

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT DANS LE VEDA ET DANS LA GNOSE

Ara Alexandre SHISHMANIAN
Diplômant, E.P.H.E., IV^e Section, PARIS

Prologue

Toute herméneutique n'est qu'un labyrinthe qui se creuse à l'intérieur d'un miroir qu'on traverse incessamment, jeu catoptrique où le "réel" se déploie dans les replis de l'imaginaire, replis, à leur tour, équivoques, s'offrant à notre regard comme des propositions et, plus encore, comme des larves d'icônes. Plus concrètement, nous abordons ici une construction comparative qui va, curieusement, nous contraindre à jongler avec le temps, nous faisant passer, en suivant la trace *mythisée* de notre absence miroitante, des rivages polyédriques de la Gnose au pays du Veda et inversement, en apprenant à chaque passage un minimum d'éléments de plus sur le fonctionnement et la structure des schémas gnostiques, respectivement védiques (et même ṛgvédiques), ce qui va nous permettre d'approfondir les certitudes de nos doutes et les virtualités véritatives de nos hypothèses, en ouvrant le cloisonnement quasi-pénitenciaire de l'écriture aux vacuités horizontales du signe.

Soulignons-le vite: dans ce qui suit il sera beaucoup plus question d'une interprétation quasi "empirique" des mythes que du discours méthodologique fondant cette interprétation, la convergence entre méthode et mythe, entre mythologie et méthodologie, idée essentielle pour la structuration (et, d'autant plus pour la déstructuration) de toute approche herméneutique de type historico-religieux et, probablement, décisive pour l'avenir de l'histoire des religions en tant que *science*, devant faire l'objet, nous l'espérons bien, d'un traitement indépendant, peut-être déjà au niveau du second tome des *Actes* du colloque «*Psychanodia*». Néanmoins, une certaine *teinte* méthodologique, pas forcément insignifiante, ne saurait manquer, le cas échéant; par conséquent, bien que des syntagmes méthodologiques tels que "constantes dynamiques" ou "rythmiques", "mythes monadiques", "dyadiques", "triadiques" etc., élaborés principalement sous le cadrage de la Gnose sed supportant volontiers l'application à d'autres compartiments historiques du mythe, en l'occurrence à celui védique, ne risquent pas une utilisation excessive, ils nécessitent, surtout de par leur relative nouveauté, quelques éclaircissements¹.

Pour la commodité de l'analyse nous allons, d'ailleurs, réduire tout cet appareil catégoriel – là, bien entendu, où le besoin de l'utiliser se fera sentir – à de simples traits morphologiques passablement neutralisés et aptes à mieux rendre opérationnelle la comparaison envisagée. Car si une telle méthode n'est pas souhaitable là où il s'agit de la description univoque d'une sphère de phénomènes religieux considérés comme structurellement cohérents, fonctionnellement unitaires et dépendant d'une même totalité critique interprétable comme "schéma d'inchoation" ou "groupe causal", tel n'est pas le cas sous l'emprise de champ de la comparaison où, à travers les jeux des archétypes, on essaye de faire communiquer entre eux les millénaires².

L'étape morphologique de la comparaison

Dans son étude *La femme céleste et son ombre* (Numen 1976; *Iter in silvis*, Edizioni Dott. Antonino Sfameni, 1981), COULIANO posait comme base de son analyse morphologique un

scénario à quatre points obtenu par une schématisation de la situation de l'*HypArch* 87.11-23 et, surtout, 89.17-30:

- 1) les archontes convoitent la femme céleste;
- 2) la femme céleste se dérobe;
- 3) elle se fait substituer par son ombre;
- 4) les archontes procréent avec la susdite ombre (cf. *ibid.* p.83).

À ce schéma de scénario l'auteur de l'article proposait de comparer un autre, déduit du mythe ṛgvédique de Saranyū, ainsi que des prolongements et des échos post-védiques de ce mythe (v. *Nirukta* XII. 9-11; *Viṣṇu-purāṇa* 3,2):

- 1) Vivasvat convoite Saranyū;
- 2) Saranyū se dérobe;
- 3) elle se fait substituer par son ombre;
- 4) Vivasvat procrée avec l'ombre (*ibid.* p.87).

Or, il semble assez important de préciser que cette construction analogique stricte ne bénéficiait pas, aux yeux de son auteur, de la certitude d'une signification analogue dans les deux cas; la subtile frontière distinguant comparaison morphologique et comparaison typologique n'était pas franchie³.

Dans ce qui suit, nous essayerons de réanalyser le mythe de Saranyū – vraie pierre d'achoppement des études védiques, sous le double horizon de sa structure formelle et de ses valeurs symbolico-sémantiques pour arriver, éventuellement, à dégager les points de tension et, du même coup, de passage, en fonction de la transparence desquels la comparaison morphologique de ces deux phantasmes phénoménologiques étranges de l'histoire des religions, la Gnose et le Veda, en puisant dans sa possibilité son sens, puisse se libérer vers la vérité de son dépassement.

Et, pour commencer, Saranyū se marie...

L'étape morphologique à la recherche de ses tentations typologiques; et où, en outre, Tvāṣṭar marie sa fille

Avant tout, l'hymne. Car tout le mythe ṛgvédique de Saranyū tient essentiellement en deux vers: *Rg Veda* X.17.1-2. Commençons par les traduire:

Tvāṣṭā duhitre vahatūm kṛṇoti iti idāṁ viśvam bhūvanaṁ sām eti.

«Tvāṣṭar marie sa fille» ou, plutôt, «prépare la cérémonie nuptiale pour (sa) fille. Tout le monde s'y rassemble» ou «y va».

Déjà ce premier hémistiche pose un problème décisif: Tvāṣṭar marie-t-il sa fille ou l'épouse-t-il? La traduction "normale" semble sélectionner la première version, pourtant, Abel Bergaigne, dont l'intuition avait l'avantage du génie, inclinait nettement vers la seconde:

«La formule *tvāṣṭā duhitre vahatūm kṛṇoti* signifie, très vraisemblablement, non pas "Tvāṣṭar marie sa fille", mais "Tvāṣṭar épouse sa fille". *Tvāṣṭar* le feu caché, se substitue à Vivasvat, le feu manifesté, comme époux de la femelle céleste, c'est-à-dire qu'il la retient dans le monde invisible»⁴.

Cette idée retiendra notre attention par la suite. Essayons pour l'instant ce que donne la version banale.

Le terme *bhūvana* 'être', 'créature vivante', 'homme', 'humanité', mais aussi 'monde' est intéressant car il suggère un rapport entre ces épousailles et la cosmogonie⁵. En effet, Tvāṣṭar est le Démon ou si l'on veut le Charpentier du Veda (cf. *TAKÍ*: 'façonner', 'créer', 'couper à la hache'), producteur de mystérieux symboles cosmogoniques ou, plutôt, ontologiques, dieu hostile parfois, le plus souvent ambivalent. Nous y reviendrons.

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT

Que le mariage de Saranyū soit associé ou identifié à la cosmogonie – mais à une cosmogonie sotériologiquement *pré-orientée* – semble, donc, un fait herméneutique possible, sinon certain⁶. Les noces vont, pourtant, mal finir.

Yamāśya mātā pari uhyāmānā mahó jāyā vīvasvato nanāśa.

«La Mère du Dieu de la Mort» (Yamá; en fait, il allait seulement le devenir), «l'épouse du Grand Vīvasvat s'est enfuie pendant qu'elle était conduite vers sa (nouvelle) maison».

Cela a l'air bien scandaleux; pour mieux en comprendre le sens il faut, néanmoins, se rappeler un peu l'atmosphère pleine de fraîcheur de ces temps originels.

«S'est enfuie», *nanāśa*, de *NAŚ*: 'être perdu' – cela peut tout aussi bien vouloir dire «a été perdue», ou «a disparu», «s'est échappée» ou «évanouie» plus ou moins subitement. Le terme est donc passablement inquiétant; assez ambigu aussi. S'agit-il d'un "évanouissement magique", d'une "disparition" d'ordre métaphysique, ou bien d'une banale "fuite" de la mariée? Rien ne semble pouvoir nous en fournir l'indice⁷.

Le point vraiment paradoxal est pourtant un autre: *pari uhyāmānā* est le participe passif de *pari-VAH* qui signifie dans notre contexte "conduire à la maison le cortège nuptial ou la mariée", mais aussi, tout simplement, "prendre femme", "se marier" donc.

Qu'est-ce que cela signifie? Le mariage s'est-il consommé ou pas? Si Saranyū était disparue ou s'était enfuie du cortège nuptial qui la conduisait vers sa nouvelle maison, c'est-à-dire vers la maison de son époux, il est évident que, sauf accident, la réponse ne saurait être que négative.

Manifestement, on a là affaire à une typique énigme védique en forme d'"histoire", d'où le "suspens" mythique⁸. Quelle est cette épouse qui enfante sans conception et avant ou plutôt indépendamment du coït nuptial? Quelle est cette mère qui en s'enfuyant ou en disparaissant engendre les enfants qu'elle abandonne? Quelle est, enfin, cette femme étrange qui accouche de la Mort? Car Yamá est ou deviendra par sa mort même, lui, le premier mortel qui de la Mort écarte les voiles et ouvre les voies, le Dieu de la Mort, ou plutôt, le Roi qui aux morts assure la lumière de son accueil⁹.

Les choses se compliquent prodigieusement avec le second vers de l'hymne X.17:

āpāgūhann amṛtām mārtyebhyaḥ kṛtvī sāvarṇām adadur vīvasvate/ utāśvīnāv abharad yāt tād āśīd ājahād u dvā mithunā Saranyūḥ //

«Ils ont caché l'Immortelle aux mortels; en faisant une Semblable ils l'ont donnée à Vīvasvat. Elle porta même les deux Āśvīns; quand cela fût Saranyū abandonna les deux paires (de jumeaux).»

On devine que le mythe est délibérément construit d'inadvertances de surface libérant en profondeur le sens à peine formulable du paradoxe. En tout cas, le schéma est dans les deux vers le même: le motif de l'évanouissement ou du rapt alterne rigoureusement avec celui de l'enfantement, qui le contredit, à cette différence près que le second vers semble, en quelque sorte, la "glose" du premier¹⁰.

Néanmoins, à travers cette continuité de discontinus et cette ligne sémiotique formée de signes réciproquement contradictoires, une certaine signification – zone d'interférence des structures du paradoxe – commence à se dégager non pas *de* la narration mythique même mais décidément *contre* elle¹¹.

À vrai dire, cette signification concerne avant tout sa propre impossibilité: tout comme le mythe gnostique de la Sagesse, mais d'une manière différente, pourtant, le mythe védique de Saranyū a comme *forme* de sa structure significative sa propre *inéarrabilité*¹². Et tout comme dans le cas du mythe gnostique, quoique d'une manière bien plus radicale encore, la seule façon de "raconter" le mythe védique est l'*analyse*, à cette différence près que, si là chaque tentative de "paraphrase" risquait d'engendrer un mythe gnostique nouveau à rajouter à la série des déjà connus, ici la "paraphrase" ne peut créer qu'une nouvelle énigme¹³.

Par sa forme contradictoire le plan narratif permet l'isolement de deux lignes de déploiement étanches.

Selon la première, Saranyū, fille de Tvāstar, abandonne son époux Vivasvat, qu'elle vient d'ailleurs tout juste d'épouser, étant enlevée ou s'évanouissant mystérieusement – toutes ces alternatives logiques doivent être conçues comme herméneutiquement solidaires – *avant* la consommation du mariage; normalement il n'y a pas de progéniture.

La seconde contredit essentiellement la première. Selon celle-ci Saranyū n'abandonne son époux qu'après avoir donné naissance à deux paires de jumeaux potentiellement ou actuellement divins: Yamá et Yamí¹⁴ (jumeaux de sexe opposé) et les deux Ásvins¹⁵ (jumeaux du même sexe); il est évident que cette variante implique la consommation du mariage.

Point commun des deux lignes de déploiement: la présence d'un "doublet" de Saranyū, d'un "clone", Sávarṇā. Faisons un peu d'étymologie. Saranyū, le "prototype" – dont le nom correspondrait assez curieusement, au grec Ἐπινύς¹⁶ – doit être un dérivé de *saranyú* 'rapide', 'agile', 'leste' (à rapprocher aussi de *saranya* 'courir', 'hâter', 'presser', ainsi que de *sarāṇi* 'voie', 'chemin', 'sentier'); l'on voit bien: le nom, du moins en ce cas, prédestine le mythe. Saranyū est, donc, en quelque sorte, la "Fuyante", la "Leste", l'"Agile", "Celle qui court vite" ou, plutôt, "dont l'essence est la course", ou sinon, "la fuite". L'Évanescente.

Mais seulement dans la mesure où cette évanescence déploie ou sinon dérobe une Voie.

Et Sávarṇā? En tant qu'"ectype" elle ne peut que suivre. Son nom, il est clair, signifie 'Celle qui a la même couleur ou apparence', la 'Similaire' ou 'Semblable', la 'Pareille' comme le traduisait Abel Bergaigne (cf. *Rel.Véd.* II. 506-507¹⁷), bref, "Celle qui manque d'essence ou de forme propre"; car il s'agit d'un substitut, d'un simulacre, d'une variante d'image, d'une espèce intransitive de phantasme.

Sans doute, la comparaison éventuelle avec le "fantôme d'Hélène" que Simon le Mage avait emprunté à Stésichore¹⁸ semble assez limitée par le caractère guère "négatif" – du moins rien de tel ne transparaît dans la structure de surface – du "doublet" ṛgvédique. Si par rapport à son "original" Saranyū, Sávarṇā représente certainement un moment de "dévaluation", cette "dévaluation", principalement d'ordre ontologique, n'est pas, pour autant, une *dégénérescence*¹⁹.

Plus encore, comme Sávarṇā est en tout point la *pareille* de Saranyū, le signe de cette différence ontologique n'est pas en elle-même mais en sa progéniture. Non que celle-ci ne soit pas illustre: il s'agit, après tout, de Mánu, le premier homme et, surtout, le premier sacrificateur, l'"Intelligent", le 'Sage' – oui, mais il est mortel.

Il est intéressant de remarquer ici le jeu d'analogie et de différence, voire d'opposition, qui éloigne Mánu et Yamá vers leur rapprochement. Car, assez paradoxalement, tous les deux sont des "premiers hommes" – ce qui prouve qu'on a affaire à une interférence de schémas initialement distincts – seulement chacun l'est d'un autre point de vue. En effet, Yamá est, plutôt, l'Homme originaire, proche en cela du Púruṣa qui réunit, d'ailleurs, en quelque sorte, les deux personnages puisqu'il se sacrifie lui-même, alors que Mánu est seulement le "premier sacrificateur". Tous les deux sont mortels au départ et d'une certaine manière, tous les deux obtiennent l'immortalité; mais leurs voies ne sont pas égales. Si Yamá, premier homme et, donc, "premier mort", l'obtient, finalement, en tant que Dieu, et en plus de la Mort elle-même, Mánu, premier homme et, donc, "premier sacrificateur" ne peut y parvenir, éventuellement, qu'en vertu de sa fonction.

En fin de compte, si le second n'est qu'un symbole de la primordinalité du rite, d'une "condition humaine" déterminée par le conditionnement sacrificiel, dénoncé, en partie, par les *Upaniṣad* et, radicalement, par le bouddhisme, le premier configure la possibilité d'un dépassement eschatologique de cette même "condition", de l'obtention, *via* une technique ascétique (*tápas*), d'une mutation de gnose²⁰.

La différence ontologique est ici intégrée à une unité anthropologique, le circuit eschatologique fondé sur le sacrifice mais allant au-delà de lui affirme une dépolarisation du divin et de l'humain, une fusion du Dieu et de l'Homme. Mieux, une co-structuralité.

Cela ne deviendra parfaitement clair qu'avec le *Puruṣasūkta* où, pour la première fois sur le territorial de la pensée védique, l'Homme précédera les Dieux, la transcendance humaine s'avérant la prémisses de l'immanence sacrificielle divine – son horizon ainsi que sa réalité sous-jacente. Car, d'une certaine manière, le Premier Homme reçoit le sacrifice du Premier Homme qui ne se sacrifie que pour s'atteindre et s'y identifier (cf. *ṚV* X. 90. 3b-4 expliqués par 6a, 7b ainsi que par 15b-16a; mais v. aussi *ṚV* X. 81. 5b-6a – l'hymne est dédié à Viśvakarman, l'Omnifique).

D'ailleurs, si Mánu l'«Intelligent» est fils de l'Image – on atteint ici à une «métaphysique de l'image» proche de celle gnostique (v. Culianu *ibid.* pp. 78, 90-94; cf. aussi Irénée I.1.1) – Yamá, le «Jumeau» et, par conséquent, le «Double» est «Image» lui-même.

Sans doute, en cédant aux tentations de la diachronie on pourrait tenir à peu près le langage suivant: «Toute analyse synchronique n'est qu'un phantasme. En réalité ce prétendu mythe n'est qu'une histoire passablement mal ficelée, faite à partir de plusieurs mythes différents. Les incohérences ne sont que l'effet de cette divergence de sources détériorée dans une pseudo-unité mythique.» En effet, cette discontinuité et ce rassemblement d'éléments hétérogènes – pourtant nulle part attestée – est bien possible. D'autre part, l'unité du concept ne doit pas être confondue avec les articulations et les désarticulations des constituants du mythe²¹. Dans le cas présent, d'ailleurs, l'idée de base est fondamentalement simple: l'insaisissabilité, l'évanescence structurelle de la transcendance, l'architecture de fuite de sa structure phénoménologique. Car ici, comme c'est souvent le cas dans le *Rg Veda*, le nom semble décider du mythe, en constituer, en quelque sorte, l'essence.

Ainsi, le mythe de Saranyú est, avant tout, l'épiphanie d'un nom, qui, néanmoins, n'indique, ou, à la rigueur, n'«est» qu'une structure modale:

Saranyú n'est que le mode pur de sa disparition.

Dans un premier temps cette disparition est indéterminée, cet évanouissement n'a pas encore un contenu. Une structure purement anodique se manifeste en s'occultant.

D'une certaine manière, nous avons là, sur le plan de la comparaison, un équivalent assez obscur mais non dénué d'intérêt de la constante de «retraite dispensatrice», de la réticence qui attire vers sa présence les entités que son absence téléologique libère comme déploiement d'un espace transcendantal de recherche, phénomène que nous avons pu constater à propos de certains textes gnostiques (ou quasi-): v. notamment l'*Évangile de Vérité* et le *Traité tripartite*. D'ailleurs, ce phénomène ou cette «constante» se retrouvent dans certains des plus difficiles passages hymniques du *Rg Veda*, notamment X.177.1 ou X. 129. 4b, textes structurellement intégrés au «thème de la recherche» (il serait, sans doute, trop compliqué et, au fond, «dévoyant» d'aborder ici l'extrêmement intéressant problème comparatif concernant le thème védique et le thème gnostique de la recherche, thèmes qui traversent de façon décisive les deux complexes systémiques)²².

Maintenant, quant à l'herméneutique «naturaliste», cela semble d'une application plutôt délicate dans le contexte de notre mythe. En effet, essayer de bâtir quelque chose sur le fait que chez les Lexicographes le substantif masculin *saranyú* (à distinguer de l'adjectif *saranyú* qui, lui, est *ṛgvédique*) signifiait 'vent', 'nuage', 'eau' ou 'source' semble assez douteux (la question de l'identification de Saranyú avec Uśás, l'Aurore, est différente et nous allons la traiter plus loin²³; d'autre part, le remplacement de Vivasvat par Vāyú, le dieu du vent, comme époux de Saranyú – cf. *ṚV* VIII. 26. 21-22 – ne semble ni originel, ni trop important).

D'ailleurs, ce qui exclut carrément toute velléité d'identification de Saranyú avec un quelconque phénomène de la nature opaque est un obstacle d'ordre «métaphysique».

En effet, le vers 2a nomme Saranyú *amṛtām*, l'Immortelle:

āpāgūhann amṛtām mārtyebhyaḥ kṛtvī sāvarṇām adadur vīvasvate.

«Ils ont caché l'Immortelle aux mortels; en faisant une Semblable ils l'ont donnée à Vivasvat».

Quels qu'ils soient ceux qui ont caché l'Immortelle aux mortels en en faisant une Semblable qu'ils ont donnée à Vivasvat en échange de celle qu'ils lui avaient ravie, il paraît assuré que Saranyú ne peut être qu'une habitante du monde transcendant, une *Immortelle cachée* ou, peut-être, même, *le mythologème de l'Immortalité* ²⁴.

Que les Dieux, comme le croyait Bergaigne (cf. *ibid.* II. 318) l'ait dans ces conditions, cachée aux mortels ce n'est pas tellement étonnant (il le serait bien plus s'il s'agissait d'un Nuage, d'une Source et même de l'Aurore, le plus sémiotique, pourtant, des “phénomènes naturels”²⁵). Saranyú semble, donc, bien symboliser l'Immortalité cachée – peut-être celle-là même de ses “ravisseurs” – cf. *RV* X.72.7-8 mais, éventuellement, aussi, *ŚB* XI. 1. 2. 10, 12-13 et XI. 2. 3. 5-6 où les Dieux, initialement mortels, acquièrent l'immortalité en célébrant le Sacrifice de la Nouvelle et de la Pleine Lune, c'est-à-dire, respectivement, en gagnant l'Année et en entrant en la possession du *Bráhma*n par la connaissance des deux “manifestations” ou “phantasmes” de celui-ci: *nāma-rūpá*, le Nom-et-la-Forme²⁶ – ou, comme le dit un autre passage du même *brāhmaṇa* (*ŚB* X.3.5.13 *apud* Julius EGDELING, *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina School, Part IV (The Sacred Books of the East, vol. XLIII)*, Oxford University Press, 1897/Motilal Banarsidas, 1972 (reprint), p. 339):

«la vraie connaissance appartient aux seuls dieux – et en vérité, quiconque sait cela n'est pas un homme mais un des dieux».

Première étape de la comparaison typologique; et où, après une brève déroute, on fait entrer en scène deux personnages nouveaux: Bronte”, le “Tonnerre”, et Vāc, la “Parole”

Maintenant, pouvons-nous donner à ce “mythologème de l'Immortalité” une valeur néotologique aussi? Serait-elle Saranyú, l'Évanescence, la Fuyante, quelque Sagesse?

Une première possibilité de réponse nous est offerte par l'évolution ultérieure du mythe de Saranyú dans la tradition épico-purāṇique où elle-même est appelée *Samjñā* et *Sávarṇā*, *Chāyā*, l'Ombre.

