Aurores, et tu brilles le jour et la nuit." (trad. Langlois).

¹⁴⁹ *Ibid.*, ch. VIII.

¹⁵⁰ Hypothèse partagée et abondamment développée par C. Tarot dans son ouvrage déjà cité. Pour une mise au point sur la question par cet auteur, voir pp. 680-681 de son ouvrage.

¹⁵¹ L'étonnant est que ces mêmes phénomènes n'ont apparemment guère inspiré d'autres peuplades vivant dans le pourtour du cercle polaire, comme les peuples sibériens, finlandais ou encore les esquimaux, qui n'en ont jamais fait mention dans leurs mythes ou leurs contes...

¹⁵² À cet égard, il convient de noter qu'il est parfaitement regrettable que la thèse d'un Tilak, que l'on peut par ailleurs contester par une argumentation rationnelle, ait pu être l'objet d'une confiscation inacceptable et d'une récupération idéologique par l'ésotérisme d'un René Guénon qui s'est cru autorisé à se l'approprier pour

l'hiver et l'été polaires s'inscrivent dans une vision de l'année conçue comme un long jour et une longue nuit dont des textes sacrés plus tardifs, comme les Lois de Manou, ainsi que nous l'avons déjà noté¹⁵³, ont conservé précieusement l'héritage.

Surtout en divisant puis en réunissant, mais rituellement, les deux grandes saisons polaires, hivernale et estivale, les *rishis* ont créé une vision du monde d'une perfection inouïe tout en consacrant la figure unique et splendide de l'Aurore, en l'exhaussant parmi les autres divinités du panthéon, en lui offrant une place exceptionnelle¹⁵⁴.

Mère des Dieux, l'Aurore est aussi l'épouse du soleil, l'inspiratrice des poètes, la garante des prémices du sacrifice, le don précieux de la lumière, l'annonciatrice de la belle saison, le prix de victoire des héros, l'aube et le crépuscule de l'année, la déesse aimée unanimement par les hommes et par les Dieux, la Fille du Ciel, le visage de la déesse primordiale, elle, dont peut dire qu'elle « *resplendit* » dès qu'elle apparaît sur son « *char brillant* », tout comme elle est aussi « *de la couleur de l'or* »¹⁵⁵ ...

VII – Poésie védique et mystique.

la déformer. On ne voit pas comment il est possible de déduire quelques recettes ésotériques délirantes et ineptes à partir de la démonstration de Tilak qui s'est gardé de tout mysticisme fumeux et s'est toujours tenu sur le terrain de l'argumentation rationnelle classique. C'est faire injure à la mémoire de cet auteur que d'en tirer le fatras gélatineux ésotérique qui est sorti de l'imagination débridée d'un Guénon avec le supposé principe de la « tradition primordiale », extrapolation fâcheuse et traduction fallacieuse de l'expression « *sanâtâna dharma* », qui n'est autre que « le dharma éternel » des hindous.

¹⁵³ Voir, plus haut, note 60. Voir aussi l'hymne VI, 9, 1 du Rg-Veda: " Et le jour noir et le jour blanc tournent à tour de rôle, les deux portions de l'espace, savamment." (trad. L. Renou, *EVP, op. cit.*, Tome XIII, p. 42).

¹⁵⁴ Il y aurait presque, sinon une preuve, du moins des indices du témoignage de l'origine polaire de la religion védique dans le Védisme lui-même. Elle se situe dans les affirmations réitérées des auteurs hindous au sujet de l'éternité des Védas, de leur origine non-humaine, et particulièrement de leur caractère à la fois auditif et visuel. La première caractéristique se réfère à la notion védique de *shruti* (les hymnes ont été "entendus" par les bardes), la seconde au fait que le mot *veda*, qui signifie "savoir", connote le verbe "voir" que l'on trouve aussi dans le latin *videre*. Il se référerait ainsi plus à la *smriti*, c'est-à-dire à une forme de souvenir transmis à partir d'une expérience et, en ce cas, le savoir védique serait une sorte de révélation visuelle. En résumé, soit les Védas sont déclarés avoir été entendus par les rishis qui n'ont fait que les retranscrire en les transmettant (ce qui est la marque d'une tradition orale antique fonctionnant à partir de la mémoire), soit ils sont dits avoir été vus comme la révélation elle-même du même nom. Et comme les auteurs précisent toujours qu'ils sont d'origine non-humaine, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas le fruit de la création de quelques individus ou de l'imagination humaine, on peut en conclure que les Védas sont bien une révélation "divine", quoique naturelle et non surnaturelle, surtout si elle se réfère à un cycle cosmique qui n'est autre que l'ensemble des phénomènes naturels visibles notamment dans le cercle polaire durant une année, et auxquels les hymnes du Rgveda font allusion. Cf. Tilak, *op. cit.*, pp. 350-360. Voir aussi, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989; art. "Véda", "Rishi", "Shruti", "Smriti". J. Gonda, *op. cit.*, p. 132.