En effet, le remplacement de Saranyú par *Samjñā* ‘harmonie’, ‘entendement réciproque’ (cf. *saṃ-Jñā* ‘être d'accord’, ‘en harmonie avec’), mais aussi ‘conscience’, ‘connaissance’, ‘compréhension claire’, enfin ‘notion’, ‘conception’ – le mot signifie aussi ‘signe’, ‘trace’, ‘direction’ ce qui rappelle assez curieusement *saraṇi* (ou *saraṇī*) ‘voie’, ‘chemin’, ‘route’ dont nous avons suggéré précédemment l'éventuel rapport sémantique avec Saranyú – peut s'interpréter d'une double manière, soit comme un “déplacement gnoséologique” du mythe – assez curieux à vrai dire –, soit, peut-être, comme la “révélation” ou l’“émergence” d'un contenu gnoséologique implicite ou latent “occulté” par la forme énigmatique de l'hymne ṛgvédique²⁷.

Il serait, d'autre part, utile de rappeler ici l'interprétation que donnait Abel Bergaigne des deux personnages, Saranyú et *Sávarṇā*, l’“Évanescence” (la “Transcendante”?) et sa “Pareille”. Pour lui la signification du mythe s'enfermait, en quelque sorte, dans le cercle liturgique. *Sávarṇā* ou plutôt *Sarāmā* ‘la Rapide’, un personnage avec lequel Bergaigne identifiait la “Pareille” de notre mythe (sans remarquer, apparemment, que de par son nom *Sarāmā* renvoyait plutôt à Saranyú elle-même!) représentait, à son sens, «l'offrande ou la prière» c'est-à-dire «la mère toujours présente» comme opposée à la «mère cachée» (Bergaigne *op. cit.* II. 318). Cette interprétation présente un avantage évident puisqu'elle articule l'ensemble autour de l'axe sacrificiel symbolisé par *Mánu*. Pourtant, résoudre chaque mythe exclusivement par le schéma liturgique peut s'avérer assez dangereux dans la mesure où la liturgie, nettement présente dans la mythologie védique ainsi que, bien entendu, dans notre mythe, risque de couvrir une sphère applicative, importante, sans doute, mais tardive, éventuellement sans rapport direct avec la genèse et la signification première du mythe. Le caractère général de l'utilisation liturgique des hymnes ne doit, donc, pas être confondu avec un sens liturgique qu'auraient eu les mythes que ces hymnes véhiculent.

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT

Cela étant dit, la suggestion de Bergaigne reste précieuse, même si, malheureusement, à travers un dérapage herméneutique assez manifeste. En effet, aux pp. 506-507 du II^e tome de sa monumentale *Religion Védique* il remarque:

«Mais ces couples (i.e. Yamá et Yamí + les deux Áśvíns) ont une autre mère, la prière. "Celle qui a sa place à l'extrémité vibrante de la langue" est la mère des "jumeaux" qui en naissant chassent l'obscurité... Or, les jumeaux par excellence sont Yamá et Yamí, comme l'indique suffisamment leur nom, et la parole sacrée est aussi la mère ou la nourrice des Áśvíns, X,125,1. C'est elle, c'est la prière que le vers X,17,2 appelle la "pareille" de Saranyú, et qui remplace la mauvaise mère auprès des jumeaux comme la remplace auprès du seul Agní».

L'idée est remarquable et l'erreur minime (il s'agit plutôt d'une ambiguïté fâcheuse que d'une franche erreur). En effet, jamais l'hymne ne nous donne comme mère des jumeaux Sávarṇā. La "Pareille", l'"Image" est mère du seul Mánu, seul son "prototype" divin est à même d'engendrer des paires, apparemment. Sans plus insister il paraît évident que c'est à Saranyú et non pas à Sávarṇā que l'on peut identifier Vác, le Lógos féminin du Veda.

Ahám rudrébhir vásubhiś carāmy ahám ādityair utá viśvádevaiḥ|Ahám mitrávárūṇā ubhā bibharmi ahám indrāgnī ahám áśvinā ubhā//

Ahám sómam āhanásam bibharmi ahám tváṣṭāram utá pūṣānam bhágam|

«C'est Moi qui vais avec les Rudrás, avec les Vássu, c'est Moi qui (vais) avec les Ādityás et avec Tous-les-Dieux. C'est Moi qui porte à la fois Mitrá et Várūṇa, c'est Moi qui (porte) Índra et Agní, c'est Moi qui (porte) également les deux Áśvíns.

C'est Moi qui porte le Sóma jaillissant, c'est Moi qui (porte) Tváṣṭar et Pūṣán, Bhága...»

dit le RV X. 125. 1-2a.

Le passage rappelle de près le X. 17. 2b; d'ailleurs, dans les deux cas l'on a la racine BH, 'porter', mais aussi 'devenir enceinte', 'concevoir'; en plus, Vác se trouve très certainement en rapport avec Tváṣṭar qu'elle affirme "porter", paradoxe spécifiquement védique de la "génération réciproque" – surtout si l'on se rappelle que Tváṣṭar est un des noms du Père. Subtil en X. 125. 2a le paradoxe devient évident dans le même hymne, vv. 6b-7a:

«C'est Moi qui pénètre le Ciel et la Terre, c'est Moi qui engendre le Père au sommet de ce (monde)» (ahám suve pitāram asya mūrdhān).

Il ne serait, d'ailleurs, pas impossible d'interpréter ainsi: Vác «engendre le Père au sommet de la Tête de celui-ci (même)», c'est-à-dire du Púruṣa cosmico-métacosmique, coextensif et transextensif par rapport au monde; v. en ce sens l'étrange et difficile vers atharvanique XIX. 6. 16 qui semble décrire la naissance i. e. l'émergence du Púruṣa, structure évidente d'une anthropoponie transcendante. Mais ce passage suggère à son tour le fameux mythe grec de la naissance métacéphalique d'Athéna, essentiel selon nous pour l'explication du schéma de manifestation (ou de scission) de Sophía, d'Énnoia ou d'Epinoia dans la mythonoe gnostique.

Or, l'hymne rgvédique de Vác rappelle sur le plan comparatif envisagé les jets de paradoxes de Bronte :

«Car je suis la première et la dernière. Je suis celle qui est honorée et celle qui est méprisée. Je suis la putain et la sainte. Je suis la femme mariée et la vierge. Je suis la mère²⁸ et la fille. Je suis les membres de ma mère. Je suis l'inféconde²⁹ et nombreux sont mes fils. Je suis la polygame³⁰ et je n'ai pas pris d'époux. Je suis l'accoucheuse et celle qui n'accouche point. Je suis la consolation de mes peines. Je suis l'épouse et l'époux et mon homme est celui qui m'a engendrée. Je suis la mère de mon père et la sœur de mon homme et c'est lui ma progéniture. Je suis l'esclave de celui qui m'a préparée. Je suis la maîtresse de ma progéniture». (Bronte" VI.13.16-14.1).

«J'octroie la Richesse à l'oblateur, à l'officiant (diligent), au presseur du Soma, au patron du sacrifice. Je suis la Souveraine et la Rassembleuse de Biens, Celle qui connaît, la Première parmi ceux qui sont dignes d'admiration, parmi ceux qui s'activent dans le sacrifice. C'est Moi que les Dieux déploient de multiples façons, (Moi qui suis en même temps) en beaucoup d'endroits, (Moi qui) fais connaître maintes (formes). C'est grâce à Moi que mange la nourriture celui qui discerne, qui respire, qui, seul, entend, en vérité, la Dite. Ignorants, ceux-ci reposent sur moi. Écoute, toi l'écouté! Ce que je dis est digne de Foi. C'est Moi-même qui, spontanément, profère ce qui est aimé par les Dieux et les Humains. Quiconque j'aime, j'en fais (selon le cas) un Puissant, j'en fais un Détenteur de Gnose (brahmāṇam), j'en fais un Voyant (ṛṣim), j'en fais un Sage (sumedhām). C'est Moi qui bande l'Arc pour Rudrá afin que la Flèche anéantisse l'Ennemi de la Gnose (brahmadviṣe). C'est Moi qui cause le combat entre les clans, c'est Moi qui pénètre le Ciel et la Terre. C'est Moi qui engendre le Père au sommet de ce (monde), mon Origine (est) dans les Eaux, au plus profond de l'Océan. De là je me suis diffusée à travers tous les étants et je touche de ma Cime ce Ciel-là. C'est Moi encore qui souffle comme le Vent, saisissant tous les étants (bhūvanāni víśva). Plus haute que le Ciel, plus vaste que cette Terre, telle en grandeur je suis devenue». (RV X.125.2b-8).

Quelle que soit la différence dans le temps, et elle doit être d'au moins un millénaire, la différence structurelle des deux passages – Bronte” 13.16-14.1 et RV X.125 – n'est pas très appréciable, ce qui pourrait sembler, éventuellement, moins surprenant si l'on tenait compte de l'analogie, depuis déjà longtemps observée, entre Bronte” et les arétalogies isiaques. Mais ce n'est pas d'une comparaison entre Isis et Vāc ou Isis et Āditi qu'il s'agit maintenant. (Pour plus de clarté, v. pourtant RV I.89.10: «Āditi est le ciel (Dyāus), Āditi est l'atmosphère, Āditi est la Mère, Il est le Père, Il est le Fils. Āditi est Tous-les-Dieux, les cinq races. Āditi est ce qui est né, Āditi est ce qui doit naître» apud BERGAIGNE III. 89, légèrement modifié en tenant compte de *ibid.* n. 1; d'autre part, sont certainement intéressants les quelques parallèles, extérieurs au corpus de Nag Hammadi, établis par MACRAE dans *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, E.J. Brill, 1996, pp. 295-296 (notice) où l'on remarque, à côté des Actes de Jean 94-96 (*l'Hymne du Christ*) ou du Livre de Dinanukht (Ginza R, Livre VI), certains parallèles indiens tels que Atharva Veda X.8.27-28, Śvetāśvatara Upaniṣad IV.3 ou encore Bhagavad Gītā IX.16-19).

En fait, essentiellement les deux textes *se continuent*, non pas, bien entendu, dans le sens naïf d'une superposition mécanique, quoiqu'un certain nombre d'éléments-clé soient communs, *sed*, justement, dans celui de l'appartenance structurelle. Qu'un texte puisse déployer une plus grande surface sémantique qu'un autre ou qu'il présente une plus grande densité de schémas symboliques et noyaux de paradoxe cela compte à peine: par contre, l'essentiel réside dans le fait que les deux textes, védique et gnostique, dérivent d'un même univers structurel, appartiennent au même horizon archétypal.

D'autre part, il est intéressant de remarquer que là même où le parallélisme semble ne plus se suivre il se continue implicitement à travers les différences de méthode des deux textes. Tel est le cas des couples de contraires «première»-«dernière» / «honorée»-«méprisée» / «putain»-«sainte» / «épouse»-«vierge» / «mère»-«fille» avec leurs applications principales: «mère», «fille» ou «sœur» de l'«époux» et «mère du père»³¹.

Frappants et clairs chez Bronte”, ils sont présents d'une manière plus subtile chez Vāc. Parfois, pourtant, la déduction des équivalences est assez simple même si la technique narrative de la Parole védique s'avère, en général, plus synthétique, comme dans le v. 3a, où, en respectant avec soin le schéma dumézilien des trois fonctions, Vāc affirme son incontestable primordinalité:

«Je suis la Souveraine (rāṣṭrī), la Rassembleuse des Biens (saṃgāmanī vāsūnām), Celle qui connaît (cikitūṣī), la Première des Sacrés (prathamā yajñīyānām)» (même jeu dans 3b-5b).

Mais les réticents ou les sceptiques, voire les adversaires du Veda ne devaient pas manquer puisqu'au v. 4b Vāc s'exclamait encore:

«Ignorants, ceux-ci reposent sur moi. Écoute, toi, l'écouté! Ce que je te dis est digne de Foi!»,

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT

pour surenchérir au v. 6a:

«C'est moi qui bande l'arc pour Rudrá afin que la flèche anéantisse l'ennemi de la gnose!»

D'ailleurs, ce jeu du primordial et du final comporte aussi dans l'hymne de la Parole une dimension fondamentalement phénoménologique puisque Vác, cette grande médiatrice ontologique, pénètre et, donc, unit le Ciel et la Terre (v. 6b) en intégrant et dépassant la polarité profondeur/hauteur; car si l'Origine (*yóni*, lit. 'matrice') de la Parole est dans les Eaux (*apsú*), au plus profond de l'Océan (*antár samudré*), c'est toujours elle qui engendre son Père au sommet du Monde.

Maintenant, qu'en est-il des autres couples ou, plutôt, des autres coïncidences des opposés? Sans doute, Vác ne dit pas “je suis la putain”, même si elle semble suggérer qu'elle est la sainte ou, en tout cas, la «*Première des Sacrés*», ni ne proclame, en tant qu'épouse, sa virginité – mais ne les implique-t-elle point?

Regardons d'un peu plus près les vv. 1-2a:

Ahám rudrébhir vásubhiś carāmi ahám ādityaír utá viśvádevaiḥ /

ahám mitráváruṇā ubhā bibharmi ahám indrāgnī ahám aśvínā ubhā//

Ahám sómam āhanásam bibharmi ahám tvāṣṭāram utá pūṣāṇam bhágam/

Ce qui donne littéralement:

«C'est Moi qui vais avec les Rudrás, avec les Vásus, c'est Moi qui (vais) avec les Ādityás et avec Tous-les-Dieux. C'est Moi qui porte à la fois Mitrá et Váruṇa, c'est Moi qui (porte) Indra et Agní, c'est Moi qui (porte) également les deux Aśvins. C'est Moi qui porte le Sóma jaillissant, c'est Moi qui (porte) Tvāṣṭar et Pūṣán, Bhága...»

Nous avons déjà vu que *BH*, en 1b a une certaine signification génétique: Vác «porte» les dieux, à savoir qu'elle “est enceinte” d'eux. Ce serait, donc, bien naïf de prendre également trop à la lettre cet “aller” de Vác en 1a. Et même là où cette idée d'une “déambulation” à travers une topologie typologique semble s'imposer en quelque sorte (v. 6b, 7b et 8b où Vác affirme pénétrer ou atteindre le Ciel et la Terre dont elle est *l'intervalle phénoménologique*), cette “pénétration” ou “entrée” comporte des valences sexuelles évidentes puisqu'elle consiste en l'engendrement du Père au sommet du monde – ou de sa propre Tête (v. 7a), comme nous l'avons montré plus haut.

Manifestement, il semble, donc, nécessaire de donner à *carāmi* aussi une certaine valeur sexuelle ou génétique. Or, en effet, la racine *CAR* avec l'Instrumental (exactement notre cas) a bien le sens de “rapports sexuels”. Le vers X. 125. 1a pourrait, de la sorte, se traduire par:

«C'est Moi qui fais l'amour avec les Rudrás, avec les Vásus, c'est Moi qui (fais l'amour) avec les Ādityás et avec Tous-les-Dieux»

- ce qui, tout en étant plus exact, apporte un changement sémantique et téléologique assez considérable.

Mais, alors, qu'est-ce que cela veut dire? Devons-nous penser que Vác représente une variante supplémentaire du type de la “prostituée sacrée” ou “divine” et son “putanisme” symbolique égalerait celui, par exemple, de *Sophía*? Sur un certain plan cela ne laisse pas l'ombre d'un doute. Seulement, ce qui complique un peu le jeu c'est l'identité de ses “partenaires”, notamment de ces Ādityás, de ces Vásus et de ces Rudrás.

Selon les listes courantes les Ādityás (fils d'Āditi) seraient les suivants: Mitrá et Váruṇa, Aryamán et Bhága, Dákṣa et Āmśa; il y a aussi un septième, Sūrya ou Savitṛ, très simplement le Soleil, ou, sinon – mais le cas est plus complexe – Indra, avec un huitième, Mārtāṇḍá³².

Le point le plus curieux concerne le rapport de la liste divine de ces 8 Ādityás dans l'hymne X. 72 avec la liste épico-purāṇique, élargie à 12 (schéma des mois de l'année):

— Āmśa-Bhāga, Mitrā-Vāruṇa, Dhātār-Aryamán, Jayanta-Bhāskara, Tvāṣṭar-Pūṣán, Índra-Viṣṇu – dans le *MBh* 13. 150. 14-15;

— Dhātār-Aryamán, Mitrā-Vāruṇa, Āmśa-Bhāga, Índra-Vívasvat, Pūṣán-Parjanya, Tvāṣṭar-Viṣṇu – dans *Harivaṃśa* 592-593, et

— Viṣṇu-Índra, Aryamán-Dhātār, Tvāṣṭar-Pūṣán, Vívasvat-Savitṛ, Mitrā-Vāruṇa, Āmśa-Bhāga – dans *Viṣṇu-purāṇa* I. 15. 90 (cf. Dumézil *op.cit.* p. 90).

Maintenant, la liste de l'hymne X.125 du *ṚV* s'avère extrêmement intéressante pour notre propos puisqu'elle donne: Mitrā-Vāruṇa, Índra-Agní, les deux Áśvins, Sóma, Tvāṣṭar, Pūṣán, Bhāga auxquels le v. 6a ajoute Rudrá, à savoir 11 dieux auxquels l'on pourrait éventuellement adjoindre encore Dyáus en 12^e. Cela veut dire que la liste *rgvédique* “fournie” par Vác rejoint de près la liste épico-purāṇique des 12 Ādityás, présentant presque la même configuration. Néanmoins, il n'est pas nécessaire de mettre tous les dieux dans le même panier puisque la liste la plus compréhensive des Vásu – que l'hymne inclut parmi les “amants divins” de Vác – nous apporte, en plus, Agní, Rudrá et les deux Áśvins. Enfin, la liste des 11 Rudrá nous intéresse moins ici sauf pour Mrtyú, la Mort (dans la tradition ultérieure – mais pas tout à fait dans la tradition védique, *rgvédique* surtout – l'homologue de Yamá); et pour Rudrá lui-même, bien sûr.

La conclusion est, donc, simple. Si on laisse de côté la remarquable coïncidence (notamment numérologique car sur le plan des entités divines il y a d'assez importantes différences secondaires; en tout cas, cela semble prouver que le nombre des 12 Ādityás n'est pas exclusivement «*propre à la mythologie brahmanique*» comme le croyait BERGAIGNE III.99) des listes épico-purāṇiques des 12 Ādityás avec la liste du *Rg Veda*, X.125.1-2, 6, l'on constate ce fait, à peine étonnant dans cet univers de synergie des paradoxes, que tous les “amants” de l'hémistiche 1a sont les “embryons” des hémistiches 1b-2a (les rapports avec Rudrá, ainsi qu'avec [Dyáus], ayant un caractère différent, plus complexe, en tout cas. En effet, figure du Père – *dyáus pitā*, «*père du jour ou ciel-père*» v. Cicerone POGHIRC, *Philologica et Linguistica*, Studienverlag Dr. N.Brockmeyer, Bochum 1983, p. 19 –, Dyáus est sexuellement ambivalent, Mère, identifié à Āditi elle/lui-même (v. *supra*) et, en acceptant l'équivalence que semble établir BERGAIGNE II. 113 entre le «*paradoxe du vers X.72.4*», v. *supra* n. 14, Rem. I et «*celui du vers X.125.7*», Ādityá comme Fils-Père de Vác = Āditi).

Mère de ses “amants” ou si l'on veut, de ses “époux”, et amante de ses fils, d'ailleurs, semble-t-il, avant qu'ils soient nés, amante de ses “embryons” et, donc, en tant que fille, leur sœur, enfin, “mère” et “épouse” (ou “amante”) de son Père qu'elle engendre, précisément, au sommet du monde, apparemment par “parthénogenèse” (inversion frappante de la situation génétique Zeus – Athéna), Vác rassemble en soi le Multiple unifié de sa féminité, se distribuant simultanément et paradoxalement comme Mère et Fille, Sœur et Épouse, Vierge et Putain, portant comme des embryons ses amants et concevant de ses embryons les amants qu'elle porte – substance des non-nés et épiphanie du néant. Car essence de l'herméneutique, la Parole est aussi la structure d'évanescence de la phénoménologie.

Son panmorphisme répond, pourtant, à un dédoublement profond. En effet, d'un côté elle est Parole divine que «*les Dieux déploient de multiples façons*», structure de l'ubiquité théophanique puisqu'elle se trouve simultanément «*en beaucoup d'endroits*» (*bhūri-sthātrām*), «*en faisant connaître maintes (formes)*» (*bhūri-ā-veśāyantīm*). Mais, d'un autre côté, Vác est aussi parole humaine, éventuellement “profane”, puisque c'est elle qui profère spontanément (*svayám*) ce qui est aimé à la fois par les Dieux et les Hommes (cf. v. 5).

Or, ce dédoublement de Vác par dispensation de niveau explique et analyse le dédoublement thématique de Saṇyú et sa sécrétion d'ectype, à cette différence près: ce que, de son côté, l'hymne X.125 décrit comme système du Multiple – déploiement polymodal et ubiquité ontogénéologique de Vác (cf. vv. 3b, 7b, 8a), panmorphisme phénoménologique éclatant dans toutes les articulations de l'hymne et, donc, rayonnement d'imaginaire indissociable de sa structure

logique et de son dévoilement gnoséophanique, car Vác est essentiellement révélation (vv. 3-6) – , de son côté, l'hymne X.17.1-2 le propose sous l'horizon de l'Un.

Autrement dit, le mythe de Saranyũ semble s'appuyer sur les schémas conceptuels d'“originaire” et de “transcendance”, libérant à la fois un complexe eschatologique et sotériologique paradigmatique et un modèle sacrificiel définissant jusqu'à la “condition anthropologique” même du “premier homme”, Mánu – comme nous l'avons vu déjà, le mythe propose un double schéma de “primordialité anthropologique”. En revanche l'hymne de Vác exploite l'unité de sphère, l'omnicompréhensivité de la Parole, le déploiement exhaustif de sa substance phénoménologique, affirmant la totalité plutôt que le modèle et se caractérisant par prééminence plutôt que par primordialité – quoique ni la dimension de l'originaire, ni celle de la transcendance n'en soient absentes (v. notamment le v. 7), ayant même la forme d'un “mythe implicite” ou “potentiel”, plus complexe, en un sens, que celui de Saranyũ.

De ce point de vue, les rapports entre Vác et Saranyũ sont homologables à ceux qu'on pourrait établir entre Bronte” et Sophía ou entre Bronté et Barbēlō, par exemple.

Deuxième étape typologique: mystique de la Parole vs mystique solaire; et où, en plus, un nouveau “personnage conceptuel” occurre: Manīṣā, la Sagesse

Maintenant, avant de fixer les premières conclusions d'étape du mythe de Saranyũ et une fois posée sa convergence structurelle avec Vác, le Lógos féminin du Veda, il paraît nécessaire d'aborder aussi brièvement que possible un petit hymne ṛgvédique de seulement trois vers, le ṚV X. 177, qui, tout en nous libérant du torrentueux hymne X. 125, nous permettra de dégager avec une plus grande précision *cette double structure de la Parole*, en nous révélant peut-être plus clairement ses obscurités mystiques et ses nitescences typologiques qui, mystérieusement, *font lieu* (un autre hymne important consacré à la Parole mais que nous n'allons pas analyser ici faute d'espace est le ṚV X. 71). Mais, d'abord, comme d'habitude, l'hymne:

1. «Les mystiques (*vipaścītaḥ*, ‘inspiré’, ‘sage’ (de *VIP* ‘trembler’ (‘trembleurs’? cf. *vīpra*, ‘(intérieurement) agité’ ou ‘excité’) voient dans/par l'Intellect (*mānasā*) dans le Cœur (*hṛdā*; sens “local” de l'Instrumental) l'Oiseau oint de la Sagesse spirituelle» – ou «de la Magie de l'Asura (*patamgām aktām āsurasya māyāyā*)».

Ce motif de l'onction spirituelle de l'Oiseau, c'est-à-dire de Vác, la Parole, est, sans doute, particulièrement remarquable pour notre entreprise comparative, vu surtout l'homologie que nous avons établie plus haut entre les mythologèmes védiques (Vác, Saranyũ) et gnostiques (Bronté, Barbēlō, Sophía).

«Au plus profond de l'Océan (*samudré antāḥ*) les Poètes (*kavāyas*) contemplent (*vī cakṣate*) – la trace radieuse (*mārīcīnām padām*) la recherchent les Adorateurs (*ichanti vedhāsah*) (plus tard le concept s'inverse devenant une épithète de la fonction démiurgique)».

2. «L'Oiseau porte en esprit la Parole (*patamgō vācam mānasā bibharti*), celle-là même que le Gandharvá a prononcée au plus profond de l'Embryon» ou «de la Matrice» – *gárbhe antāḥ*, cf. *Hiranyagarbhāḥ* l'«Embryon d'Or», identifiable au *Mānas* originaire c'est-à-dire à l'Intellect transcendant; comp. ṚV X. 121. 1a à X. 129. 4a;

«Cette Pensée (*manīṣām* – le concept est particulièrement important signifiant d'un côté ‘pensée’, ‘intelligence’, ‘sagesse’, ‘idée’, d'un autre ‘prière’, ‘hymne’ c'est-à-dire, précisément parole sacrée) – resplendissante (*dyótamānām*), mugissante (*svaryām*), les Poètes la veillent au Lieu de Vérité» ou «du Sacrifice» – *ṛtasya padé* pouvant être traduit soit comme ‘Site’ ou ‘Trace de la Vérité’, soit comme ‘Lieu du Sacrifice’ selon la valeur qu'on donne à *ṛtā* *Opfer*, *Opferwerk* cf. H. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, 1873 -; enfin, une troisième traduction possible, symboliquement intermédiaire, serait celle de “Lieu de l'Ordre” avec une implication métaphysique, pourtant.

Arrêtons pour l'instant ici l'énonciation analytique de l'hymne. L'idée essentielle qui se dégage des deux vers sus-cités est, comme dans le cas de l'hymne de Vác, celle de la *bi-structuralité de la Parole*, de sa *dualité interne surmontée par son identité transcendante*: car, nous venons de le voir, l'énonciation originaire de la Parole coïncide avec la vision de la Parole mystique, quoique l'espace où se rassemble les deux soit rythmé, précisément, par la distance ontologique libérée entre le phénomène originaire et sa trace³³.

Il serait intéressant de rapprocher ce passage décisif où la recherche mystique dans le Veda se thématise, d'un autre, tiré du *Traité tripartite* (71.19-22) où les Éons qui recherchent le Père sont les "lieux" et on pourrait presque dire *les points d'asymptote* par lesquels la recherche du Père se déploie; v. aussi *l'Évangile de Vérité* 37.1-29 où la manifestation du Verbe entre sous l'horizon de la recherche comme *trace* d'une impossibilité de gnose. Évidemment, les références pourraient se multiplier; en fait, nous nous trouvons en pleine constante de "réticence dispensatrice"³⁴.

L'image est la norme d'absence de soi comme le signe même de sa présence autre.

Ainsi, l'image ou sa forme "tactile-intime", la trace, est la norme structurelle de la phénoménologie de la méditation ou, si l'on préfère, de la phénoménologie de la révélation³⁵.

Toute la question est là.

Sur le plan de l'originaire, la Parole, essence de la révélation et substance phénoménologique pure, est la structure de l'ontogénie et, secondairement, de la cosmogonie. Comme module et modèle de la recherche et objet de la vision mystique pourtant, la Parole est horizon, illumination d'une voie de traces précédant et provoquant la marche. Elle est l'Évanescence, l'Oiseau présent seulement dans les lieux que son vol a quitté déjà et qui forment ainsi son sillon et, en quelque sorte, son image – *son absence fixée*.

Mais, si la structure gnoséologique de la Parole semble bien comporter le jeu de l'archétype et de l'ectype – la forme fixée de son absence –, le mythe de Saranyú nous a déjà permis de discerner un double imaginaire gnoséologique et une double forme de gnose: celle de l'introspection mystique et de la "gnose" sacrificielle.

Or, par son ambiguïté sémantique (Lieu de Vérité / Lieu du Sacrifice; évidemment ces deux valeurs convergent), le vers X. 177. 2b – pour nous arrêter à ce seul passage – semble fournir la preuve de leur *indiscernabilité*. En effet, à la différence, paraît-il, de l'"activisme" du sacrifice brahmanique (d'ailleurs, pur acheminement du symbole), déploiement du sacrifice et dévoilement de la contemplation s'avèrent sinon forcément identiques, en tout cas, indistincts.

En fait, leur indiscernabilité concerne non seulement la direction de l'"activité psychologique" – intro-version mystique vs extra-version rituelle – mais aussi le sens de l'"activité lexicale" (cf. *supra* la polysémie guère innocente de *ṛtásya padé*). Ainsi, il semble décisif que la "contemplation" ou, plutôt, l'introspection védique – c'est dans l'abîme du cœur, *hṛdā*, i.e. *samudré antāḥ* cf. *supra*, que s'effectue la "recherche gnostique" – soit jalonnée par des traces essentiellement photiques (cf. *mārīcīnām padām*), c'est-à-dire par des "images" de la Vérité (*ṛtá*), indissociable de la Parole (*vác*) et de la Pensée (*manīṣā*).

Ceci nous fournit une indication précieuse pour l'élucidation structurelle de cette étrange Sávarṇā, que Bergaigne identifiait à la prière humaine et qui doit, en effet, représenter la parole et la gnose sacrificielles – rappelons-nous que Sávarṇā est mère de Mánu, le "premier sacrificateur humain" – et, d'autre part, vu les rapports du sacrifice avec la cosmogonie, une forme secondaire de "gnose cosmogonique" (pour la structure "secondaire" de la cosmogonie védique, du moins par rapport à l'ontogénie et à la noogénie primordiales il suffit de comparer *RV* X.129.3-4 avec 6).

Sávarṇā est la Parole et la Sagesse inférieure en laquelle une Parole et une Sagesse supérieure, toujours une, en s'évanouissant, se reflète.

Mais qu'en est-il du double mariage de Vivasvat avec Saranyú et, en son absence, avec la forme même de cette absence, Sávarṇā?

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT

Or, la lecture des deux premiers vers de l'hymne X.177 nous permet d'observer une autre caractéristique de la Parole: sa solarité. Partout dans l'hymne la Parole rayonne et respandit; si elle est un Oiseau, il s'agit, sans doute, d'un Oiseau solaire. Cette affinité structurelle mais aussi d'ordre "imaginaire" de la Parole avec le Soleil *est, avant tout, l'indice de sa propre transcendance*.

En fait, ce résultat est aussi important que le précédent qui nous avait permis de dégager la signification du rapport Saranyū/Sávarṇā, puisqu'il nous ouvre à une compréhension plus exacte – sous l'horizon védique – du "mariage virginal" (en tout cas le texte rgvédique ne conserve pas la trace de relations sexuelles) de Saranyū avec Vivasvat, de l'Évanescence et du Soleil.

Au niveau des schémas de représentation, l'utilisation des motifs solaires dans la symbolisation de la Parole est apparue déjà avec une suffisante clarté. Nous ne voulons plus revenir sur cette matière. Le vers X.177.3 semble, cependant, contenir le schéma inverse: à la parole, objet de la recherche introspective et, peut-être bien, *sujet* de cette recherche (cf. à la double fonction sémantique de *manīṣā*, objet des "convoitises transcendantales" des poètes et, sans doute, *faculté* permettant cette recherche; cf. aussi à la corrélation essentielle *mānasā-hṛdā* du v. 1a), s'oppose le Soleil comme *thème* et, éventuellement, *support externe* de cette contemplation. À vrai dire le vers 3 peut être interprété dans les deux sens: soit comme intuition mystique éveillée par la contemplation du soleil sensible, dont on saisit "sémiotiquement" le *mode occulte*, soit comme contemplation directe du soleil mystique.

Seul le premier cas nous intéresse ici.

Maintenant, *comment* le "mariage" de la Parole transcendantale et du Soleil sensible peut-il être mythiquement conçu? On sent immédiatement ce qu'une telle question comporte d'explosif. Pour pouvoir y répondre il est certainement nécessaire de traduire d'abord le vers rgvédique X.177.3:

āpaśyaṃ gopāṃ ānīpadyamānam ā ca pārā ca pathibhiś cārantam / sā sadhrīcīḥ sā viśūcīr vāsāna ā varīvartī bhūvaneṣu antāḥ //

3. «J'ai vu le Pâtre qui jamais ne décline (ou "infatigable") s'en allant et s'en venant par ses sentes. Lui, vêtu des Confluantes et des Diffusives-Omniperméantes, au plus profond des mondes et des êtres (double traduction de *bhūvaneṣu antāḥ*), il tourne, il tourne...»

Sur le plan de la sémantique du vers il est évident que le point difficile consiste dans la valeur précise à donner à *sadhrīcīḥ* et *viśūcīḥ*.

Or, *viśūcī* (de 1. *viśu* 'des deux côtés', 'dans les deux directions' ou 'dans des directions différentes', 'semblablement', 'pareillement' et de 2. *ānc* 'tourné vers', 'allant' ou 'dirigé vers') signifie, en conséquence, 'allant dans' ou 'tourné vers les deux ou toutes les directions' – ce pouvoir totalisant du "deux spatial" (i. e. les deux directions assimilées, éventuellement, aux bras ouverts d'un personnage divin) semble se retrouver aussi dans le *RV* X. 121. 4b – d'où 'omnipénétrant', 'ubiquiste'; la note contextuelle du concept est, donc, bien la diffusion, la compréhension universelle, ce qui en fait un mouvement double, une pulsation, la synthèse d'une structure qui s'ouvrant sur le tout, le comprenant et le pénétrant, sur ce tout même se renferme en en faisant sa propre totalité interne.

Quant à *sadhrīcī*, 'tourné dans la même direction', 'dirigé vers un seul but' ou 'vers un seul centre', 'convergeant' ou 'associé', il représente, sans doute, le parfait complément de *viśūcī* puisque l'un pose l'expansion, l'ouverture vers une hypothèse de circonférence, tandis que l'autre résorbe une totalité hypothétique vers le "désessenciement" d'un centre. Ainsi, dans les deux termes, ce qui domine c'est le mouvement, mouvement pulsionnel de forces complémentaires – une force centrifuge en forme d'origine et une force centripète en forme de fin.

Bref, un *pulse cyclique*. Faut-il y voir des Lumières, des Aurores ou des Eaux? À notre sens de telles désignations secondaires sont parfaitement indifférentes, car en ne les nommant pas l'hymne les a incluses (et exclues) toutes³⁶.

Faut-il, d'autre part, y lire déjà l'idée des créations et destructions cycliques du monde? Nous croyons une telle hypothèse possible.

Faut-il, enfin, croire qu'un beau jour, un individu quelconque, en levant, plus ou moins par hasard, un regard distrait vers le ciel et en constatant, eh, oui! que le soleil, lui aussi, y était, se serait exclamé: *ápaśyaṃ* etc.?

Nous pensons que c'est la seule interprétation vraiment et sérieusement à exclure.

Qu'en est-il, donc, de ce vers? Nous l'avons dit plus haut, il n'y a que deux hypothèses admissibles: ou bien il s'agit de l'exclamation du pur mystique *qui a vu la vérité en son soleil*, ou bien de la réflexion à peine plus calme de l'habitué du sacré *qui dans le soleil a reconnu la vérité* – c'est-à-dire, justement, *le Soleil*.

Dans le premier cas l'on a affaire à un soleil *qui se montre*; dans le second, à un soleil qui “fait signe”: image du premier le second, prototype du second, le premier.

Troisième étape typologique. Retour au mythe: le mariage transcendantal; et où, en outre, nous apprenons qui est véritablement Saranyū

Il devient, à partir de là, passablement facile de déchiffrer l'énigme du mariage de Saranyū et de Vivasvat, avec ses paradoxes familiers et son étrange banalité.

En effet, si Vivasvat épouse, en fin de compte, non pas Saranyū, l'Évanescente, la Fuyante – puisque l'Agile, la Leste s'en va ou s'évanouit, ou est ravie par des ravisseurs mystérieusement divins –, mais sa “Pareille”, son “Image”, Sávarṇā, “Celle qui est de la même couleur”, c'est que lui-même n'est, en fait, que le “Pareil” et l’“Image”, l'Ombre ou le Simulacre du Soleil transcendant.

«Vous ne trouverez point Celui qui a généré ces (mondes), un autre est le Soi au-dedans de vous-même»

ou, comme traduit Louis Renou cet étrange vers (*RV* X. 82. 7a) :

«Vous ne connaîtrez pas celui qui a créé ces mondes: quelque chose d'autre vous a fait écran...»

Et si cet autre qui “faisait écran”, *ferait signe*?

Seulement, ce “faire signe” renvoie, précisément, au-delà de lui. Le Brillant brille vers un autre dans la mesure où d'un autre son éclat est l'image. On se rappelle que Bergaigne déjà opposait, dans le contexte de notre mythe, Tvāṣṭar, «*le feu caché*» à Vivasvat, «*le feu manifesté*». Or, c'est surtout de là que le paradoxe du mythe jaillissait avec son maximum d'intensité, car l'on ne voyait guère comment une forme manifestée pouvait “épouser” une forme occulte.

Sous l'horizon de cette “sémiotique transcendantale” ou “mystique”, pourtant, la chose devient compréhensible. Dans Vivasvat, soleil sensible ou soleil du monde, les contemplatifs reconnaissent la solarité transcendantale, dont d'ailleurs ils descendent – vu «*l'origine ignée de la race humaine*» cf. BERGAIGNE I.94-95.

À cette même idée du retour céleste semble aussi faire allusion l'obscur vers *ṛg*védique X.130.7:

«Avec les Hymnes (*stómāḥ*), avec les Mètres (*chándasaḥ*), les Retours-en-arrière (*āvṛtaḥ*; le terme est particulièrement obscur et difficile), avec les Paradigmes (*pramāḥ*, littéralement 'base', 'fondation' ainsi qu'«échelle», 'mesure', 'mesure juste', 'connaissance véritable', 'notion correcte'; les trois dernières valeurs semblent être, pourtant, post-védiques), les Sept voyants Divins, ayant contemplé le Sentier des Ancêtres, les Sages ont saisi les rênes, tels des Conducteurs de char».

Éveillée par la fulgurance du soleil sensible – et c'est cette fulgurance même que semble désigner Vivasvat plutôt que le soleil en tant que tel –, l'intuition mystique (*manīṣā*) du

DÉDOUBLEMENT, CHUTE ET SALUT

contemplatif, associée à la prière, dont elle est, en fait, la valence supérieure, l'essence noétologique pure, retourne vers la solarité transcendante, non-manifestée et invisible, d'où «*la fille de Tvāṣṭar*» était descendue. Car, structurellement, l'intuition mystique n'a valeur de signe, ne dévoile et n'"engendre" sa "progéniture de salut" qu'en s'évanouissant et en se laissant ravie par les Dieux vers les hauteurs inaccessibles et innommables qu'elle indique par le mystère de sa disparition.

En effet, dans l'*acte mystique*, la Pensée, cette saisie intuitive ascendante et évanescence, est ravie hors d'elle-même par des énergies noétiques (i. e. "les Dieux") autres qu'elle-même mais la restituant à elle-même comme différences actantielles de son identité, *puisque la pensée n'est ravie que par sa saisie*.

Mais vers quel type de réalité s'évanouit cette *évanescence transcendante*?

Nous ne voulons pas nous engager dans une réponse approfondie à cette question. D'ailleurs, un certain nombre d'éléments orientatifs ont déjà été donnés. Nous croyons, néanmoins, utile de rappeler que l'évanouissement de Saranyū, i. e. son "ravisement" par les Dieux, doit être compris sur le plan de la typologie mystique elle-même comme la mutation essentielle d'une "mystique de la reconnaissance" ("mystique herméneutique") en *mystique directe, rapt sémiotique immédiat*, grâce auquel la pensée s'abolit dans des espaces solaires de pure lumière (*svār*), dans des "abîmes indolores" (*nāka*)³⁷, enfin, dans des indescriptibles "firmaments suprêmes" (*paramē vyòman*).

Ainsi, cette expérience mystique pouvait conserver a posteriori – c'est-à-dire rétroactivement a priori – son caractère "médié", "herméneutique". Elle pouvait, comme moment récupéré de la conscience, soit se transformer en "gnose eschatologique", sur la base d'une "psychanodie" future et, donc, finalement, en expérience eschatologique réelle identique à l'expérience mystique (cette "eschatologie anticipée" du mystique vivant); soit, se déposer comme connaissance sacrificielle plutôt "symbolique" et "imaginaire", en tout point *semblable* à la première mais non *identique*. Ce sont ces deux types d'expériences, avec leurs "gnosés" afférentes, qui sont "codées" dans l'hymne sous les noms de "Yamá", respectivement de "Mānu" : fils de la Sagesse contemplative, de l'Intuition mystique, le premier, de son "Image", en tout point pareille, "de même couleur" mais, néanmoins, non identique, le second – tous les deux restant, cependant, fils du même père, le Soleil. Autrement dit, pour simplifier, on aurait là l'équivalent du "salut par la gnose", représenté par Yamá – lui-même clairement associé à la Voie (eschatologique) des Dieux, *Devayāna* – et du "salut par les œuvres" marqué par Mānu – auquel la Voie des Ancêtres, *Pitryāna*, s'avère assez naturellement associable –; le premier, spécialité gnostique des "pneumatiques", le second, éventuellement, des "psychiques"³⁸.

On commence à comprendre, maintenant, pourquoi le "mariage" de Vivasvat – la fulgurance, l'éclat mystique du soleil sensible, perceptible seulement pour l'"initié" ou le "gnostique spontané" – et de Saranyū, l'intuition mystique transcendante, suscitée par le premier, *ne peut se consommer que par leur séparation*; on commence même à soupçonner *ce qu'il y a de véritablement originaire dans une telle délocalisation*.

Or, ce schéma de la descente et de la remontée d'un principe noétique – correspondant sur le plan de l'expérience à une *anamnèse* – suggère d'assez près le "mythe dyadique" tel que nous avons pu l'étudier précédemment sous son "cadrage simonien", constituant, d'ailleurs, un des schémas fondamentaux de la Gnose en général. L'importance de ce schéma pour la comparaison est renforcée par le thème spécifiquement védique de l'origine ignée, voire céleste de la race humaine: c'est-à-dire de la communauté structurelle et, finalement, de l'identité d'origine de l'homme et de ce principe noétique d'où, en fait, conformément au mythe même de Saranyū, l'homme originaire dérive.

Autrement dit, exactement comme dans la Gnose, c'est la dévolution d'un principe noétique – dévolution équivalente ici à la manifestation d'une structure ou d'une entité occulte – qui se trouve à l'origine de la race humaine représentée par Yamá, l'homme primordial ouvrant la voie de la déification, et Mānu, le premier sacrificateur, dans la connaissance duquel le commencement

du monde et le salut réalisé par cette déification et immortalisation de l'homme se reflètent de manière originaire.

Rappelons, enfin, que *manīṣā* signifie “pensée”, “intelligence”, “sagesse”, “idée” représentant sur le plan védique l'équivalent quasi-exact du complexe sémantique: σοφῦια-πεννοια-ἔπευῖνοια-ἔνενυῦμῃσις – le concept védique intersectant aussi la sphère sémantique du Ἰῦγοϝ puisque *manīṣā*, signifie aussi “prière”, “hymne” i.e. *parole sacrée* (v. *supra*). Or, c'est cette même identité de la parole originaire (*vác*) à l'intuition mystique (*manīṣā*) que relève l'hymne X.177, la Pensée mugissante (*svaryà*) veillée par les Poètes au Lieu de Vérité étant manifestement identique à la Parole énoncée à l'origine par le Gandharvá au plus profond de la Matrice ou de l'Embryon (*gárbhe antáḥ*).

Mais si telle est l'unité de sphère qui rapproche ou, même, identifie Saranyú, Manīṣā et Vác – la Parole, la Sagesse et l'Immortalité – peut-on trouver une corrélation non plus conceptuelle *sed* mythique entre les trois?

Un élément relationnel non dépourvu de toute ambiguïté mais suffisamment clair pour permettre une utilisation prudente nous est fourni par le *RV* X.10.4-5 où, en évoquant leur parenté, Yamá dit à Yamí (il s'agit de la première paire de Jumeaux de Saranyú et Vivasvat):

«*Le Gandharvá dans les Eaux (apsú) et l'Épouse Aquatique (ápyā yósā)*»

Ici, *ápya* désigne à la fois l'être dans l'eau, une origine aquatique ou la relation générale avec l'eau; quant à *yósā* le terme est particulièrement intéressant dans le contexte de notre interprétation antérieure du “mariage virginal” de Saranyú, puisqu'il peut signifier ‘jeune fille’, ‘jeune femme’, ‘vierge’ et ‘épouse’; d'ailleurs *yósā* ou *yósānā* est, le plus souvent, une désignation d'Uśás, l'Aurore dont les rapports structuraux avec Saranyú sont à évoquer dans le contexte de la tradition post-védique du mythe; enfin, selon Sāyaṇa, *yósā* signifierait aussi ‘jument’ (mais il pourrait s'agir tout simplement d'un écho de la transformation en jument de Saranyú, cf. *Nirukta* XII. 10: si tel est le cas, le point n'est pas sans intérêt, car il implique la stabilisation d'un lien, au moins dans la tradition postérieure, entre *yósā* et Saranyú):

«*telle est notre origine (nābhi), telle, notre parenté suprême (paramāmu jāmī)*».

Le dernier terme désigne le rapport de parenté entre frère et sœur et plus généralement la parenté notamment féminine, ce qui implique une distribution précise des caractéristiques originaires, *nābhi* visant le Gandharvá et *jāmī* la Vierge aquatique c'est-à-dire Saranyú (*RV* X. 10. 4).