¹⁵⁵ Cf. Rg-Veda, III, 61, 2.

Mais, c'est surtout grâce à la traduction d'un hymne de la Taittiriya Samhitâ par l'auteur lui-même¹⁵⁶ que nous pouvons comprendre toute la grandeur et la beauté sublime de cette divinité védique.

L'Aurore, ou plutôt les Aurores tiennent ici une place de première importance et sont révélées par la « théologie » poétique des bardes, si ce terme peut convenir en ce contexte. Elles se déploient majestueusement sous les yeux du lecteur émerveillé dans une forme littéraire qui, sans avoir la prétention d'être avant tout une œuvre poétique, en possède à la perfection toutes les qualités.

Voici le début de l'hymne :

« C'est en vérité Elle qui est apparue la première ; elle est entrée en celle-ci au-dessus de l'horizon. La fiancée, la mère qui vient d'arriver, est née. Les trois grands la suivent.

En chantant, en se parant elles-mêmes, en se déplaçant ensemble dans un domaine commun, les Deux Aubes, les Deux épouses du Soleil, inépuisables, riches en semence, se déplacent en déployant leur bannière, connaissant bien leur chemin.

Les Trois Jeunes Filles sont arrivées par le sentier de Rita¹⁵⁷ ; les trois feux ont suivi avec la lumière. L'une de ces jeunes filles protège la progéniture, l'une la vigueur, et l'une la cérémonie des fidèles.

Celle qui était la Quatrième, agitant comme les Rishis les deux ailes du sacrifice, est devenue le quadruple Stoma¹⁵⁸. En se servant (...) du grand chant, elles apportèrent cette lumière.

Avec les Cinq, le créateur donna cinq sœurs à chacune. Leurs cinq trajectoires aux formes variées se déplacent en harmonie.

Les trente sœurs, portant la même bannière, se dirigent vers l'endroit fixé. Elles, les sages, créent les saisons resplendissantes. Connaissant leur chemin, elles tournent au milieu des chants. »

Comment ne pas éprouver, à la lecture de ce poème, l'émouvante progression, non pas d'une simple aurore matutinale, mais d'un ensemble d'aurores qui semblent

¹⁵⁶ L.B.G. Tilak, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁵⁷ *Rta* : l'Ordre cosmique, crée et consolidé par le chant des bardes et par les sacrifices.

¹⁵⁸ Le stoma est un hymne en forme d'éloge chanté par le prêtre appelé Udgatr. Cf. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987, p. 866.

s'engendrer les unes les autres et que la beauté et la puissance de l'hymne font apparaître successivement ?

Mais ce sont les deux dernières strophes, surtout, sur lesquelles nous voudrions attirer l'attention. Le barde védique y fait mention des qualités de la divinité en des termes d'une beauté surprenante et unique :

« Le chef des brillantes aux multiples aspects, tachetées, porteuses de la bannière de feu, est arrivé avec la lumière dans le ciel. Se dirigeant vers un même but, portant des signes de vieillesse, Ô inépuisable ! Ô Aube ! Tu es arrivée.