Il est parfaitement évident de ce vers que le Gandharvá ne peut être autre que Vivasvat, marqué par le signe de l'originarité (*nābhi* signifie ‘ombilic’ c'est-à-dire *centre*), tandis que la *yósā*, nous l'avons vu, est indissociable de Saranyú. Or le syntagme la désignant est *paramāmu jāmī*, la parenté suprême, ce qui va dans le sens de la différence ontologique entre Saranyú et Vivasvat.

Les ambiguïtés, néantmoins, ne manquent pas puisque le v. 5 semble bien identifier aussi Gandharvá à Tvāṣtar, ce qui irait parfaitement dans le sens de l'interprétation d'Abel Bergaigne, avec cette différence que le rapport réel entre Vivasvat et Tvāṣtar ne paraît pas concerner le jeu phénoménologique “feu manifesté”/“feu occulte” mais “soleil caché”/“soleil visible”.

Quoi qu'il en soit sur ce point, le rapport du Gandharvá et de la Yósā (i.e. de Vivasvat/Tvāṣtar et Saranyú, la dernière relation concernant l'hypothèse d'un “mariage originaire” incestueux) est identique ou fortement analogue à celui entre Vác/Manīṣā et le Gandharvá de l'hymne X.177.

Ainsi le rapport conceptuel et phénoménologique de Saranyú à Vác et Manīṣā acquiert aussi une base dans les hymnes. En plus, cela supprime un des rares points de différence entre Saranyú et Vác, celui de l'origine océanique de cette dernière; or, dans le *RV* X.10.4 Saranyú est appelée par son fils Yamá la Vierge ou la Femme ou l'Épouse aquatique, car telle est Saranyú en vérité: Femme, Vierge et Épouse et, de la sorte, par le paradoxe de sa disparition, de son évanouissement déictique – Mère.

De ce point de vue l'on pourrait presque dire que les deux paires de Jumeaux (Yamá-Yamí et les deux Áśvins) naissent dans le mythe ṛgvédique par parthénogenèse – la responsabilité de

Vívasvat dans cette affaire étant des plus discutables – tout comme c’est nettement par parthénogénèse qu’est engendré le Père au sommet du monde ou de sa propre tête par sa “fille” Vác (faut-il parler réciproquement d’androgénèse en ce qui concerne la “naissance” de Vác ou celle de Saranyú ? en tout cas ni l’une ni l’autre n’ont de mère connue, étant les filles d’un Père sans participation attestable d’une Mère quelconque).

En guise de conclusion ou comment inventer un nouveau commencement

À vrai dire, les conclusions de cette étape de la recherche semblent prendre de plus en plus la forme de questions:

1. Peut-on inférer du matériel précédemment analysé l’existence d’une infrastructure eschatologique, ou plutôt d’un mythe cosmogonico-eschatologique de fond concernant – et *identifiant* – à la fois le mythe de Saranyú et l’arétalogie “mythifiante” de la Parole (Vác)? L’étape présente ne nous permet de donner de réponse définitive. L’hypothèse paraît, néanmoins, d’autant plus probable que l’hymne X.125 ainsi que le X.177 où la Parole spirituelle est symbolisée par l’Oiseau solaire, d’un côté, et le *RV* I.163 consacré au Cheval de Sacrifice d’essence solaire, hymne dont la structure eschatologique est évidente, de l’autre côté sont presque entièrement superposables. D’ailleurs le symbole commun de l’Oiseau suggère aussi une analogie avec le mythe védique du vol du Soma céleste (en analysant l’hymne X.177 BERGAIGNE – *ibid.* II. 64-67, notamment p. 67 où Gandharvá est comparé à Dadhyañc – l’avait interprété de cette manière, ce qui relève l’identité des thèmes). Il convient d’explorer de façon plus précise cette possibilité d’un mythe cosmogonico-eschatologique de la catabase et de l’anabase de la Parole (Vác = le Lógos féminin védique) – ou de la “Sagesse” éventuellement (cf. à la relation de quasi-identité entre Saranyú, Vác et Manīṣā)³⁹.

2. La deuxième question, découlant rigoureusement de la précédente, représente aussi ce qui nous était apparu comme le plus important résultat de notre recherche: le dégagement de la structure noétologique et logique du mythe ainsi que du personnage de Saranyú, permettant d’envisager la construction d’une *comparaison typologique* (c’est-à-dire impliquant à la fois le plan morphologique et la sémantique de ses formes) entre le couple Saranyú/Sávarṇa et celui des deux Sages (Σοφία/Ενθύμησις) dans la Gnose Valentinienne, construction comparative qui nous permettrait d’apprécier encore plus la *valeur de clef* de l’étude sus-citée de I.P. Couliano.

Ce problème comparatif, d’ordre strictement phénoménologique, est d’autant plus essentiel que dans le complexe mythique Saranyú-Vác-Manīṣā, c’est-à-dire dans l’unité de sphère de l’Immortalité, de la Parole et de la Pensée, la présence des deux fonctions, cosmogonique et sotériologique – avec la nette domination téléologique de la seconde sur la première – semble indiscutable.

Or, c’est surtout grâce aux travaux fondamentaux du Professeur Gilles Quispel (v. *Gnostic Studies* I.162-163 et 203, 206) que l’importance de ces deux fonctions, notamment de la fonction cosmogonique, pour la définition correcte des éléments véritablement pré-gnostiques, a conquis sa clarté herméneutique. De ce point de vue, et en gardant en mémoire le caractère exclusivement phénoménologique de notre démarche, il y aurait là une forte analogie de cadrage non seulement entre Saranyú/Sávarṇa et les deux Sophía du Valentinisme mais aussi, éventuellement, entre Vác et Ḥokmāh.

3. Le troisième point est strictement lié aux deux premiers. Car si la structure gnoséologique de ce “mythologème de l’Immortalité” qu’est Saranyú paraît substantiellement confirmée par sa transformation en Sapjñā dans la tradition épico-purāṇique, il devient extrêmement clair que la présence, sans doute considérable, de schémas morphologiques communs à ce complexe mythique du Veda et à la Gnose (avec d’importantes restrictions et en tenant compte du décalage culturel et historique inévitable, c’est-à-dire de la fonction de correction historico-culturelle qui, à la fois, rend possible et limite toute entreprise comparative) est encore trop insuffisante pour l’élaboration d’un travail comparatif précis. Il serait, donc, nécessaire d’un côté de pouvoir

confirmer le mythe de Saranyū par la découverte et l'analyse d'autres mythes identiques ou analogues, capables d'assurer un *élargissement empirique de base* et, d'un autre côté, d'être à même de développer le matériel typologique engrené par l'adjonction de mythes complémentaires contenant, si possible, les schémas ou, si l'on veut, les chaînons encore manquants par rapport au mythe gnostique, par exemple, un "mythe de la chute" – à vrai dire, déjà présent sous la forme de la *fuite de Saranyū* – ou une variante du "mythologème de l'avorton" thématiquement connectée à la fonction démiurgique et/ou à celle anthropogonique⁴⁰. Seul l'accomplissement de ces deux tâches pourrait, donc, justifier véritablement une telle entreprise comparative même si l'ensemble impliqué dans cette "gestation analytique" restait encore plutôt restreint.

Or cela nous amènera inévitablement à discuter la question des deux acheminements eschatologiques du Veda: *devayāna*, la «Voie des Dieux» et *pitryāna*, la «Voie des Pères» ou «des Ancêtres» et cela non seulement dans le contexte admis des *Upaniṣad* mais aussi dans celui nettement plus obscur du *Rg Veda*.

Le problème est : peut-on vraiment parler de *Devayāna* et de *Pitryāna* dans le contexte ṛgvédique ? Rien n'est moins sûr⁴¹.

Notes

¹ En effet, ignorer complètement l'enjeu de cette terminologie, sans équivalent, à notre connaissance, dans l'exégèse védique ou gnostique, pourrait, pourtant, s'avérer passablement dangereux, tout en limitant inutilement l'horizon de l'analyse envisagée. Car si le déterminant unique à partir duquel on peut "cadre" un texte comme gnostique est le *mythe* (cf. COULIANO, *Les Gnosés dualistes d'Occident*, Plon, 1990, p. 75) il est, sans doute, nécessaire de comprendre la structure et le fonctionnement de celui-ci, à savoir ce qui en fait, précisément, un *mythe gnostique*. À vrai dire, la question est plus compliquée qu'elle n'en a l'air, une approche trop dogmatique ou trop "euphorique" risquant de libérer dans la structure de surface, sous forme de tautologie, une contradiction latente dans la structure de profondeur et concernant le double traitement (rejet et intégration implicite dans la «programmation» du mythe) appliqué aux «traits distinctifs» (v. *ibid.* pp. 18-21, 75, 77, 80-83). Malheureusement, la confusion entre *déterminants* qui rendent un mythe gnostique et *caractéristiques structurelles d'un mythe gnostique* demeure inextricable (mais voir le problème c'est, déjà, commencer à le résoudre!).

I. Le "mythe dyadique". Il est évident que si les "mythes dyadiques" etc. s'avéreraient de simples "caractéristiques" des mythes gnostiques leur pertinence serait bien moindre puisque des caractéristiques morphologiques analogues pourraient se retrouver dans des mythes ou complexes mythiques ayant, pourtant, une toute autre structure typologique: c'est le problème de l'analyse en «traits distinctifs» justement saisi par Couliano. Par contre, si on a affaire à des "déterminants" alors tout mythe ou ensemble mythique les supposant seraient susceptible d'une interprétation analogue. Nous parlerons, dans ce dernier cas, d'un mythe (ou complexe mythique) soit *pré-gnostique*, soit *proto-gnostique* (cf. *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, Brill, 1967, pp. XXIV-XXV; évidemment, cette distinction implique tout en la rendant plus fluide l'opposition entre *gnosticisme* et *gnose*, v. *ibid.* p. XXIII^{sq.}, vu que si l'on peut considérer tout à fait légitimement les *Upaniṣad* p. ex. comme une «proto-gnose» il est très difficile de les définir comme un "proto-gnosticisme").

Cette ambiguïté des "déterminants" et des "caractéristiques" est aggravée du fait que les "mythes dyadiques" etc. sont, en fait, des concepts typologiques, donc, structurels s'affirmant dans un cadre exclusivement historique comme étapes dans l'évolution du gnosticisme: le sens synchronique dépend phénoménologiquement d'une possibilité expressive rigoureusement diachronique.

Indépendamment de son occurrence dans l'histoire du gnosticisme – mais sans doute pas contre celle-ci – le "mythe dyadique" pourrait être défini comme une évolution secondaire du mythe cosmogonique de la "scission originelle" représentant le "mythe monadique" dogmatique propre à toute théo-cosmogonie "orthodoxe" (pour une évaluation contrastive des "mythes dyadiques" et des "mythes seconds" v. *infra* n. 18 Rem. II). Ainsi, le "mythe dyadique" peut être décrit de la manière la plus simple comme le *mythe de la séparation* de deux personnages divins ou actants primordiaux, séparation – et c'est là que le rapport avec le mythe de la "scission originelle" s'avère le plus sensible – le plus souvent *violente* (chute, fuite, bannissement etc.) et/ou projetant la violence au niveau des "suites". À la différence, donc, des mythes

“monadique” et “triadique”, exclusivement religieux et philosophiques (v. aussi *infra*) le “mythe dyadique” est, avant tout, un *mythe littéraire* (il est, d’ailleurs, le mythe le plus susceptible de “sécularisation”, plus ou moins symbolique, soit à l’intérieur de la sphère religieuse elle-même – la parabole du *Fils prodigue* en est l’exemple parfait – soit bien au-delà). Morphologiquement, le “mythe dyadique” et, d’une manière plus articulée, le “mythe triadique” aussi, ont deux “volets” ou deux épisodes structurels en miroir se répondant et s’inversant simultanément: le “proto-mythe” qui pose les conditions et réalise le fait de la séparation originaire lui-même, et le “contre-mythe” qui établit les conditions et réalise le fait de la réunification ou récupération finale. En effet, à la différence du “mythe monadique”, dogmatique et exclusivement cosmogonique, l’idée du “salut” n’occupant aucune place dans son économie initiale et apparaissant seulement, le cas échéant, comme une anomalie ou une ὕβρις variablement condamnable, les mythes “dyadique” et “triadique” ont comme horizon téléologique de leur déploiement cosmogonique (comportant, dans le cas de la Gnose, une psychogonie et une anthropogonie pneumatique structurellement opposées) exclusivement la sotériologie. Autrement dit, si le “mythe monadique” est quasi-uniquement un *mythe étimologique* narrant les origines ou, éventuellement, expliquant les “causes du monde”, les mythes “dyadique” et “triadique” sont essentiellement des *mythes apocatastiques* voyant dans l’écart originel (“accidentel” ou “nécessaire”) la structure de la restauration et du retour (pour plus de détails v. *infra* n. 8).

Sans entrer dans plus de détails, il est utile de remarquer que le “mythe dyadique”, indéniablement la spécialité de la Gnose ancienne (I^{er} siècle de l’ère chrétienne), semble bien plus proche, phénoménologiquement et structurellement, de l’hétérodoxie juive et des représentations religieuses vétéro-testamentaires (cf. Gilles QUISPEL, *From Mythos to Logos* et *Der gnostische Anthropos und die Jüdische Tradition in Gnostic Studies*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974-1975, pp. 158-169, respectivement pp. 170-195; v. *infra* n. 18, et, ici-même Rem. III) – ce qui n’exclut point, par ailleurs, un fort influx d’éléments littéraires et philosophiques d’origine grecque (v. *infra* nn. 7 et, surtout, 18; cf. aussi Irénée *Adversus haereses* I. 23. 2-3, 25.6; Hippolyte *Refutatio* VI. 1. 8-10, 11-13, 18-20; nous laissons ici tout à fait de côté l’épineuse question de l’authenticité de l’*Apophasis* simonienne: v. pourtant COULIANO, *Gnoses dualistes*, p. 84) –, que le “mythe triadique” où l’on peut dire que platonisme et christianisme se radicalisent réciproquement.

II. Le “mythe triadique”. Il n’est, donc, guère étonnant que si le “mythe dyadique” doit être surtout compris sous le “cadrage simonien” et, dans des formes de plus en plus “dégénérées” – c’est-à-dire de plus en plus “triadiques” – sous celui de Ménandre, Saturnin, Carpocrate, Cérinthe, probablement Cerdon et même de Marcion, d’Apelles ou du Basilide irénéen, le “mythe triadique”, lui, reste, essentiellement, une affaire valentinienne. Or, quoique, structurellement, le “mythe triadique” représente la “dégénérescence transcendante” du “mythe dyadique”, morphologiquement cette “dégénérescence”, caractérisée par un appauvrissement fonctionnel du personnage primordial du “mythe dyadique” – i.e. le “Père” – dont la fonction sotériologique est libérée en un personnage nouveau, hypostatiquement multiplié (le “Sauveur” ou, plus généralement, le “Fils”), se traduit par un développement et un enrichissement considérable des mêmes constituants mythiques rencontrés déjà dans l’analyse du “mythe dyadique”: le “proto-mythe”, axé toujours sur le couple actantiel “séparation-genèse” et le “contre-mythe”, véritable “sotériogénèse” (on serait presque tenté de parler d’“exo-genèse” pour le “proto-mythe” et d’“endo-genèse” pour le “contre-mythe”) où la scission se détériore en une unité dynamique, la plénitude nuptiale des “eschatologies finales”.

Seulement, si, sur le plan morphologique, le passage d’un mythe à deux à un mythe à trois figures actantielles – dont la seconde s’insère comme une dégénérescence d’une fonction de la première, *dégénérescence qui intensifie sa transcendance* – et d’un mythe simplement bi-thématique (le “proto-mythe” et le “contre-mythe” *simples*) à un *tri-thème* peut sembler relativement peu important, sur le plan typologique il s’agit d’une véritable mutation structurelle, reflétant une toute autre “sémantique religieuse” que précédemment (v. *supra*; sans prétendre avancer une idée particulièrement nouvelle, il serait, sans doute, intéressant de comparer la présente évaluation structurelle des mythes gnostiques aux schémas inchoatifs et évolutifs du théâtre grec).

Maintenant, en limitant notre propos au “cadrage valentinien” dans sa version ptoléméenne, il est facile d’observer que les structures “tri-thèmes” se développent à l’intérieur du bi-thématisme de fond du “mythe dyadique” que le “mythe triadique” conserve, tout en le faisant traverser par un déploiement motivationnel, et, en fin de compte, *herméneutique* qui assure son caractère. Ainsi, le “proto-mythe triadique” se subdivise en un “thème de l’ὕβρις” de la Sagesse transcendante (Irénée, I.2.2) – il faut prendre ici en compte tout l’éventail sémantique du terme depuis des valeurs telles que ‘excès’, ‘orgueil’, ‘témérité’, ‘impétuosité’, ‘ardeur’, coordonnées structurelles de la *démésure*, jusqu’à un emploi spécial comme dans ὕβρις ὀπίνου

désignant le “bouillonnement” ou la “fermentation” du vin, très significatif si l’on pense au “bouillonnement d’Enthumésis” (cf. Irénée I.4.1) –, un “thème de l’aliénation” transcendante, affectant, en vérité, non seulement la Sagesse mais tout le Plérôme (cf. *ibid.* I.2.3-5), et, enfin, un “thème de la chute” (v. *ibid.* I.2.3, 4.1). A son tour, le “contre-mythe”, c’est-à-dire la contre-image thématique du “proto-mythe” se subdivise en un “thème de la formation” de la Sagesse chue (avec deux étapes: v. Irénée I.4.1 pour la «formation selon la substance» et *ibid.* I.4.5 pour la «formation selon la gnose»), un “thème génétique” (séparation des substances hylique et psychique ou “métanoïque” et enfantement pneumatique cf. Irénée I.4.5, genèse du Dmiurge et de l’univers *ibid.* I.5.1-4, ainsi que de l’homme *ibid.* I.5.5-6) et, enfin, un “thème eschatologique” (cf. *ibid.* I.6.1-7.1).

Comme une remarque finale, il est intéressant d’observer que, aussi bien dans le cas du “proto-mythe” que dans celui du “contre-mythe”, le premier thème compte comme *unité thématique d’attaque*, les deux autres n’étant que ses *intensifiants* respectifs qu’elle traverse et dans lesquels elle s’accomplit.

III. Le problème des constantes: “constantes rythmiques” et “constantes dynamiques”. Si l’analyse des “motivations” et des “divisions thématiques” du “mythe triadique” représente, de façon plus ou moins approfondie, plus ou moins transparente sur le plan taxinomique, un des “passages obligés” de l’exégèse gnosticienne – et, d’une manière plus générale, de toute exégèse mytho-thématique –, tel n’est pas le cas des “constantes” (“dynamiques” ou “rythmiques”) dont l’existence même semble être restée, jusqu’à présent, inaperçue. Par “constantes dynamiques” ou “rythmiques” nous entendons une catégorie assez diffuse de composantes du mythe – du mythe valentinien, le cas échéant – en soi athématiques, mais constituant, néanmoins, le “tissu énergétique” des thèmes, leur “contenu subliminal”. La description des “constantes” se fonde, donc, sur l’identification, dans le mythe, d’une dimension “processuelle” ou mieux “pulsionnelle” ou “quantique”, absolument athématique, mais présentant la particularité de se laisser volontiers “sélectionner” et “distribuer” par les thèmes. En dehors des thèmes, les “constantes” ne font plus mythe et cela d’autant plus que sur le plan des “mythologies” leur “constitution mythique” n’est que l’effet de surface de leur mimétisme de tréfonds. Et pourtant, sans ce “mimétisme thématique” des constantes athématiques les thèmes ne feraient mythe non plus, demeurant à l’état de potentialités pures comme simple morphologie inerte du mythe. Autrement dit, si comme “massif pulsionnel” les “constantes” – qui, en tant qu’athématiques, sont fondamentalement identiques – constituent le contenu compact et indifférencié du mythe, sa “sub-stance”, comme inventaire des configurations déictiques du mythe, les thèmes représentent les “formes-cadres” où une signification est moins “donnée” qu’indiquée. Ainsi, par rapport au *mythe valentinien de la transcendance* – où la signification mythique de la transcendance se reflète en mythe de sa signification – les thèmes constituent un ensemble de “pentes déictiques”, de “déclins d’horizon” (conformément aussi à la «dévolution» et à la «progression de crise» jonasienne v. *Delimitation of the Gnostic phenomenon – typological and historical* dans *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 92-93) à travers l’agencement desquels la transcendance apparaît comme crépusculaire.

Chaque thème se caractérise, donc, par l’orientation d’un contenu de constantes qu’il sélectionne et informe et dont il assure la “gestion”. Et chaque constante se caractérise par une certaine réceptivité mimétique qui attire et presque invente les projections thématiques qui donnent forme et direction à son contenu pulsionnel. Si par sa dimension thématique le mythe affirme sa transparence morphologique, à travers les “constantes” c’est l’obscurité de ses tendances à la réalisation qui se laisse deviner. Or, la forme thématique de la “pulsion mythique” c’est le paradoxe. C’est, donc, dans le *paradoxe mythique* que s’affirment les tendances obscures du mythe, sa *téléologie profonde*.

Le mythe est le point d’équilibre, toujours labile, et, néanmoins, constant, entre le “texte thématique” et la “texture dynamico-rythmique”, entre la structure morphologique et l’infrastructure “énergétique” – détectable, surtout, dans le “tissu inanalysable” que tout mythe ou complexe mythique transporte soit sous forme de paradoxe, soit comme “incongruences” stylistiques et “incohérences” des stratégies spéculatives en question, soit, enfin, comme “contradiction interne” de la structure thématique même. Cela signifie que si le plan thématique se caractérise par la sélection, l’information, l’orientation et la gestion d’un “paquet pulsionnel” défini comme “constante” (v. *supra*), les “constantes”, de leur côté, apportent une dimension de subversion thématique qui tend à la réalisation, au-delà du cadre des thèmes, *du but du mythe*.

Plus simplement, si les thèmes tendent à transformer le “bloc pulsionnel” en schèmes, le “bloc pulsionnel” lui-même tente de changer les thèmes en vecteurs, tout en subvertissant et même en inversant leur direction sémantique (c’est ce qui explique, d’ailleurs, en grande partie, les *mutations du mythe* et, peut-être, son *mécanisme auto-productif* même).

Maintenant, tout en désignant essentiellement le “massif pulsionnel” par l’“énergie” dont est construit le mythe, les “constantes” représentent des *valeurs d’interférence* inconcevables sans l’apport

“informationnel” des thèmes et, fort probablement, responsables pour la «reproduction» et la «programmation» mythique analysée par Couliano (v. *supra*; v. aussi, dans ce volume G. MARCHIANÒ *Un uomo per altre latitudini: Ioan Petru Culianu. Schegge di un pensiero interrotto*, pp. 26-28). Dans sa dernière étude *Dr. Faust, Great Sodomite and Necromancer* in *RHR* CCVII/3, 1990, pp. 280-281 et 285-288, COULIANO fondait le mythe sur l’“oubli” en y décelant le mécanisme d’une continuité arbitraire et illusoire recouvrant, en quelque sorte, la fluidité amnésique du monde; bref, le mythe serait *māyā*. En fait, la seule “réalité” du mythe est d’ordre “tendanciel” puisqu’il ne fait que “hanter” sa propre possibilité d’actualisation sans la réaliser, pourtant, jamais («*myth is looming but never blooming*»). Ou encore, le mythe n’est qu’une *volonté d’auto-répétition*, l’énigme en retrait de ses variantes – “un néant” présent, seulement, dans le devenir de son inénarrabilité en mouvement. Autrement dit, le mythe “est” le néant de sa temporalité purement sémantique, une fonction d’écoulement herméneutique et une auto-glose, le déplacement continu des valeurs discontinues de la profondeur vers la surface et réciproquement – une interaction de typologies actualisant sa possibilité dans le glissement de son déséquilibre *qui l’écrit*. «*Myth is rather a will to repeat... It is neither the narrative itself, nor its multifarious, everchanging, semantic rearrangements and readjustments*» (*ibid.* p. 287). En dernière instance, *le mythe est l’infidélité de sa propre réécriture, le signe de son passage*.

L’intérêt particulier de cette “théorie généralisée du mythe” par rapport au mythe gnostique et, notamment, du mythe valentinien tient à la “réflectance structurelle” de celui-ci, c’est-à-dire à l’aptitude propre à ce mythe de réfléchir dans son “historialité” et dans son “auto-herméneutique” un aspect du “conditionnement structurel” du mythe en général (nous avons là une forme du “mythe conceptuel complexe” – m.c.c. – analysé ailleurs: v. *Sémiologie et Ontologie* n. 3). Cela est très sensible aussi bien dans la définition de la constitution du Plérôme dans Irénée I.2.5 où «*la cause de la permanence des Eons est ce qu’il y a d’incompréhensible dans le Père*» alors que «*la cause de leur naissance et de leur formation est ce qu’il y a de compréhensible en Lui, c’est-à-dire le Fils*» – proposition décisive non seulement pour le Valentinisme, *sed pour toute la Gnose* – que dans la *relation occurrentielle de fond* entre le Plérôme affecté d’Abîme i.e. Sophia, et le Kénôme dominé par sa structure privative i.e. le Dmiurge.

On comprend, à partir de là, l’importance des “constantes dynamico-rythmiques” pour la Gnose en général et pour le Valentinisme en spécial. À vrai dire, il est passablement difficile de distinguer entre constantes “rythmiques” et “dynamiques” et, surtout, d’évaluer *la valeur de cette distinction* (v. pourtant *infra* Rem. I). Car, la question est: si l’on admet le *fait* de cette distinction comme réel et l’on adopte *factuellement* cette typologie binaire des constantes, faut-il penser qu’elle serait due à une différence *qualitative* des pulsions infra-mythiques elles-mêmes ou s’agirait-il plutôt d’un “effet informationnel” des thèmes, vu que nous venons de définir les constantes comme valeurs d’interférence du “bloc pulsionnel” avec le “plan thématique”? Les deux solutions sont possibles. Elles pourraient même opérer simultanément.

D’autre part, nous laissons complètement de côté la question de savoir si cette “mythoanalyse” entretient ou non des rapports avec la psychanalyse freudienne, jungienne ou même lacanienne (même si nous n’excluons pas entièrement cette piste) tout en nous abstenant d’expliquer *les problèmes structurels du mythe* exclusivement par des stratégies ou des «*programmations*» mentales. Car s’il est évident qu’une telle approche, directement ou indirectement interdisciplinaire, est en soi légitime, elle ne peut le rester qu’à condition qu’on la mette à l’abri de tout soupçon de réductionnisme. Le but du mythe n’est pas de réaliser des «*programmes mentaux*» et la structure du mythe ne dépend pas d’une quelconque «*programmation*» du mental, même si entre la structure et la téléologie du mythe et la structure et le fonctionnement du mental il y a une convergence décisive.

En tenant compte de tous les facteurs impliqués, les “constantes dynamiques” ainsi que “rythmiques” pourraient émerger, au niveau le plus élémentaire de notre *herméneutique empirique* – la seule capable de dégager de façon cohérente la configuration factuelle sur laquelle repose, même en la *niant*, toute configuration sémiotique – comme *l’infra-analyse thématique du statut fonctionnel de la pulsion brisée en un élément dynamique de déclenchement et un élément rythmique d’enclenchement du mouvement pulsionnaire*. Ainsi, reprojetées sur la morphologie du mythe les constantes décrivent deux types de *relations rythmiques* et de *modes dynamiques*, symétriquement opposées et assurant l’infrastructure de déclenchement thématique du mythe (du mythe gnostique en l’occurrence) et le rythme d’enclenchement de ses épisodes et, surtout, *des unités minimales les activant*. Elles rendent, donc, compte d’une certaine “physicalité” des processus mythiques qu’on ne peut réduire ni au jeu abstrait des thèmes, ni aux valeurs symboliques du mythe.

Dans ce qui suit, nous allons essayer de voir très succinctement, mais aussi un peu plus concrètement, le rapport entre l’orientation thématique et la “submination pulsionnelle” que déclenchent, par leur

contiguïté même, les “constantes” et les “thèmes” dans le cadre d’un “mythe triadique” souvent évoqué: le mythe valentinien de la Sagesse dans sa version ptoléméenne, et encore, en abordant celui-ci, nous allons nous contenter d’une évaluation du seul “proto-mythe”, le plus riche, d’ailleurs, en “constantes” (on serait presque tenté de dire que le “contre-mythe” où les tensions génétiques posées par le “proto-mythe” sont solutionnées gnoséologiquement – ou plutôt *eschatologiquement*: mais faut-il voir dans l’eschatologie *une sorte de masque* occultant l’impossibilité d’une véritable solution gnoséologique? – ne comporte presque plus de “constantes” authentiques; en plus, dans le “contre-mythe” l’éventuelle présence des “constantes” est souvent faussée par un élément complètement nouveau: la *personnalité* des anciennes hypostases, devenues des “personnes” – vrai “trou noir” pour le “bloc pulsionnel”). En fait, si le “proto-mythe” ptoléméen semble bien plus riche en “constantes” que le “contre-mythe” respectif (mais le domaine d’application de cette remarque pourrait être élargi à pratiquement tous les mythes gnostiques), dans le cadre du “proto-mythe” même c’est, sans doute, sa *première* subdivision thématique, le “thème de l’ὑβρις”, qui possède l’infrastructure la plus riche en “constantes”, notamment en “constantes dynamiques”, les plus “archaïques”, presque toujours coextensives aux “schémas d’inchoation” des mythes. Or, en admettant l’exactitude de cette remarque, cela pourrait signifier, tout simplement, que les “constantes” sont plus “denses” et, sans doute, plus “actives”, là où les valeurs d’orientation thématique sont les plus faibles, c’est-à-dire *au commencement*. Cette remarque permet une évaluation analytique très intéressante de la structure des “mythes de l’origine” par rapport aux autres complexes mythiques. Maintenant, le “thème de l’ὑβρις” de la Sagesse est localisé dans Irénée I.2.2. Or, ce qui frappe, même à une lecture superficielle du passage, en tenant, aussi, compte de l’inévitable “filtrage” compris par toute relation “de seconde main” – d’autant plus sensible dans le cas d’une “relation hérésiologique” – c’est l’“impureté”, le manque d’économie morphologique de la structure thématique, l’abondance d’éléments stylistiques spécifiants et/ou perturbateurs, entraînant à la fois une *intensification* et une *distorsion* du thème (la chose est d’ailleurs caractéristique pour d’autres mythes gnostiques, cette fois-ci “directs”: v. notamment *TT* 75-78; à comparer, par contre, avec la “linéarité” et l’extrême économie du même thème dans *AJn* 9.25-10).

En effet, si envisagé dans sa *linéarité morphologique*, purement déictique, ou, mieux encore, sous sa *linéarité téléologique*, le thème valentinien de l’ὑβρις semble se résumer à l’*infraction pératologique* de la Sagesse, concrètement, dans sa *réalisation* et sa *processualité mythique*, il comporte, néanmoins, un “matériel pulsionnel” extrêmement riche, intensifiant, mais aussi subminant la direction sémantique du thème, et finissant ainsi par introduire un élément d’*hésitation* proche du paradoxe du fantastique todorovien. De là, la présence de “constantes dynamiques” d’“arrachement” et de “fuite” – même la mention de l’“étreinte” du conjoint de la Sagesse, Thelètos, hors de laquelle elle bondit, trahit la présence d’un élément pulsionnel de *cèlement* (v. *infra* Rem. I) fort “thématisé” – ou de “bondissement”, toutes indiquant l’abandon violent de sa position dans l’hierarchie pléromatique, d’une pulsion déstructurante, intensément et insensément érotique, d’un facteur d’“élan”, niant radicalement l’inéluctabilité du sérialisme transcendantal et en fin de compte, sa *réalité de thème* et tendant à un *déconditionnement absolu*, à son propre anéantissement dans la «douceur» abyssale du «Père». Thématisée, la “pulsion hybride” de la Sagesse devient, donc, intensément sémiotique. Tout comme l’“étreinte” de Thelètos se laissait interpréter comme l’action très thématisée d’une “pulsion”, bref comme une “constante”, de la même manière (et même plus encore) l’intervention *in extremis* de Limite (ὅρος), dans le contexte quasi-agonique de la “dissolution” de la Sagesse se laisse détecter comme une “constante pératologique” bâtie sur une pulsion. D’ailleurs, l’apparition de l’Eon Limite dans le champ du texte est tout à fait subite et même inexplicable, vu que son “émission” par le Père – avec la médiation du Monogène – n’est annoncée explicitement qu’en I.2.4, en plein “thème de l’aliénation” (auquel il appartient structurellement), c’est-à-dire à une étape nettement ultérieure du mythe. Cette *apparition avant l’émission*, paradoxe indiquant une interaction thématique du “bloc pulsionnel” – en fait, au cours de tout ce “thème de l’ὑβρις” on a presque l’impression que c’est le “bloc pulsionnel” qui dirige et oriente le “plan thématique” et non l’inverse – s’explique, en partie, par l’importance morphologique et structurelle de la limite, cette “destinée transcendante” des intelligibles.

Sans entrer dans les détails, on peut voir un indice décisif du “modelage pulsionnel” des thèmes, ou, en tout cas, de l’énorme influence du “bloc pulsionnel” sur le “plan thématique” dans le “motif de la recherche”, qui est, en fait, une “constante” ce qui résulte très clairement si on revient en arrière à I.2.1 (avant le “thème de l’ὑβρις” de la Sagesse) où le “désir de la recherche” du Pro-Père apparaît comme une “ὑβρις suspendue”, et, donc, *transmise* (v. Irénée I.2.2; dans le *TT* 71.9-23, 75.13-20 l’articulation du thème de l’ὑβρις du λόγος avec la tendance gnoséologique gouvernant et même constituant le Plérôme est encore plus nette). Maintenant, il n’est pas difficile de comprendre que si par sa “double origine”, également “thématique” et “pulsionnelle”, la limite constitue la meilleure “charnière” entre le “thème de l’ὑβρις” et

celui de l'“aliénation”, la présence du “matériel pulsionnel” à l'intérieur de ce dernier thème (v. Irénée I.2.3) sera grandement affaiblie et même “camouflée” par l'apparition d'un matériel psychologique (“passion”, “tristesse”, “angoisse”, “(état de) prière”) fort analogue à celui affectant Enthûmêsis-Achamôth dans Irénée I.4.1, ce qui prouve l'analogie profonde des deux thèmes de l'“aliénation” et de la “chute”. Au fond, ce qui sépare l'“aliénation” de la “chute” dans le mythe ptoléméen c'est la relation qu'entretient la Sagesse avec l'“Avorton”, à la fois symbole et aboutissement de l'ignorance (ou, plutôt, “privation gnoséologique”) des Eons et “substantification” de l'ὑβρις de la Sagesse, dans le premier cas s'agissant d'une “conception” suivie d'“enfantement”, c'est-à-dire d'une ὑβρις successivement “dans le sujet” et “devant le sujet” et dans le second d'une *identité*, c'est-à-dire de l'ὑβρις *comme sujet*. La première situation sophianique définit l'“aliénation”, la seconde la “chute”, ce qui affirme les trois thèmes du “proto-mythe” comme *fonctions pératologiques*.

Autrement dit, ce qui définit les trois thèmes c'est leur rapport avec la limite. Cette proposition est très intéressante par rapport à l'ambiguïté structurelle de la limite qui l'amène presque à une position de “médiateur” du “plan thématique” d'avec le “bloc pulsionnaire”, ce qui permet non seulement de désigner la limite comme “constante pératologique” mais de définir cette “constante pératologique” même comme *constante thématique*. Tel est, fort succinctement, le fonctionnement thématique des “constantes”.

Remarque I. En parlant précédemment de “constantes” nous nous sommes concentré sur celles dont l'action s'avère la plus “spectaculaire”, les “constantes dynamiques”, en nous contentant d'évoquer seulement les non moins importantes “constantes rythmiques”. En vérité, par l'étendue de leur “surface fonctionnelle” les “constantes rythmiques” sont, sans doute, plus présentes mais aussi plus discrètes que les “constantes dynamiques” à ce point que si les “constantes dynamiques” nous sont apparues comme plus “archaïques” – ou, plutôt, comme plus *élémentaires* – les “constantes rythmiques” pourraient bien être considérées plutôt comme “universelles”. Cela devient évident dès qu'on s'aperçoit que s'il y a un tissu rythmique débordant très nettement les valeurs dynamiques, par contre, toutes les “constantes dynamiques” peuvent être “lues” d'un point de vue rythmique: la différence entre “constante dynamique” et “constante rythmique” se trouve, donc, surtout dans le mode d'analyse. En effet, il suffit d'envisager les “constantes dynamiques” par “paquets” ou comme des séquences sérielles – ce qui, d'un point de vue strictement analytique, peut s'avérer même plus satisfaisant – pour aboutir immédiatement au “passage typologique” du “dynamique” au “rythmique”.

Essentiellement, la *différence fonctionnelle* entre “constantes dynamiques” et “constantes rythmiques” consiste dans leurs valeurs “déconstructive” et “constructive” respectives. Car, si, comme fonction de continuité du tissu mythique et projection en séquence du “bloc pulsionnel”, la “constante rythmique” s'affirme principalement comme une valeur d'articulation structurelle décisive au niveau du déploiement du “proto-mythe”, comme valeur d'attaque, la “constante dynamique” opère sous l'emprise de champ de l'inchoatif. Y-a-t-il, pourtant, une *dialectique* des “constantes”? L'indice le plus clair en est fourni par leur *différence structurelle*. En effet, si les “constantes dynamiques” forment des structures simples, même si, comme nous l'avons suggéré précédemment, elles peuvent appartenir à deux types opposés – les “constantes dynamiques” de *décèlement* dominant largement, d'ailleurs, celles de *cèlement* – les “constantes rythmiques” sont, par contre, “mixtes” ou “complexes”, comprenant une fusion à valeur variable des deux. Un exemple thématique précis de cette “dialectique” du “simple” et du “complexe” dynamico-rythmique est fourni par Irénée I.2.1 où la “passion” qui “altère” Sophia, la faisant bondir «*en dehors de l'étreinte de son conjoint Thelêtos*» est dite avoir pris *naissance* «*aux alentours de l'Intellect et de la Vérité*» (περὶ τον Νοῦν καὶ τὴν Αλήθειαν); c'est l'idée de l'«*abcès*» (ἀπέσχηψε), de la «*concentration humorale*» (cf. Sagnard p. 258) mais aussi de l'existence fœtale v. *TT* 60.16-34, 61.20-62.1, c'est-à-dire de l'“embryogenèse gnoséologique” où l'articulation d'un cèlement dynamique actif à un décèlement dynamique suspendu s'ouvre sur la “constante rythmique” de la recherche. En fait, si les “constantes dynamiques” libèrent la temporalité narrative du mythe, les “constantes rythmiques” rassemblent un complexe topologique où s'équilibrent trois “constantes”: la “constante d'occultation” ou de “retraite dispensative”, la “constante de recherche” et la “constante de prolifération hypostatique” (la question du rapport des “constantes rythmiques” avec la numérologie symbolique excède largement notre propos). Exemples: *EvVer* 17.5-10, 18.1-11, 19.1-10, 24.9-20, 35.15-24, 36.8-13, 42.11-39; *TT* 55.35-40, 60.16-61.11, 61.18-62.2, 63.15-64.8, 64.28-65, 71.7-23, 72.1-10, 73.18-28, 75.13-19. V. aussi cette même note *supra*.

Remarque II. En analysant le problème des “constantes”, nous nous sommes concentré, jusqu'à présent, exclusivement sur la *verticale d'interaction* du “massif pulsionnel” avec le “plan thématique”.

Nous devons remarquer, pourtant, la possibilité d'une *interaction horizontale* des constituants

thématiques avec les *résidus de thèmes*. On touche ici à la question de la dégénérescence thématique des mythes (et, *mutatis mutandis*, des rites), un des plus importants vecteurs – nous ne prétendons dire par là rien de nouveau – du *renouvellement mythique*.

Néanmoins, l'idée essentielle est la suivante: par la dégénération motivique d'un thème ou d'un constituant thématique, ce qui s'opère, en fait, *c'est une régression du thème ou du constituant respectif vers son noyau pulsionnel: car dans toute dégénérescence morphologique, une base pulsionnelle se libère*. On circonscrit, ainsi, une *interaction horizontale* entre thèmes et thèmes dégénérés en constantes, du même type que l'interaction verticale mais, peut-être, plus complexe, du fait qu'il l'implique.

Remarque III. Comme nous l'avons vu précédemment, la Gnose ne connaît pas de véritable "mythe monadique". Sans entrer dans les détails, on pourrait, peut-être, dire que le "mythe dyadique" se fonde sur un "monisme dialectique", seul le "mythe triadique" connaissant véritablement le *dualisme* – mais cela est tout à fait une autre question. L'explication, fort simple, de cette absence du "mythe monadique" (mais non du "monisme") dans les systèmes gnostiques est que *la Gnose s'oppose, par définition, à un "mythe monadique" dogmatique: le mythe vétéro-testamentaire de la genèse*. Par contre, l'on peut trouver un très clair "mythe monadique" *proto-gnostique*, en Inde, dans la "mythologie de Prajâpati"; pour un surcroît d'informations v. notre *Le Nombre et son Ombre II^e partie* dans les *OrLovPer* 17/1986, pp. 195-197. Il est intéressant, d'ailleurs, de remarquer la contiguïté et le parallélisme strict, dans le cadre de cette "mythologie", du "mythe monadique" proprement dit avec un "mythe dyadique", analogue à celui simonien et fondé, tout comme lui, sur un "monisme dialectique". Enfin, hâtons-nous de signaler la parenté de la "mythologie de Prajâpati" – surtout dans sa version "dyadique" – avec le mythe *ŗgvédique* de Saranyũ.

Remarque IV. En discutant la question du passage d'un mythe à deux à un mythe à trois figures actantielles (v. *supra* n. 1 § II) nous avons suggéré, en guise d'exemple para-mythique, bien que profondément ancré dans les structures du mythe lui-même, le cas du théâtre grec. De fait, il est intéressant de remarquer que le passage du "mythe monadique" au "mythe dyadique" et de là au "mythe triadique" correspond de façon rigoureuse à une multiplication proportionnelle des figures actantielles concernées par les mythes (il ne faut certainement pas confondre *figure actantielle*, schème efficient du fonctionnement d'un mythe, et *personnage mythique*, attendu que, soit de par la redondance des personnages, soit de par l'utilisation de personnages collectifs une même figure actantielle peut correspondre à plusieurs personnages).

Or, le même type de passage de l'étape dyadique à l'étape triadique (l'étape monadique étant implicite, v. *infra* n. 15 Rem. VII), cette fois-ci concernant non seulement le mythe proprement dit sed aussi le conte est défini par V. Ja. PROPP dans *Les racines historiques du conte merveilleux*, Gallimard, 1983, pp. 313-314:

«Si auparavant, le héros était celui qui était avalé, à présent le héros est celui qui tue l'avaleur [...] Le déplacement du centre de gravité de l'héroïsme prépare une innovation extrêmement importante dans l'histoire de ce mythe. Jusqu'ici, tous les cas analysés avaient un caractère commun: le récit y était construit sur un personnage. Mais quand l'héroïsme magique est remplacé par la valeur et la bravoure individuelles, être avalé n'a plus rien d'héroïque. On observe alors que le déplacement du centre de gravité crée un nouveau personnage. Le mythe est alors construit sur deux personnages, dont le premier est fait pour être avalé, et le deuxième, pour sauver le premier. Le héros n'est plus celui qui est avalé, mais celui qui délivre».

Même si les concepts manquent, l'idée semble la même. En plus, cela nous permet de préciser *la structure initiatique du mythe dyadique* vs. *la structure salvifique du mythe triadique* (le décalage apparent entre le nombre des figures actantielles des mythes gnostiques, respectivement des contes s'explique par la présence, dans le premier cas, d'une figure supplémentaire, celle du Père, compensée implicitement, dans la représentation de Propp, par la figure de l'avaleur). Pour la structure apocatastique des mythes dyadique et triadique ainsi que pour le statut de "Sauveur" de la troisième figure actantielle v. *supra* n. 1 II-III). Autrement dit, si les structures initiatiques se laissent définir comme *sotériologie passive*, les structures salvifiques s'affirment comme intensification et activation des structures initiatiques, ou comme *initiation active* (on est *patient* du salut dans l'initiation, sed *agent* dans les mythes sotériologiques).

² Pour une discussion rapide d'une partie des problèmes posés par l'analyse par «*traits distinctifs*» v. *supra* n. 1 § I, notamment p. 178. Mais la critique la plus conséquente de la méthode se trouve, sans doute, chez COULIANO (v. *Gnoses dualistes...*, pp. 74-75 sq.) qui lui préférerait une évaluation fondée sur les «*mythes spécifiques*» seuls capables d'"encadrer" le "paradigme" gnostique. En fait, la question de la méthode (Couliano l'avait pertinemment vu, cf. *ibid.* p. 80) relève d'une différence structurelle entre *mythe* et *langage*, le dernier, sans doute, plus accessible à une analyse en "unités minimales" que le premier. Et

pourtant, la tentative d'obtenir une "grammaire structurelle" du mythe, analogue à celle du langage est légitime, l'erreur consistant plus dans la facilité de la "transposition" que dans l'idée de base.