L'épouse des saisons, la première qui est venue, la maîtresse des jours, la mère des enfants. Bien qu'unique, Ô Aube ! Tu brilles sous divers aspects ; bien qu'inépuisable, Tu fais vieillir tout ce qui n'est pas Toi. »¹⁵⁹

À quel registre précis appartient ce genre de poésie qui, à notre connaissance, n'a pas son pareil dans toute la littérature? Voilà une question qui mérite d'être résolue. Une chose est certaine, cependant. En cet hymne sublime, un sommet de l'esprit humain fut atteint que celui-ci ne retrouvera malheureusement pas dans les siècles ou les millénaires qui lui succéderont. Au vrai, c'est l'ensemble de ce dernier qui mériterait d'être amplement médité et analysé, mais cela nécessiterait une autre étude.

Deux remarques, cependant, viennent spontanément à l'esprit à la lecture de cet hymne :

- D'abord, un tel hymne ne saurait être l'effet d'une création collective. Il est le fruit d'un auteur et d'un seul qui a mis en lui tout le fruit de son inspiration en conférant à son hymne une indéniable unité.

- Ensuite, il ne peut être une pure invention intellectuelle, pas plus que l'invention d'un processus d'abstraction. En effet, quelles que soient les figures de style employées, il ne s'agit ni d'un texte spéculatif, ni d'un exercice d'exégèse, ni d'une sèche formule de rituel. Ni upanisad, ni brâhmana, ni mantra, cet hymne appartient à la période védique, ou du moins tient encore de l'inspiration rigvédique, de ses formules comme de ses énigmes. Pas de mention de divinité transcendante, ni d'âme cosmique ou humaine. Nous sommes dans un autre monde que le nôtre, et que celui des diverses spiritualités et religions apparues par la suite. Ici, le barde célèbre la venue ou le retour de l'aube, non pas celle matutinale et régulière d'une journée normale, mais l'aube de l'année

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 109.

annonciatrice de la belle saison et que représente la venue du printemps. Cette aube annuelle, célébrée par des hymnes et des rites dans une vision progressive et toujours plus ample au fil des jours, ne peut correspondre, comme l'a déduit génialement Tilak, qu'à celle que l'on peut contempler dans les régions polaires ou proches du pôle nord, au moment de la fin de l'hiver et du début du printemps.

Nous ne nous aventurerons pas plus loin dans ce rapide commentaire d'un hymne qui, selon nous, surpasse en grandeur et en magnificence bien des productions poétiques, et qui transcende même les textes sacrés comme ceux des Upanisads, des Psaumes, ou encore les écrits de la poésie d'Homère et de Pindare qui, pourtant, évoquent eux aussi cette figure divine¹⁶⁰.

Ce sommet d'un « art » perdu, mais le mot est faible, et qui n'est pas seulement l'expression d'une esthétique archaïque, ne laisse pas de surprendre, de ravir l'esprit, et aussi de nous interroger, sans pour autant, malheureusement, que nous puissions en donner une image plus nette et plus précise que celle qu'en offre l'hymne lui-même. Ainsi est-il bon de reconnaître ses propres limites face à ce qui dépasse l'entendement moderne...

Mais, afin de ne pas clore cette rapide réflexion sur une note trop mélancolique ou sur pensée aussi triviale, surtout eu égard à une figure religieuse aussi noble et aussi « élevée », nous voudrions simplement suggérer une idée qui nous est venue en relisant une fois de plus cet hymne majestueux et énigmatique.

C'est dans le dernier verset que se situe la pointe de notre pensée, mais faut-il le souligner, suscitée par le texte lui-même, là où le barde, s'adressant directement à l'Aube, ce qui est proprement inouï, lui dit ceci :