Néanmoins, et c'est là que le bât blesse, l'équivalence des "phonèmes" et des "mythèmes" (cf. *ibid.*) s'avère moins *structurelle* qu'*analogique* – la "méthode" qui s'y fonde n'étant en dernière instance qu'une *métaphore de méthode*. En effet, si le système de la langue est synchronique, toute analyse en «*traits distinctifs*» appliquée au mythe comporte une dimension nécessairement diachronique ou "historiale". De ce point de vue, le principal désavantage de la méthode des «*invariants mythiques*» consiste dans son *statisme*. Le mythe est un processus faiblement éclairé par les «*systèmes d'oppositions*» (v. COULIANO *ibid.* p. 81) et même si la théorie de la «*programmation*» ou de l'auto-production du mythe avancée par Couliano (v. *supra* n. 1 §§ I, III, pp. 178, 181-182; cf. aussi n. 3) semble par trop limitée par le principe exclusif de la *logique des thèmes* elle apporte, indiscutablement, un *dynamisme anthropologique* essentiel pour la compréhension du mythe (v. surtout *ibid.* p. 21 où l'homme et le mythe sont libérés vers leur réciprocité structurelle: «*l'homme et le système de production mythique se pensent eux-mêmes et parfois ils se re-pensent l'un l'autre*»).

Cela étant dit, et malgré les inconvénients structurels et pratiques de la méthodes des invariants mythiques, elle peut s'avérer particulièrement intéressante (du moins, avec une valeur d'étape) là où une comparaison entre systèmes mythiques extérieurs l'un à l'autre est envisagée, d'autant plus que *toute analyse par «traits distinctifs» présuppose une comparaison implicite*. Il est, enfin, évident qu'une fois dépassé le *seuil de schème* nécessaire pour l'établissement même de la possibilité comparative visée, la méthode, ou plutôt, la *technique* des «*traits distinctifs*» commence à sécréter les mêmes difficultés que dans le cas de l'analyse interne d'un système mythique.

³ D'un point de vue strictement sémiotique, l'insuffisance du "comparatisme morphologique", fondé essentiellement sur l'analogie, tient au fait que *toute analogie purement morphologique représente une analogie dégénérée, puisque ne concernant que le plan d'expression des structures religieuses analysées et non leur plan du contenu*. C'est, donc, exclusivement comme passage vers un *comparatisme typologique*, dans le cadre duquel les deux plans, de l'expression et du contenu, sont également représentés, que le comparatisme morphologique, structurellement non-saturé, peut prendre sa dimension herméneutique complète. Or, si aborder une comparaison c'est poser une unité d'interprétation dans une unité d'interpénétration, cela veut dire qu'elle est, avant tout, *une unité de signification, non de forme*. Ou, encore, c'est dans la mesure où la comparaison morphologique est virtuellement typologique – et, donc, la forme est sémantiquement auto-sousjacente – qu'elle présente de l'intérêt pour le comparatiste, c'est-à-dire pour l'observateur herméneutique habitant de façon complexe tout opérateur analytique en histoire des religions. Pour l'interprète, une telle attitude herméneutique, d'ailleurs intuitive, présente l'avantage de supprimer les contraintes d'un formalisme morphologique trop strict et souvent trompeur, ouvrant l'analyse vers une poursuite de la signification qui, somme toute, *seule compte*.

⁴ Abel BERGAIGNE, *La Religion Védique d'après les hymnes du Rg Veda*, Paris, Librairie Honoré Champion, Éditeur, 1963 II. 318.

On peut retenir dès maintenant l'idée de la "constante de substitution" opérant entre Tváṣtar et Vivasvat. Le seul problème concerne la signification et la direction opérationnelle de la substitution. D'après Bergaigne, elle serait orientée de Vivasvat vers Tváṣtar, le dernier fonctionnant comme "substituant", le premier comme "substitué" : Bergaigne pense que l'hémistiche indiquerait un mariage dont Tváṣtar ne serait pas uniquement l'organisateur mais aussi l'acteur. Cette idée du "mariage incestueux" est, pourtant, contredite par l'hémistiche suivant – et, d'ailleurs, par toute la logique du passage – où Saranyú est donnée comme épouse (*jāyā*) du Grand Vivasvat (*mahó...Vivasvatas*) dont, malgré Couliano, la convoitise ne joue aucun rôle, dans le mythe ṛgvédique du moins. Contextuellement, la thèse de Bergaigne n'est donc pas acceptable.

Cela ne veut guère dire qu'elle ne serait pas décisive pour la compréhension structurelle du mythe. Car si substitution il y a entre Vivasvat et Tváṣtar, quel qu'en soit le *sens*, elle ne pourra devenir opérationnelle que si les termes en question s'avèrent réciproquement substituables, si entre les deux on peut dénicher la possibilité d'une *identité* ou, du moins, d'une *identification limitée au contexte*. À partir de là, il devient possible de réduire la structure triadique Tváṣtar – Saranyú – Vivasvat à deux pôles, quelle que soit la direction de substitution entre les termes masculins. Ceci permet de poser la question du type structurel auquel appartient le mythe de Saranyú, question difficile, vu le grand nombre d'indices contradictoires qui "déconstruisent" plus qu'ils ne "construisent" la structure de ce mythe. En effet, si la "configuration

actantielle” renvoie bien à un “mythe triadique” (trois personnages de base, dédoublement explicite du personnage féminin), la “dynamique” de la “constante de substitution” ainsi que la présence d’un “personnage collectif”, les “Dieux”, suggèrent, plutôt, un “mythe dyadique”. Au point de passage des “mythes dyadiques” vers les “mythes triadiques” la Gnose offre une situation parfaitement analogue puisque le Thelētós du valentinisme n’est, de toute évidence, qu’un *élargissement de substitution* du “Père dyadique”; d’ailleurs, tel est le cas de l’ensemble du “Plérôme”, qui n’est que le développement structurel, la “substitution en système” du couple dyadique “Père-Pensée”. Ce n’est donc pas pour aboutir à un “mariage incestueux” que le mythe de Saranyū déclenche la “constante de substitution” mais, précisément, *pour en éviter un* (pour l’attitude ṛgvédique face à l’inceste v. *RV* X. 10 et ici même nn. 10, 14 Rem. I, III, V et 15). De la même façon, on peut soupçonner une gêne du même genre à la base de la transformation du “mythe dyadique” gnostique en “mythe triadique”, le dernier persistant, d’ailleurs, à conserver la tension sous-jacente d’un inceste dont il venait d’abolir la forme.

⁵ Nous signalons ici, en adoptant une observation orale de M. Jean Haudry, que le terme *bhúvana*, en dehors des sens déjà mentionnés, doit avoir eu le sens originel de “manifestation” (cf. *√bhū* ‘devenir’, ‘être’, ‘venir à l’être’, ‘émerger’; cf. aussi *Nir.* VII. 25): le “mariage” de Saranyū, qui correspond aussi à une *séparation originnaire* de Saranyū elle-même et de Tvāṣṭar (v. *infra* nn. 10, 13), symboliserait, donc, le rassemblement à travers lequel et dans lequel le monde comme totalité des étants *se manifeste*.

Or, tout comme dans les schémas gnostiques, cette “manifestation” – plus que “création du monde” – comporte l’union, ici légitime, de deux entités mythiques de “rang” différent puisque, même si une “descente” de Saranyū n’est pas explicitement mentionnée, elle est impliquée à la fois par la filiation, l’évanouissement ou le “ravisement par les Dieux” et le dédoublement du personnage féminin, ce qui donne la mesure exacte de la “distance ontologique” qui sépare Saranyū de Vivasvat. L’idée d’un décalage axiologique, entre Sophía et Thelētós, existe aussi dans le mythe ptoléméen; en tout cas dans la syzygie respective c’est le “conjoint” qui représente l’“élément faible”.

Sans doute, à la différence des “Anges” du “mythe dyadique” simonien, Vivasvat n’est pas la progéniture de Saranyū. Mais, c’est que la “proto-gnose” ṛgvédique, loin d’être faite de “mythes systémiques”, doit être reconstituée, comme pour un *puzzle*, à partir de mythes éclatés qui s’assemblent, pourtant, avec une précision étonnante. Pour une meilleure compréhension du parallélisme du mythe ṛgvédique de la “femme céleste” avec le “mythe dyadique” simonien (mais aussi avec le “mythe triadique” valentinien) l’on doit recourir, donc, à un mythe complémentaire, celui d’Áditi et de son fils, Mārtāṇḍā-Vivasvat (v. n. 40 § 2).

Remarque I. L’ambiguïté structurelle de Vivasvat, comparable à Thelētós sed présentant les mêmes caractéristiques structurelles que le “mythogène de l’avorton” (type-Enthúmēsis) permet de voir dans Thelētós lui-même, déjà, au fond, “fruit faible et féminin”, l’anticipation transcendante, hypostatiquement définie, du thème de l’avorton.

Remarque II. Il faut aussi remarquer l’opposition directionnelle des personnages collectifs respectifs; en effet, aux Anges “cathodiques” du mythe gnostique s’opposent morphologiquement, non pas Vivasvat, sed les Dieux “anodiques” du mythe ṛgvédique. Cela repose la question de la structure authentique de la transgression, certainement plus complexe dans le dernier cas (v. *infra* n. 7).

⁶ Pour la prédétermination sotériologique de la cosmogonie v. A.A. ŞIŞMANIAN “Le Nombre et son Ombre. Cosmodicée et cosmogénie dans le Veda et dans la Gnose”, I^{ère} partie, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 16/1985, pp. 216-219 et 232-233.

⁷ Si l’*infraction pératologique* de la Sagesse (ou du *Lógos*) dans le mythe valentinien est, en général, fort clairement définie, une telle “infraction” est quasiment indéfinissable dans le mythe de Saranyū même si le sens de son évanouissement-ravisement reste extrêmement ambigu. Aucune sanction n’est, d’ailleurs, associée à cette violation plutôt “déontologique” que “pératologique” du mariage, et à vrai dire, l’on n’est pas tout à fait sûr qu’il ne faille y voir plutôt un *retour céleste* d’une entité, sinon déchue, temporairement délogée. Par ailleurs, la *direction de déchéance* de la Sagesse ptoléméenne n’est point univoque et à lire attentivement Irénée I. 2. 2 ainsi qu’Hippolyte VI. 2. 30 une certaine *biunivocité hodologique* semble s’en déprendre assez clairement. Autrement dit, l’“infraction pératologique” de la Sagesse se caractérise par une *ascension de chute*. Une dégénérescence transcendante est, ainsi, “attaquée” par une pulsion de régénération agonique. Or, la catabase anabasique de la Sagesse transcendante *équivalait à un mythe dyadique inversé*. Cela crée des “amphibologies en miroir” dans la définition des personnages. Tel est le

cas de Tvāṣṭar et Vīvasvat – figures nettement complémentaires et même, dans notre cas, interchangeables, tout comme leurs “correspondants” gnostiques (cf. nn. 4, 5 Rem. II).

⁸ Le problème consiste dans l’extrême faiblesse du “plan thématique”, complètement dominé par le “bloc pulsionnel” et articulé plutôt par des “constantes” que par des “formes-cadres”. La structure à énigmes de la mythologie rgvédique, entièrement formée de “mythes seconds” dont on ne connaît pas vraiment les “mythes primaires” (cf. *infra* n. 18), favorise le libre jeu des “constantes” avec, comme effet, la pulvérisation en paradoxes de presque toute possibilité de thème. C’est ce qui a déterminé, d’ailleurs, en Inde un phénomène unique à notre connaissance en histoire des religions: l’élaboration, dans des textes bien ultérieurs au *Rg Veda*, de mythes primaires *a posteriori*. Cet effet de brouillage rend parfois particulièrement difficile l’évaluation précise du *type* et de la *direction axiologique* du mythe rgvédique ce qui, sans en diminuer la portée symbolique, obscurcit nettement la signification – contrairement à la Gnose valentinienne, par exemple, où la valeur des actants mythiques est, le plus souvent, sans ambiguïté.

Il paraît assez naturel que dans des conditions de “faiblesse thématique”, là, donc, où le “massif pulsionnel” des “constantes” domine nettement le “plan des thèmes”, le contour typologique des mythes soit brouillé, le mythe affirmant dans le désordre ses trois types à la fois (“monadique”, “dyadique” et “triadique”). Si plusieurs “types mythiques” sont en co-présence, il suffit, vu que dans la pratique il y a fort peu de mythes typologiquement “purs”, d’établir le “type dominant” pour pouvoir, du même coup, obtenir la définition typologique du mythe. Or, il semble évident que dans un mythe dominé par des “constantes”, l’élément dynamique soit déterminant pour la définition du mythe. Du point de vue de ses “constantes dynamiques” le mythe de Saranyū est, très nettement, un “mythe dyadique”, même si des “schémas triadiques” ou d’apparence “triadique” occurrent aussi. En fin de compte, le seul problème concerne moins la structure dyadique du mythe que la double lecture qu’il semble permettre de par sa faible valeur morphologique, déterminée à son tour par les circuits directs, indifférents à toute planification thématique, reliant le “massif pulsionnel” et, donc, le réseau des “constantes”, au “complexe des symboles”. *Car le sens symbolique et la logique narrative du mythe sont des valeurs contradictoires* (v. *infra* pp. 197-199 et nn. 11 et 12).

Mais les rapports directs des “constantes” avec les symboles et la fragilité du “plan thématique” védique – notamment dans ce mythe de Saranyū – ont tendance à occulter un fait herméneutique décisif: *la stratégie monadique des “mythes dyadiques”*. En effet, ceux-ci reposent sur un “monisme dialectique” (ce qui explique les rapports assez serrés des “mythes dyadiques” gnostiques avec le “monisme dogmatique” vétéro-testamentaire), seuls les “mythes triadiques” aboutissant, éventuellement, à un véritable dualisme. Or, si les “mythes monadiques” sont exclusivement des “mythes étiologiques” ignorant ou rejetant la “sotériologie”, alors que nous pouvons qualifier les “mythes dyadiques” et “triadiques” de “mythes apocatastiques”, essentiellement “sotériologiques”, les “mythes dyadiques” en particulier doivent être considérés comme des “mythes apocatastiques mitigés” ou, plutôt, comme des “mythes étiologico-apocatastiques”, vu qu’ils octroient une certaine “plage de légitimité” à la cosmogonie (v. *supra* n. 1). Il est en effet significatif que le mythe simonien, “dyadique” par excellence, ne connaît point le “mythologème de l’avorton” et que l’action générative de l’*Evvoia* est conforme à la volonté du “Père” (cf. Irénée I. 23. 2). Or, tel est exactement le cas de Saranyū qui en épousant ou en essayant d’épouser Vīvasvat accomplit la volonté de son “Père” Tvāṣṭar. Et exactement comme dans le “mythe dyadique” simonien, le sens de cette volonté est cosmogonique (v. *supra* p. 191 et n. 5).

⁹ Structurellement et, vraisemblablement, d’un point de vue historique aussi, Yamá représente une stratification mytho-sémantique plus qu’un personnage mythologique proprement dit. D’où la multiplicité des interprétations le prenant pour cible ainsi que leur validité relative (pour un tableau général de la question on peut encore utiliser avec profit le manuel de A.A. MACDONELL *Vedic Mythology*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, IA, Strasbourg, 1897, § 77). Le problème vient en partie de ce que, professionnellement, les historiens des religions cherchent une explication univoque à partir d’un certain équilibre des faits mythiques, alors que le “cas Yamá” ne peut aboutir à un éclaircissement véritable qu’en subordonnant cette “factologie”, de la manière la plus ferme, à une perspective philosophique. En schématisant abruptement, on devrait affirmer d’emblée que Yamá se définit avant tout comme *mythologème de la condition humaine*, en envisageant l’homme sous l’horizon de ses limites et, notamment, de sa *limite fondamentale: la mort*, sous le double éclairage, souvent convergent, de l’eschatologie et de la mystique. Comme hypostasiation de la valeur-limite de cette condition – la mortalité – et de son dépassement, il est fort naturel que Yamá entretienne des rapports structurels avec le

“mythologème de l’immortalité” – Saranyú (cf. ci-dessous et n. 14), ainsi qu’avec la représentation à la fois sacrificielle, eschatologique et mystique du Soleil, Vivasvat. Ce n’est, donc, pas pour rien qu’en “donnant naissance” au “mythologème de la condition mortelle de l’homme”, Yamá, Saranyú, “mythologème de l’immortalité”, se cache.

Il est par conséquent impossible de ravalier au niveau d’un simple conditionné humain le personnage mythique qui en symbolise le conditionnement. L’opposition relative posée par HILLEBRANDT (*Vedische Mythologie*, 2^e édition, Breslau, 1927¹, 1929²), aveuglé par ses présupposés “naturalistes” (Yamá = Dieu-Lune; v. pourtant n. 14, Rem. II), entre *prathamó mártýānām*, l’épithète effective de Yamá, et «*prathamó jánānām*» (cf. VM 2, p. 357; contre Hillebrandt, v. aussi DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 1986, II, p. 245) se réfute d’elle-même, attendu que par *prathamó mártýānām* ce n’est pas la “divinité” ou l’“humanité” de Yamá qui sont en jeu mais le fonctionnement exclusif de cette “mortalité” dans le cadre strict de la “condition humaine” (RV X. 14. 7 *ubhā rājānā svadhāyā mādantā/yamām paśyāsi vāruṇam ca devām* prouve nettement qu’entre le Roi-Dieu Vāruṇa et le “simple” Roi Yamá il y a bien une différence). À la limite, on serait tenté de voir le véritable Dieu de la Mort dans Vāruṇa, Yamá ayant initialement une toute autre fonction (pour Vāruṇa = Dieu de la Mort v. HILLEBRANDT, VM 2, p. 32, ainsi que F.B.J. KUIPER, *The Bliss of Aśa*, dans *Ancient Indian Cosmogony. Essays selected and introduced by John Irwin*, Vikas Publishing House, New Delhi, 1983, pp. 68-69). L’analogie morphologique du Yamá rgvédique, tel que nous venons de l’interpréter, avec un “dieu psychopompe” (que semble favoriser HILLEBRANDT, cf. VM 2, p. 359) est essentiellement dépourvue de toute signification et même, à la rigueur, incorrecte; quant à sa transformation, réelle cette fois-ci, en une sorte de “Hadès” le plus souvent céleste, elle représente une *dégénérescence fonctionnelle et structurelle profonde* (pour plus ample discussion v. nn. 20 et 41 ainsi que n. 14, notamment Rem. II).

Il semble évident, d’autre part, qu’une convergence de ces deux coordonnées – “Yamá – stratification mytho-sémantique” et “Yamá – mythologème de la condition humaine” – soit indissociable d’un autre mythologème, celui de “l’homme primordial”; contre HILLEBRANDT (VM 2 pp. 361-362), mais en accord avec GONDA (*Religions de l’Inde I. Védisme et Hindouisme ancien*, Payot, 1979, tr. L. Jospin, pp. 221, 226) et avec la réserve formulée ci-dessus, nous acceptons l’idée d’un [Yama] = “Premier Homme” (cf. d’ailleurs à la classique “série” de l’homme originel indo-européen v. isl. Ymir – av. Yima – véd. Yamá). Mais, sans doute, le Yamá rgvédique n’est pas ou, en tout cas, n’est plus simplement l’“homme primordial” (v. aussi nn. 14 et 20).

Remarque. Quant à la fonction “infernale” de Yamá dans *Kaṭha Up.* – significativement nommé Yamá Vaivasvata – ce n’est pas en chicanant sur la différence chronologico-herméneutique du Yamá upanišadique face au Yamá rgvédique que nous allons répondre. Mais, plutôt, en soulignant le sens de *charnière axiologique* de ce Yamá upanišadique. En effet, c’est parce qu’il représente, précisément, l’aboutissement et, d’une certaine manière, *la forme la plus achevée* du Yamá rgvédique tel que nous le concevons (comme “mythologème de la condition humaine” sous le double éclairage convergent de l’eschatologie et de la mystique) que le Yamá Vaivasvata de la *Kaṭha Up.*, initiateur à sa propre structure, cas rare de mythologème auto-herméneutique, parvient à configurer *du même coup* le début de sa propre dégénérescence structurelle/fonctionnelle en “Hadès”, céleste ou pas (v. *infra* n. 20).

¹⁰ Dans le *Nirukta* XII. 9-11 – qui reprend le mythe de Saranyú en en fournissant pratiquement deux versions, plus ou moins complémentaires, à partir des deux vers du texte rgvédique –, tout paradoxe s’évanouit. L’effet de cette tentative de “rationalisation” par dépassement et élucidation des paradoxes rgvédiques est l’incohérence. La première version se rapporte non pas au RV X. 17. 1 mais au X. 17. 2, en commençant, donc, par la fin. Saranyú, dont le nom est interprété par l’idée de mouvement, a de Vivasvat un couple gémellaire “hétérosexuel”, Yamá et Yamí selon les “historiens”, Indra et Vāc selon les “étymologistes”. S’étant créée un double et se métamorphosant à son tour en jument, Saranyú s’enfuit, sans qu’il soit plus question du rôle joué par les Dieux. S’apercevant de la supercherie, Vivasvat, transformé en étalon, poursuit Saranyú qu’il rattrape et féconde, en engendrant les Ásvins, ce qui ne l’empêche pas d’avoir du clone de Saranyú, Sávarṇā, un autre fils, Mánu. La seconde version est, cette fois-ci, axée sur RV X. 17. 1. Il y est, enfin, question du mariage de Vivasvat et Saranyú (guère mentionné dans la première version) alors que la disparition de celle-ci, qui ne comporte plus de métamorphose, est expliquée de manière “naturaliste” par l’identification de Saranyú avec la Nuit qui s’évanouit quand le Soleil se lève.

La *Brhad-Devatā* VI. 162-VII. 7 abandonne complètement la version rgvédique du mythe, en gommant les dernières traces de paradoxe, et élimine du même coup les contradictions des deux versions du *Nirukta*. Tvāṣṭṛ n’est plus le père de Saranyú seule, mais de deux jumeaux, Saranyú et Trisíras, monstre aux trois

têtes qui n'est autre que l'Omniforme, Viśvárūpa (pour les rapports avec le mythogène de l'avorton, v. n. 40, §1, Rem. V), ce qui fait de Saranyū la sœur de Vitrā aussi. La procréation gémellaire doit être, sans doute, héréditaire dans la famille car, selon le schéma déjà bien connu, Saranyū engendre un couple de jumeaux "hétérosexuels", Yamā et Yamī. S'ensuivent l'auto-clonage et la métamorphose en jument, censée favoriser l'abandon, par ailleurs immotivé, du domicile conjugal. Dans un premier temps, Vivasvat semble ignorer tout de la substitution, ayant avec le Clone des rapports sexuels heureux qui aboutissent à la naissance de Mānu, devenu ultérieurement un sage royal, semblable à Vivasvat en éclat, à savoir, son double. Pourtant, Vivasvat n'est pas longtemps dupe et, prouvant que l'art de la transformation n'a pas de secrets pour lui non plus, il prend la forme d'un étalon avec des caractéristiques similaires à celles de la Jument-Saranyū. Saranyū reconnaît son époux et l'approche sans rancune, mais l'excitation causée par leur rencontre s'avère, sans doute, trop intense car le sperme du mâle tombe à terre ce qui ne lui ôte, d'ailleurs, en rien ses vertus prolifiques. En effet, dans son désir de progéniture, la Jument divine le hume, donnant naissance à deux jumeaux "homosexuels", Nāsatyā ('secourable', 'aimable') et Dasrā ('accomplissant des exploits merveilleux', 'fournissant une aide miraculeuse') – c'est-à-dire aux Aśvins manifestés dans une hypostase salvifique (v. *infra* nn. 14 et, notamment, 15).

Maintenant, il n'est pas trop difficile de remarquer qu'avec les versions du *Nirukta* et, surtout, de la *Bṛhad-Devatā*, nous assistons à une substitution progressive du mythe originel par un autre, emprunté, fort probablement, à la mythologie étiologique de Pūruṣa-Prajāpati. Dans *BĀU* I. 4. 1-4 qui l'identifie au soi, *ātman* (v. déjà *RV* X. 121. 2, 10), l'Homme prend conscience de sa solitude abyssale figeant son unicité dans le "moi" (*aham*) – on reconnaît là le Sāṃkhya naissant – et, ainsi, il découvre la peur. Pour la vaincre c'est un second qu'il désire et, étant, comme tout être primordial, androgyne il n'a pas trop de mal à se découper en couple, anticipant de quelques siècles le *Banquet* de Platon (v. *supra* n. 1 Rem. III). L'unité androgyne prend, ainsi, la forme du coït. Malheureusement, des scrupules liés à l'inévitable inceste (v. *supra* n. 4) déterminent la moitié féminine à s'enfuir, recourant, exactement comme Saranyū, au subterfuge de la métamorphose, ce qui entraîne une poursuite à travers les transformations censée rendre compte de la procréation originelle de tous les êtres (v. aussi notre *Le nombre... II*, pp. 195-196). Enfin, la forme que prend dans le *Nirukta* et dans *Bṛhad-Devatā* le mythe de Saranyū suggère un rapprochement possible avec un passage de l'*Aitareya Br.* (III. 33) selon lequel Prajāpati se transforme en Cerf pour s'unir à sa propre fille, l'Aurore, Uśās, métamorphosée en Biche, ce qui n'est pas sans suggérer une analogie avec le mythe ṛgvédique de Saranyū, dans l'interprétation de Bergaigne. Le quasi-inceste, inévitable dans ce schéma cosmogonique, est empêché par un quasi-parricide ourdi par les Dieux qui mettent en tas leurs formes les plus effrayantes donnant naissance à une sorte de Golem, Bhūtā, l'Être, nouveau représentant du mythogène de l'avorton (l'analogie avec *saṃdeghā-Mārtāṇḍā* s'avère saisissante; v. *infra* n. 40, § 2). Percé par une flèche à trois pointes – allusion possible à la triple structure du cosmos védique – Prajāpati s'enfuit en haut alors que sa semence tombe – ce qui rappelle à la fois la fuite de la Saranyū ṛgvédique et l'éjaculation semi-ratée du Vivasvat de la *Bṛhad-Devatā*. À partir de celle-ci, afin qu'elle ne se gâte (*māduṣa*), les Dieux créent de façon mystique l'homme (*mānuṣa*). Le mythe de l'engendrement des Aśvins dans *Bṛhad-Devatā*, celui de la formation de Vivasvat dans *SB* III. 3. 1. 3-4 (v. *infra* n. 40, § 2), ainsi que celui de la formation de l'homme dans *AB* III. 33 construisent un complexe herméneutique commun; globalement la comparaison avec les mythes gnostiques se précise (v. *AJn* 19. 10-14 et *HypArch* (2) 115. 1-15).

Remarque. Ce complexe mythique, notamment le motif de la semence tombée qui provoque la naissance d'un représentant du mythogène de l'avorton (en fait, les Aśvins "chevalins" ou l'homme), n'est pas sans parallèle dans le domaine grec. Il s'agit de la naissance d'Érichthonios que Marie DELCOURT (*Héphaistos ou la légende du magicien*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, pp. 140, 146-147) inclut, à juste titre, parmi les «naissances miraculeuses». Pour délivrer Zeus de la grossesse céphalique qui le torture, Héphaistos exige la virginité de l'être qui va naître. Zeus accepte et Héphaistos lui fend le sommet du crâne (et non le front, comme on le dit le plus souvent, à tort). Athéna surgit, immédiatement poursuivie par Héphaistos, lequel, sur-excité, éjacule; du sperme écoulé à terre prend naissance un monstre, mi-enfant, mi-serpent: Érichthonios.

¹¹ En fait, cette *contradiction directionnelle* entre "sens symbolique" et "logique narrative", à travers laquelle se dégage la valeur d'opposition des "constantes" et des "thèmes" comme valeur productive (ou, à la limite, *auto-reproductive*) du mythe lui-même, définit aussi la structure sémiotique de la narration mythique, sa *valeur de signe*.

¹² Nous donnons ci-dessous les trois “règles furtives” de l’inénarrabilité de tout mythe gnostique et, sans aucun doute, de tout mythe védique aussi (faut-il parler de l’inénarrabilité du mythe tout court?): 1) Tout mythe gnostique ne peut être narré que par une suite d’interprétations, non de faits. 2) La seule “narration” du mythe gnostique est, donc, son herméneutique ou son analyse. 3) Toute tentative d’analyser ou d’interpréter un mythe gnostique équivaut, à son tour, à une variante plus ou moins indépendante de ce mythe. Inénarrable, le mythe gnostique s’avère, du même coup, inanalysable, puisque l’analyse fait déjà partie de sa constitution.

Pour la complémentarité de la paraphrase commentée et de l’analyse sémiologique du mythe ainsi que pour le difficile problème des “mythes conceptuels”, v. A. A. ŞİŞMANIAN, “Sémiologie et Ontologie. Quelques observations méthodologiques à partir d’une “spectroscopie” de l’Apocryphon de Jean (NHC II. 1. 2. 25-9. 24)”, 1^{ère} partie, dans *OrLovPer* 25/1994, notamment note 3, pp. 144-151.

¹³ La “séparation générative”, qui semble constituer le noyau du paradoxe dans le mythe de Saranyū, est loin d’être un fait exclusivement védique. Sous des formes diverses, parfois associée au motif du regard, on la retrouve aussi dans la mythologie gnostique (et indépendamment de l’“idéologie” du thème, on a affaire à un fond de croyances extrêmement archaïque). Il suffit de rappeler l’“ascension de chute” de la Sagesse transcendante dans Irénée I.2.2, où l’“enfantement” d’Enthumésis est directement lié à une évasion conjugale, étant fonction d’une “séparation” non d’un “contact” (cf. aussi Hippolyte *Ref.* VI. 30); dans Irénée I.4.5 l’“enfantement pneumatique” d’Achamōth est le résultat d’une “vision photique” comprenant l’idée de distance physique-ontologique et, donc, de limite; dans *AJn* 4.24-26, ainsi que 6.10-18 à la “conception à distance” s’associe une dimension catoptrique – c’est le thème de Narcisse. La “distance” même semble se définir comme structure dialectique de la séparation et de la rencontre, donc de l’identité: d’où la surdétermination catoptrique du thème, l’affinité profonde de l’“enfantement” et du “dédoublément”. C’est la preuve la plus éclatante du monadisme dialectique de substrat des “mythes dyadiques” (cf. n. 8).

Sur le terrain védique, le “mythe métaphysique” de *RV* X.129 comprend comme dépassé le passage du “mythe monadique” au “mythe dyadique” et de la “scission cosmogonique” de l’unité primordiale à la “séparation générative” d’un couple originaire, la “corde transversale” (*tiraścīnaḥ raśmīḥ*, v. X.129.5) fonctionnant à peu près comme le ὄρος gnostique – même si, dans le cadre strict de l’hymne, elle doit être rapprochée du *bāndhu* qui relie et/ou sépare l’être et le néant au hémistiche 4b. Par la “démurgie pératologique” des “poètes mystiques” (ou “sages primordiaux”), sont libérés – telles les deux paires gemellaires de Saranyū générées par sa séparation même – quatre termes, deux au masc. pl., *retodhāḥ/mahimānaḥ* (lit. ‘procréateurs’ / ‘grandeurs’) et deux au fém. sg., *svadhā/prāyatiḥ* (‘inclination’ / ‘impulsion’ cf. SURYAKANTA *A Practical Vedic Dictionary*, Delhi 1981). Au couple collectif *retodhāḥ/mahimānaḥ* (il n’est pas inutile de souligner que dans X. 129. 4a *rétas*, ‘sperme’ est associé non seulement au Désir, *kāma*, mais aussi à l’Intellect primordial, *mānas* – tout comme dans l’idée gnostique de la “semence spirituelle” ou “intelligible”) correspond la “syzygie” de *svadhā* et *prāyati*, où *Prāyati* (‘offrande’, mais en plus ‘intention’, ‘volonté’, ‘effort’, offrant un parallélisme saisissant avec l’Enthumésis gnostique) représente l’élément féminin déterminant ou orientatif, face à *sva-dhā* – ‘auto-position’, ‘auto-dynamisme’ et, peut-être, même ‘auto-conception’, ‘auto-genèse’. Ce qui joue ici c’est, tout simplement, la conjonction de la *faculté démiurgique* (*Svadhā*) avec le *projet cosmogonique* (*Prāyati*), le dernier représenté, exactement comme dans le valentinisme et chez les barbelognostiques, par une entité féminine “supérieure”, le premier par un “principe mâle” “inférieur” (cf. aussi la formule même de l’hymne: *Svadhā* en bas (*avāstāt*), *Prāyati* en haut (*parāstāt*). Se dégage, ainsi, un mythe ṛgvédique (ou, peut-être, même *pré-védique*) de la “femme céleste”, articulé essentiellement par les couples Āditi/Dākṣa (X. 72. 4-5), Saranyū/Vīvasvat (X. 17. 1-2), *Prāyati/Svadhā* (X. 129. 5), et même, en inversant les termes, Pūruṣa/Virāj (X. 90. 5) – débouchant, par le basculement vers la prépondérance du terme masculin, sur le “vis-à-vis” Pūruṣa/Prakṛti du Sāṃkhya classique (pour plus de clarté v. *infra* n. 14 Rem. I).

¹⁴ Si l’évaluation de la figure de Yamá seul semble bien favoriser l’analyse fonctionnelle, donc synchronique (ce qui n’exclut, guère, par ailleurs, une approche “stratigraphique”, diachroniquement variable, v. nn. 9 et 20) de son personnage eschatologique, proche, herméneutiquement, de la mythologie sotériologique aśvinienne, v. *infra* n. 15, partir du couple gemellaire de Yamá et Yamí signifie se lancer dans une quête de la structure originaire, à dominante nécessairement diachronique, d’un personnage mythique dont le Yamá ṛgvédique ne représente qu’un des aspects possibles, un reflet en guise d’aboutissement. Voilà pourquoi l’exploitation étymologique du nom de Yamá s’avère, contrairement à

l'avis de HILLEBRANDT VM 2, pp. 367-368, d'une exceptionnelle importance. En effet, ce n'est qu'en tenant compte du sens de *yamá* 'jumeau' (au duel le mot est appliqué aux Ásvins ainsi qu'à leur progéniture épique, Nakulá, v. COOMARASWAMY, *La doctrine du sacrifice*, (tr. Gérard Leconte), Paris, 1978, pp. 236-243, et Sahádeva) et de ses correspondants, **yemos* 'id.', av. *yamō* 'id.', lat. *geminus* 'id.', v. irl. *emon* < **emno-* 'jumeaux', v. isl. *Ymir* < **yumiyaz* < **ye-myos* 'un dieu hermaphrodite', lett. *jumis* 'fruit double' (cf. Giacomo DEVOTO, *Origini indeuropee*, Sansoni, Firenze 417a, X. DELAMARRE, *Le Vocabulaire Indo-Européen. Lexique étymologique thématique*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984, p. 49) qu'on peut comprendre la structure primordiale du couple mythique qui en dérive. Comme l'avait, d'ailleurs, bien vu RENO (Hymnes spéculatifs du Véda, Gallimard, Paris, 1956, p. 237) il s'agit, donc, d'une «transposition du thème de l'androgynie» (cf. notamment au v. isl. *Ymir* et au lett. *jumis*, 'fruit double', v. *supra*), ce qui distingue structurellement le couple gémellaire "hétérosexuel" de Yamá et Yamí du couple gémellaire "homosexuel" des Ásvins (cf. *infra* n. 15, Rem. 7). En effet, malgré leur convergence profonde, le thème de l'androgynie, dont dépend la gémellité "hétérosexuelle" (type Yamá et Yamí ou les syzygies gnostiques), et le thème de la biunité divine, dont dépend la gémellité "homosexuelle", ásvinienne, par exemple, s'avèrent structurellement différents, la biunité étant, de par ses origines, antérieure à l'androgynie. Cela contredit la thèse avancée par M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1970, pp. 352-353, qui voyait dans la dernière une «formule archaïque» de la première. Or, comme cela sera montré ailleurs (cf. *infra* n. 15, Rem. VII) le mythe de la biunité divine dérive du modèle initiatique qui plonge ses racines dans les structures rituelles de la chasse, alors que le thème de l'androgynie est indissociable des rites de fertilité (cf. ELIADE, *ibid.*, p. 353) ce qui place son origine à l'époque des débuts de l'agriculture seulement.

Sans doute, de par leur analogie typologique profonde, les deux thèmes ont dû interférer à date fort ancienne. Ainsi, tout en étant originairement plus archaïque, le mythe ásvinien entretient des relations point récentes avec celui de Yamá et Yamí. Fait encore plus significatif, c'est certainement par l'interférence du thème de la biunité avec celui de l'androgynie que s'explique le fameux *trio dioscurique* (cf. *infra* n. 15) où le complexe androgynie s'analyse en un terme masculin biunitaire et un terme féminin présentant, d'ailleurs, lui aussi, de nombreuses tendances vers une interprétation biunitaire (surtout si à la place de Sūryā on introduisait l'une quelconque des "protégées" ásviniennes, ce qui n'aurait, d'ailleurs, rien d'extravagant, cf. *infra* n. 15 et Rem. II b). Mais, tout comme la conception gémellaire semble bien précéder la constitution thématique de la biunité divine, le couple type Yamá et Yamí a, sans doute, précédé la constitution mytho-thématique de l'androgynie. Et, d'autre part, de par son occurrence mythique plus tardive, le thème du couple androgynie – la fluidité "couple" (incestueux ?)/androgynie, dépiçable à des dates fort différentes dans des contextes religieux aussi éloignés, chronologiquement, que le Véda et la Gnose ne peut point être considérée comme récente – "hérite" des tensions structurelles du thème de la biunité, ce qui veut dire que la *coincidentia oppositorum* du couple androgynie se charge de l'*oppositio coincidentiarum* de la biunité où, précisément, la polarité conserve le mieux ses caractéristiques (v. *infra* n. 15, Rem. VII). C'est, donc, du fait de cette contamination quasi-originale du thème de l'androgynie – ou du couple androgynie – avec celui de la biunité que s'explique le développement souvent catastrophique du premier. Et comme la forme la plus radicale de la biunité est celle qui articule de la manière la plus structurelle l'Anêtre et L'Être, à savoir le "mythologème de l'avorton", nous pouvons comprendre l'interrelation morphologiquement paradoxale de ce mythologème avec le thème de l'androgynie ainsi que le caractère "dangereux" annexé souvent au mythe de l'androgynie et/ou du couple androgynie.

Sous cet horizon, l'explication universelle de la séparation de Yamá et Yamí, dans le RV X. 10, par la crainte de l'inceste, aussi légitime qu'elle soit, apparaît comme une évaluation secondaire et fort atténuée d'une structure herméneutique bien plus profonde (v. *infra* Rem. III). On peut même supposer que le motif de la "séparation" dans des mythes où la gémellité hétérosexuelle n'est pas présente (type Éros et Psyche" ou Purūrāvas et Urvāśī, ou encore Saranyū et Vivasvat), c'est-à-dire, dans les "mythes de la femme", ne s'explique, précisément, que par la "dissolution" de la structure androgynie dans celle biunitaire. Ainsi, les mythes de Saranyū et Vivasvat ou Purūrāvas et Urvāśī, d'un côté, et celui de Yamá et Yamí de l'autre appartiennent au même archétype mythique, la seule différence consistant dans la résistance que ce dernier semble avoir opposé à la contamination biunitaire (v. aussi BERGAIGNE *ibid.* II. 98, 506-507). Autrement dit, c'est par l'érosion biunitaire des mythes du "couple androgynie" et/ou de l'androgynie que semble s'être libéré le "mythe de la femme", ce qui explique les relations historiques extrêmement profondes de ce mythe avec le "mythologème de l'avorton". Aussi s'explique, de la même manière, l'aggravation transcendante de la scission androgynie propre aux "mythes de la femme" qui introduisent, ainsi, l'idée du décalage ontologique des partenaires (soit en faveur du partenaire féminin, soit en faveur du partenaire masculin de l'ancien couple androgynie; cf. BERGAIGNE, *ibid.* II, ch. IV, section VI, notamment §§ 4-7). Mais la

substitution de la totalisation androgyne (cf. ELIADE, *ibid.* p. 355) par la scission transcendantale, avec la hiérarchisation ontologique de partenaires initialement homotypiques, entraîne, du même coup, à des degrés divers, la tendance substitutive complémentaire du couple gémellaire “hétérosexuel” par le clonage “homosexuel” notamment du partenaire féminin (morphologiquement on rejoint ainsi le “mythe de la femme” ou des formes intermédiaires, “hybrides” de ce dernier avec la mythologie de l’androgyne).

On touche là à la plus claire manifestation de la contamination biunitaire des termes féminins du mythe du “couple androgyne” (v. *supra*). Le paradigme général, trop fréquent pour nécessiter, sous cette forme, l’exemple, est celui de la Déesse tombée amoureuse d’un mortel, ou, inversement, du Dieu poursuivant de ses assiduités une mortelle, souvent rétive, derrière lequel se cache toujours un “couple androgyne biunitarisé”. En effet, même dans des exemples aussi nets que le mythe de Saranyú ou celui gnostique de la Sagesse transcendantale où la substitution par clonage “homosexuel” de la gémellité originaire n’est pas sujette au doute, la coexistence des deux modèles, androgyne et biunitaire est, néanmoins, encore présente (cf. la progéniture gémellaire de Saranyú et le “couple androgyne” formé par la Sagesse avec son “conjoint transcendantal”; dans les deux cas, d’ailleurs, l’érosion biunitaire du “couple androgyne” se complique avec la présence plus ou moins nette du “mythogène de l’avorton”, contaminé à son tour par le thème de l’androgyne, d’où son hypostase démiurgique analysable comme une “androgyne” du *trickster* biunitaire ou polaire v. aussi *infra* 15). Inversement, même des mythes aussi nettement axés sur la thématique androgyne comme celui de Yamá et Yamí gardent des traces précises de la contamination biunitaire. Et cela à commencer par l’enjeu même de l’hymne qui n’est que secondairement l’inceste, du moins tel que nous l’entendons, comme simple copulation de consanguins – évoquée explicitement dans les derniers vers seulement et encore sous la forme d’une prémonition concernant la dégénérescence des temps futurs – sed l’opposition typiquement biunitaire de l’amour charnel et de la voie céleste. Sans doute, nous ne voulons pas dire par là que l’idée de l’inceste, en elle-même, serait absente des premiers 9 vers, les seuls décisifs et, peut-être, même les seuls originels, ce qui permettrait, d’ailleurs, une réinterprétation radicalement différente du texte, mais que le véritable sens qu’elle porte concerne, avant tout, la dichotomie des fonctions de l’originaire d’avec la structure de la transcendance (dichotomie qui se joue surtout aux vers 5-6 de l’hymne).

Vu ainsi le paradoxe qui constitue le noyau du dilemme s’avère à la fois bien plus subtil et plus intense, surtout si l’on accepte que les vv. 10-14 représentent soit une rédaction ultérieure, soit une exploitation herméneutique parallèle, qui ne doit, en aucun cas, peser sur les données du problème telles que formulées par Yamí dans les vv. 1, 3 et 5. Sinon, la tension de la formule du v. 3a, *ékasya ... tyajásam mártasya*, ‘de l’unique mortel, le descendant’, serait anéantie (pour la traduction de ce passage v. aussi la proposition de BERGAIGNE, *ibid.* II. p. 97, n. 1). Quelles que soient les allusions à d’autres “mortels” capables d’assouvir les besoins érotiques de Yamí et d’assurer la perpétuation de l’espèce humaine (cf. vv. 8, 10, 12-14) – ce qui correspond, d’ailleurs, aux éléments fournis par le mythe de Saranyú – il faut admettre que de par la situation mythique de base envisagée par l’hymne rgvédique Yamá et Yamí forment le couple humain originaire, capable d’assurer et d’assumer *seul* sa descendance, exclusivement par l’inceste. Or, le danger de l’inceste mythique n’est pas “social” ou “biologique” sed le danger, assez clairement suggéré par certaines versions de la galaxie mythologique de Prajapati (v. aussi *infra* Rem. III), d’une reconstitution définitive de l’unité androgyne primordiale.