¹⁶⁰ C'est le thème homérique de « l'aurore aux doigts de rose », de l'*Eos* grecque qui correspond à l'*Usas* védique. Voir A. Ballabriga, *op. cit.*, p. 130 : « Dans la *Théogonie*, la mère d'Hélios est Theia, une Titane, fille d'Ouranos (Ciel) et Gaia (Terre). Faisant allusion à cette donnée théogonique, Pindare lie le nom de Theia à la puissance de l'or et met sous son patronage les compétitions par lesquelles les cavales se rendent admirables (*thaumastai*). De son côté l'*Hymne homérique à Hélios* appelle Euryphaessa (Large Lumière) la mère d'Hélios et évoque le *casque d'or* du dieu dans une description redondante de l'éclat et de la lumière solaires. Il est donc très vraisemblable que le nom de la Titane Theia soit rapproché par Pindare de la famille de *théa* « vue, spectacle » (voir le mot théâtre), elle-même sentie proche de celle de *thauma* « objet d'admiration », ce qui permet d'y voir une puissance divine primordiale de la lumière, active aussi bien dans l'éclat du soleil et de l'or que les admirables spectacles des concours. Dans la *Géryonide* donc cette mère de lumière demeure dans un pays de la nuit. » On aura reconnu toutes les caractéristiques de l'Aurore védique dans ce portrait grec : le fait qu'elle soit à la fois mère du Soleil et fille du Ciel, que la couleur de l'or lui soit associée, qu'elle préside à des concours sacrés comme à des sacrifices, que sa lumière représente ce qu'elle apporte avec elle en provenant de la nuit, et qu'elle soit remarquable à contempler.

« *Bien qu'inépuisable, Tu fais vieillir tout ce qui n'est pas Toi.* »¹⁶¹.

Cette finale ressemble moins, pour nous, à un constat qui pourrait passer pour quelque peu amer, voire désespérant, pour les hommes qui eux, à n'en pas douter, vieillissent et meurent inéluctablement, quand l'Aurore, celle de l'Année, renaît toujours plus belle et toujours plus jeune à chaque cycle et à chaque printemps, qu'à un appel à une autre possibilité que nous qualifierions volontiers de mystique, au sens donné aux productions spirituelles de l'Inde.

Non pour aboutir à cet abîme de silence, thème de prédilection dans lequel ont plongé les ascètes, les renonçants et les yogis de tous ordres, mais pour ouvrir une perspective spirituellement plus unitive et plus lumineuse et que suggérerait, selon nous, le texte lui-même en évoquant cette figure divine qui, est-il écrit :

« *... fait vieillir tout ce qui n'est pas (elle)* ».

Auquel cas, resterait au barde la possibilité, comme une tacite invitation de la part de la divinité, à se joindre à elle pour lui éviter la fâcheuse destinée qui l'attend tôt ou tard, lui permettant ainsi d'échapper au sort commun des mortels...

Là où poésie, rituel, religion et mystique s'articulent en une harmonie supérieure sur laquelle déboucherait implicitement l'hymne, que l'on pourrait relire à l'aune d'une autre vision...

¹⁶¹ Finale du verset 15.

Conclusion.

Ces recherches sur la divinité de l'Aurore védique nous ont-elles fait avancer de manière décisive dans notre problématique ?

À vrai dire, pas de façon aussi satisfaisante que nous l'aurions désiré. Trop de questions restent encore en suspens que la recherche n'a fait que survoler jusqu'ici. Mais au moins ce vaste panorama d'études nous aura-t-il fait franchir nombre d'étapes importantes et nous aura donné l'occasion d'élucider quelques points essentiels. Surtout, il nous aura permis d'avancer sur la question d'un éventuel héritage védique transmis partiellement, en Inde, par le Brahmanisme et le Védisme à l'Hindouisme, et ailleurs, à des religions antiques du monde occidental marquées par la culture indoeuropéenne.

Pour nous, il ne fait pas de doute que la figure védique de l'Aurore a donné naissance, par des chemins de traverse méconnus sans doute plus que par héritage en ligne directe, à toutes les divinités qui jalonnent l'histoire de l'Hindouisme et aux figures féminines mythiques que nous découvrons encore en Occident dans nos contes et nos légendes.

Cette divinité à nulle autre pareille était porteuse de trop sens et riche de trop de potentialités spirituelles pour ne pas susciter l'inspiration des mystiques et des poètes hindous ou indiens, qui connaissaient par ailleurs les textes des Védas. Le mystère de son oubli, ou de son éventuelle éviction, à la fois au sein des panthéons hindous et occidentaux qui furent reconstitués au fil du temps, comme de ses filiations mythiques et légendaires, donne encore plus prix à son étude.