Si choisir la chasteté semble ôter tout espoir d’une progéniture capable d’assurer la durée de l’homme préconditionné par la mortalité (v. nn. 9 et 20), l’option contraire de l’union sexuelle du couple gémellaire risque d’annuler la scission originaire (v. *supra* n. 13) qui rend possible l’existence autonome des jumeaux “hétérosexuels”. Il va sans dire que pour qu’une telle “idéologie”, forcément sous-jacente, puisse supplanter la conception structurellement bien plus archaïque, de l’androgyne auto-sectionné, cause matérielle et efficiente des étants et du monde, la contamination biunitaire du thème androgyne devait être profonde et le rôle sotériologique de Yamá (cf. nn. 9, 20 et 41) bien consolidé. En fait, nous retrouvons ici, sous une forme inversée et avec l’avantage des progrès herméneutiques déjà acquis, le paradoxe du mythe rgvédique de Saranyú, procréant par évanouissement et fuite, puisque c’est précisément le refus de Yamá qui, tout en ouvrant aux humains la route du salut eschatologique (*devayāna*) – «le personnage qui se dérobe doit représenter un élément céleste» BERGAIGNE *ibid.* II. 96 –, déploie aussi la possibilité spatiale de leur reproduction – tout déploiement génétique originaire étant fonction de l’intervalle interne de l’androgyne. Mais, plus en profondeur, on discerne aussi une critique transcendantale de l’originaire structurellement analogue à celle gnostique et annonçant déjà l’avènement du système Sāṃkhya (voir pour la ligne argumentative de Yamí, représentante des forces de l’originaire et de la mentalité “généraliste” de l’hymne, les *mantras* impaires et les *mantras* paires pour la ligne démonstrative contradictoire de type éthico-transcendantal, représentée par Yamá). Or, cela veut dire, si, bien entendu, l’on ne se sent pas tenté

d'interpréter la position de Yamí comme une simple sophistique du désir sed comme l'expression d'une conception traditionnelle, aussi justifiée que celle de Yamá, en son genre, qui pousse le principe génératif et la conservation au-dessus de tout autre critère, que ce n'est que dans la mesure où il rejette le principe de la génération lui-même que Yamá rejette aussi l'inceste et non l'inverse. La hiérarchie des cibles doit, donc, être lue à l'envers, la critique de l'inceste formant l'écran d'une critique générale de la procréation sexuelle, cette dernière s'ouvrant, à son tour, sur une critique en profondeur de l'originare et, du même coup, de l'Être à partir d'un Anêtre identifié non pas au chaos – cf. n. 40 – mais à la transcendance (pour mieux comprendre ce renversement de perspective il est bon de recourir à notre “carré axiologique”, v. *Sémiologie et Ontologie...*, n. 16, P. S.).

Nous sommes maintenant mieux armés pour comprendre la complémentarité des deux paradoxes structuraux, celui de Yamá et celui de Saranyú. Dans le dernier cas, la “fuite” de la “femme céleste”, expression du décalage ontologique de Saranyú et Vivasvat, engendre la Mort comme principe salvifique ouvrant aux mortels la voie de la déification (cf. n. 41); dans le premier, celui qui va devenir le Dieu de la Mort rejette les propositions incestueuses de sa Jumelle, renonçant à l'amour terrestre pour ouvrir, précisément, la voie tracée déjà par le principe transcendantal de l'immortalité, sa “Mère” (v. *supra* n. 9). Dans les deux cas on a affaire au thème androgyne “biunitarisé” compensé par la génération du clone (la race humaine dérivée de Sávarṇā). Autrement dit, c'est le schéma du clonage qui s'avère véritablement lié, dans le Veda, à la génération humaine et plus généralement à l'amour terrestre (même lorsque celui-ci inclut l'inceste v. *infra* Rem. I). Or, en effet, il est intéressant de remarquer que le rejet de l'amour charnel (incestueux) semble s'accompagner, dans l'hymne, par un refus, herméneutiquement assez complexe, du clonage de la partenaire féminine: *ná te sákhā sakhyām vaṣṭy etát sálakṣmā yád viṣurūpā bhávati*. «Ton ami ne veut pas de cette amitié par laquelle la Pareille deviendra la Différente» dit Yamá à Yamí dans RV X. 10. 2a. Évidemment, nous n'avons aucun mal à reconnaître dans cette Sálakṣmā un équivalent formel de Sávarṇā, explicable par la confusion d'origine biunitaire du thème de l'androgyne avec le motif du clonage. Néanmoins, le processus évoqué par le vers est complémentirement opposé à celui décrit par le mythe de Saranyú. Sálakṣmā, ‘Celle qui a les mêmes signes’ correspond ici au prototype, non à l'ectype, comme expression originare de la gémellité androgyne. Par contre, c'est Viṣurūpā, ‘la Différente’, l'‘Allomorphe’, voire la ‘Multiple’ qui correspond, dans le contexte, à Sávarṇā ‘la Pareille’, ce qui trahit, certainement, un changement radical de perspective (v. *infra* n. 36).

Bien sûr, la facilité serait d'exploiter le jeu *sálakṣmā/viṣurūpā* dans le sens de l'inceste comme “métamorphose” de la sœur en épouse. L'insuffisance d'une telle interprétation résulte, pourtant, de façon très nette par la simple corroboration du RV X. 10. 2a avec RV X. 95. 16 a: *yád virūpā ácaram mártyeṣv ávasaṃ rātrīḥ śaradaś cátaśraḥ* «lorsque sous une forme différente je circulais parmi les mortels, j'ai passé (avec toi) les nuits pendant quatre automnes» où la *virūpā* (pour la signification de celle-ci v. aussi *infra* n. 36) d'Urváśī est, certainement, équivalente à la *viṣurūpā* de Yamí sans qu'il soit question d'un inceste quelconque. *Virūpā* ou *viṣurūpā* semblent, donc, désigner, l'aspect sensible revêtu par une entité divine ou quasi-divine féminine dans un but érotique, un dédoublement («*virūpā implique toujours une dualité d'aspects, ou une alternance d'aspects pour ce qui est en soi-même essentiellement identique ou consubstantiel*» COOMARASWAMY, *ibid.* p. 43). Sans doute, lorsqu'il s'agit de souligner la solidarité de cet “ectype sensible” avec son “prototype transcendant”, pour justifier la possibilité de la substitution de l'un par l'autre ou leur dimension coréférentielle, on peut l'appeler Sávarṇā ‘la Pareille’, ‘Celle de la même couleur’ ou ‘apparence’. Par contre, comme c'est le cas pour Urváśī, lorsqu'il s'agit de souligner la différence de niveau entre la condition propre et celle assumée pour l'amour d'un mortel *Virūpā* semble la désignation appropriée.

Tout est, donc, affaire de contexte. Cela explique la fonction réelle de l'opposition *viṣurūpā/sálakṣmā* dans RV X. 10. 2a qui, primordialement, concerne non l'inceste, ni même l'acte sexuel en tant que tel sed l'enfoncement dans le sensible d'un principe transcendant. La chose a été, d'ailleurs, parfaitement saisie par Bergaigne (*ibid.* II. 97, 98) qui fait remarquer que c'est dans la mesure où Yamá «a reconnu dans Yamí, sous la forme nouvelle, *viṣurūpā* (vers 2), que, comme Urváśī, elle a prise sur la terre, sa sœur céleste, née comme lui dans les eaux (vers 4), et formant avec lui un couple de jumeaux» qu'il «se dérobe» à elle «dans le monde invisible appelé ailleurs expressément le monde de Yama, I, 35, 6, cf. X, 123, 6; 135, 7». L'opposition *sálakṣmā/viṣurūpā* ne concerne, donc, pas, essentiellement, l'incompatibilité situationnelle posée par l'inceste sed l'aliénation transcendantale et, donc, le “dédoublement”, impliqué par tout engagement dans le sensible qui comporte un oubli de son origine, de son être propre. Loin de représenter une sorte de refoulement sexuel, le refus de Yamá constitue une anticipation de la Śvetāśvatara Up. IV. 5, le rejet d'une hypostase, non d'un acte, tout comme, d'autre part, la conjonction sémiotique que Yamá propose, à son tour, à Yamí n'est pas structurellement différente de la syzygie gnostique.

En dernière instance, la contamination biunitaire du thème androgyne prend ici la forme d'une sublimation, à la con-fusion androgyne "sensible", propre au schéma génératif de l'originare étant préférée une androgynie transcendante, fondée sur la cohésion sémiotique. Dans le même sens semble aller *RV* X. 12. 6, Yamī, qui n'est pas directement mentionnée, fonctionnant, en quelque sorte, comme la totalité hypostatique de Yamá, la transformation de la *sálakṣmā*, apparemment attribuée à Yamá lui-même, en *viśurūpā* étant associée à une «mauvaise compréhension» (*durmantu*) du Nom de l'Immortel (*amṛtasya nāma*) i.e. de la structure transcendante, de la vraie forme sémiotique de Yamá, la «bonne compréhension» (*sumantu*) du (Nom) de Yamá, pour laquelle celui-ci conserve son intransitivité sémiotique, procurant la protection d'Agni.

Remarque I. Tout comme on peut voir dans le couple "homosexuel" (homéosexuel ?) aśvinien la dégénérescence, peut-être androgyne, d'une polarité biunitaire archaïque (v. *supra* cette même note et *infra* n. 15 Rem. VII), de la même manière, il faut interpréter le couple "hétérosexuel" formé par Yamá et Yamī comme la dégénérescence biunitaire du thème androgyne (cf. *supra*). Or, le point central où la dégénérescence du couple androgyne devient thématique est le motif de l'inceste qui dans le Veda revêt, le plus souvent, la forme du paradoxe et se teinte d'énigme. Autrement dit, dans les hymnes ṛgvédiques, l'inceste constitue le bassin génétique de l'originare, le module de sa rétroactivité auto-générative où le généré s'analyse comme prodéterminant de son générant. C'est donc à l'intérieur du motif de l'inceste que se dessine la "génération réciproque" qu'on peut interpréter comme un cas limite de la "coïncidence des opposés" dans sa corrélation implicite avec la "dialectique négative" (v. *infra* n. 31). Les exemples en sont nombreux, concernant surtout l'hymnologie d'Agni et Soma (cf. BERGAIGNE *ibid.* II. 19-21, 37-40, 45) ainsi que des figures mythiques hautement symboliques telles Apām Nápāt (cf. *RV* II. 35. 3-4, 13 et X. 30. 5-6), Vená (cf. *RV* X. 123. 5) ou, probablement, Hiranyagarbhāḥ (cf. *RV* X. 121. 7-9) et, peut-être, Viśvákarman (cf. *RV* X. 81-82); enfin, rappelons dans ce contexte Vác, mère et fille incestueuse (cf. *infra* pp. 254-261), proche en cela des personnages féminins gnostiques. L'idée de l'inceste primordial, très nettement liée au thème de l'androgyne, semble latente dans *RV* X. 90. 5a (couple androgyne Pūruṣa-Virāj) et même dans *RV* X. 129. 5 si l'on accepte l'interprétation de RENOU, cf. *Hymnes spéculatifs...* p. 254, n. 9 corr. avec p. 242, qui semble voir dans Svadhā-Prāyati un couple du même type que ceux de Dākṣa-Āditi, Pūruṣa-Virāj et Pūruṣa-Prakṛti du Sāmkhya (v. *supra* n. 13).

Il est, d'ailleurs, intéressant à remarquer que Vivasvat, père mythique de Yamá, pourrait bien s'avérer, avec l'ensemble des Ādityás, le fruit d'un inceste de Dākṣa avec sa fille-mère Āditi (cf. *RV* X. 72. 4b-5a). C'est là, d'ailleurs, ainsi que dans le *RV* X. 90. 5a, que le motif de la "génération réciproque" – ou de la «parenté réversible» pour reprendre la terminologie de RENOU, *ibid.* p. 241 – apparaît le plus clairement (v. *infra* n. 40 § 2). Mais le motif de l'inceste primordial comme moyen de la perpétuation de l'espèce humaine semble concerner un autre couple encore que celui de Yamá et Yamī. Il s'agit de Mánu, fils de Vivasvat et du clone de Saranyú, Sávarṇā, et, donc, demi-frère de Yamá, et de Ídā ou Ilā, la "fille rituelle" de Mánu (cf. ídā 'boisson rafraîchissante'). Le mythe est relaté dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* I. 8. 1. 1-10 (pour d'autres versions v. Julius EGGELING, *The Śatapatha Brāhmaṇa, Part I*, p. 216, n. 1). Dans sa première moitié le mythe brahmanique de Mánu (*ŚB* I. 8. 1. 1-6) est un "mythe du déluge" du même type que celui d'origine sumérienne (sed mieux conservé en akkadien) d'Utnapishtim, ou celui biblique de Nōah (pour la structure symbolique du "mythe du déluge" v. notamment ELIADE *Traité* § 72 qui y voit la trace d'«une conception cyclique du cosmos» et le met en rapport avec le complexe «Eau-Lune-Devenir») auxquels il faut ajouter le mythe, peut-être d'origine sémitique, de Deucalion et Pyrrha (pour une analyse de ce mythe v. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Archè – "Les Belles Lettres", Milano/Paris, 1987, ch. IV, notamment le § 2. 6 où, tout en admettant la possibilité d'une origine sémitique l'auteur émet l'hypothèse d'une appartenance «au schème originel» (indo-européen) du mythe du déluge). En fait, le mythe du déluge brahmanique, véritable "mythe-charnière", semble présenter une structure bien plus archaïque que ses équivalents sémitiques ou indo-européens, ce qui peut sembler paradoxal, puisque l'idée du (des) dieu(x) décidant à la fois du déluge, comme punition d'une humanité plus ou moins rebelle, et du salut d'un exemplaire humain "vertueux" manque absolument. À la place, on trouve le schéma, fort archaïque de l'«animal reconnaissant» (cf. V.Ja. PROPP, *Les racines historiques du conte merveilleux*, ch. IV. 25) figure du donateur (ici ichtyoïde) identifiée, du fait de l'interdiction alimentaire dont il fait l'objet, à l'«ancêtre totémique». Or, comme le remarquait aussi ELIADE: «Dans les mythologies du pourtour du Pacifique, les clans ont habituellement leur origine dans un animal mythique lunaire qui s'échappe d'une catastrophe aquatique... L'ancêtre des clans est un naufragé heureux ou le descendant de l'animal lunaire qui a provoqué l'inondation» (*ibid.* p. 182). Cela est confirmé par notre mythe où Mánu trouve, en se lavant les mains, un poisson qui lui promet le salut du déluge à condition de l'élever, en fonction de l'évolution de sa taille, successivement dans un vase, une fosse et, enfin, une fois arrivé à la maturité, de le délivrer en

mer. Le poisson devient bientôt un *jhaṣá*, un “léviathan”, la traduction par ‘un très grand poisson’ étant non seulement tautologique mais, en plus, infirmée par le superlatif *jyēṣṭha* qui semble bien cibler un être aquatique primordial, à la fois monstrueux et miraculeux, idée confirmée aussi par le fait que le *jhaṣá* est dit aussi *śrṅgi/śrṅgī* ‘doué de cornes’ (cf. EGGELING, *ibid.* p. 216, n. 3). Le concept d’un poisson cornu est, sans doute, étrange et il a été expliqué comme une sorte d’anticipation d’Īdā représentée en tant que vache (cf. *ŚB* I. 8. 1. 24); dans *Taittirīya Saṃhitā* I. 7. 1; II. 6. 7 elle est conçue comme une vache produite par Mitrā et Vāruṇa (cf. EGGELING *ibid.* n. 3, p. 217; v. aussi *infra*). On aurait, donc, affaire à un champ contextuel interférant le “mythe de la femme” et le “mythologème de l’avorton” sur le fond d’un mythe assez hétérogène, présentant, comme nous allons le voir surtout par la suite, de nombreuses analogies avec la mythologie aśvinienne. Certains éléments montrent, d’ailleurs, qu’il ne s’agit vraisemblablement pas d’un simple «poisson fabuleux» (EGGELING, *ibid.* n. 3, p. 216) mais d’un être quasi-divin, présentant même de vagues traces de culte (cf. *ŚB* I. 8. 1. 4, v. aussi EGGELING, *ibid.* p. 217, n. 1) ce qui prouve l’archaïsme considérable du mythe. D’autre part, si la structure lunaire du poisson miraculeux n’est pas directement exprimée – bien qu’elle puisse s’avérer responsable de ses “cornes” – la corrélation entre la croissance du *jhaṣá* et l’événement du déluge est assez nette (cf. *ŚB* I. 8. 1. 4 et EGGELING, *ibid.* p. 216, n. 3). Le caractère de mythe-charnière du mythe du déluge brahmanique résulte aussi du fait que l’idée du transport direct qu’on retrouve encore dans un mythe aussi tardif que celui d’Arion se combine ici avec le modèle de l’arche: suivant le conseil du poisson Mānu s’en construit une qu’il va lier avec une corde à la corne de celui-ci. Le *jhaṣá* joue, donc, le rôle de l’être divin qui avertit et instruit et du transporteur, la dernière fonction étant, sans doute, la plus ancienne.

De ce point de vue, il devient possible de rapprocher la figure du donateur reconnaissant non seulement de celle de l’auxiliaire magique (cf. PROPP *ibid.* IV. 25, V. 1, v. notamment pp. 215-226) mais aussi de celle du «l’avaleur-transporteur» (v. PROPP *ibid.* VII. 17-19). L’exactitude de notre hypothèse est confirmée par le dédoublement poisson-arche. En effet, selon PROPP lui-même (VII. 21, p. 321) le motif du héros enfermé dans un tonneau (ou déposé dans une barque) reflète le motif du héros avalé par un poisson, c’est-à-dire la projection mythique de l’ingurgitation et la régurgitation rituelles qui forment le mécanisme de l’initiation. Cela s’avère d’autant plus intéressant que, en suivant une idée d’Usener, Propp inclut dans la même catégorie l’arche de Nōaḥ, à laquelle il donne la même valeur initiatique «...Noé, monté lui aussi à bord d’une grande barque, ou arche, où il s’enferma et d’où il ressortit géniteur et ancêtre de l’humanité» (PROPP, *ibid.* p. 323). Pour l’enracinement et le symbolisme initiatique du mythe du déluge v. aussi ELIADE, *Traité...*, pp. 182-183 qui y voit l’idée d’un renouvellement par la «résorption de l’humanité dans l’eau», l’expression d’une «conception cyclique... confirmée aussi par la convergence des mythes lunaires avec les thèmes de l’inondation et du déluge, la lune étant par excellence le symbole du devenir rythmique, de la mort et de la résurrection. De même que les phases lunaires commandent les cérémonies d’initiation – quand le néophyte “meurt” afin de “revivre” de nouveau – de même la Lune se trouve en étroite liaison avec les inondations et le déluge qui annihilent la vieille humanité et prépare l’apparition d’une humanité nouvelle». Structuellement, “la catastrophe” symbolisée par le déluge a une fonction cathartique – l’idée sera reprise par HAUDRY *Religion cosmique*, p. 99 qui discerne «un rigoureux parallélisme entre les catastrophes de la fin du cycle et les épreuves d’héroïsation», v. aussi *infra* n. 15, Rem. V et n. 40, § 1 – permettant, du fait de son caractère “instantané”, d’éviter à l’humanité la décrépitude et la stérilité. Mais, les déstructurations de fin de cycle, du fait même de leur caractère cyclique, sont non moins parallèles avec les structurations par lesquelles les cycles débutent; on comprend ainsi la valeur cosmogonique des “mythes de la catastrophe”, notamment du mythe du déluge, tout comme on trouve une preuve supplémentaire de la préstructuration sotériologique des schémas cosmogoniques (v. aussi *infra* n. 15, Rem. V-VI). Autrement dit, on découvre ici, sur le plan “collectif”, les mêmes structures, le même symbolisme et, en fin de compte, la même typologie mythique que dans le mythe aśvinien sur le plan “individuel”.

Le paradoxe du mythe consiste, néanmoins, dans le fait qu’à la différence du mythe catégoriel du déluge il ne peut être question, ici, de la fonction cathartique, en quelque sorte, commandée par une déchéance préalable de l’humanité et cela pour la simple raison que l’humanité n’existe pas encore, étant représentée, en l’occurrence par l’exemplaire prototypique qui fera l’objet du salut. Les victimes du déluge ne sont pas les hommes mais, visiblement, les créatures (thériomorphes), cf. *ŚB* I. 8. 1. 6. Pratiquement, cela signifie que loin d’être un mythe de fin de cycle, le mythe brahmanique du déluge fonctionne comme un mythe du commencement cyclique, antérieur, même, à l’existence d’une humanité proprement dite, qui, ici, est nettement post diluvienne. Mānu remplit, donc, la double fonction d’Adam et de Nōaḥ, premier homme post-cosmogonique et le seul survivant de la catastrophe diluvienne, ce qui prouve la solidarité de la thématique cosmogonique avec celle eschatologique ainsi que, surtout, avec les structures symboliques de

l'initiation (qu'il s'agisse de rituel ou de mythe). On a là le signe d'un archaïsme certain. La suite du mythe (ŚB I. 8. 1. 7-10) retrouve le schéma prolifératif de la mythologie de Prajāpati mais aussi du mythe d'Āditi (cf. *infra* n. 40 § 2). Désireux de progéniture, Mānu emploie la voie ascétique, typique en Inde, qu'il dédouble, de manière apparemment inutile, mais assez logique, au fond, puisqu'il est le premier sacrificateur, par la voie rituelle. Il est intéressant à remarquer que les offrandes utilisées sont toutes des liquides: du beurre fondu, du lait aigre, du petit lait et du lait caillé, substances offertes non pas dans le feu comme on pourrait s'y attendre sed précisément dans les Eaux. Car cosmogonie aquatique et déluge mythique convergent et ils ont dû même être originellement identiques. De cette mixture sacrée sort, après s'être solidifiée, Īdā (cf. Īdā 'boisson rafraîchissante' v. *supra*), la "fille rituelle" de Mānu et la première femme qui va assurer la perpétuation d'une humanité, jusque-là, exclusivement prototypique, autrement dit, "Ève". Le mythe évolue dans le sens de la mythologie āsvinienne de Cyāvāna, rappelant aussi la convoitise qu'inspire aux archontes Ève (v. *infra* n. 15, Rem. IV). En effet, exactement comme les Āsvins avec Sukanyā dans le mythe de Cyāvāna, Mitrā et Vāruṇa, dans lesquels on reconnaît la polarité biunitaire des mythes gémellaires homosexuels, tentent de "draguer" Īdā qui refuse leurs avances ou, plutôt, comme le dit le texte «*À la fois, elle accepte et n'accepte pas*» (cf. ŚB I. 8. 1. 8, v. aussi EGDELING *ibid.* p. 218, n. 3). Or, il est intéressant à remarquer qu'elle fonde son refus sur son appartenance à Mānu *en tant que fille de celui-ci*. Autrement dit, *c'est l'inceste qui justifie ici le rejet de l'amour libre*, ce qui est confirmé par la fin du mythe où Īdā devient à la fois la partenaire rituelle de Mānu, en tant que bénédiction assurant l'efficacité sacrificielle et son épouse, c'est-à-dire la première femme par laquelle Mānu engendre sa "race" (ŚB I. 8. 1. 9-11).

L'explication de ce fait n'est pas d'ordre "pragmatique", autrement dit, ce n'est pas pour assurer la perpétuation *in extremis*, d'une espèce humaine menacée par l'anéantissement que l'inceste devient ici le module reproductif, c'est, au contraire, à cause d'une tradition sous-jacente de la sacralité de l'inceste – tradition à la fois occultée et maintenue en Inde – que le schéma essentiellement "incestueux" de la "parenté réversible" ou de la "génération réciproque" est récupéré par le Brāhmaṇa, bien que vidé de l'énergie de son paradoxe. D'ailleurs, il faut voir, probablement, une trace de cette récupération dans le discret "décalage ontologique" à la faveur d'Īdā – caractéristique pour les "mythes de la femme" – que suggère ŚB I. 8. 1. 9. Enfin, si en poussant Yamī à copuler avec un autre (cf. RV X. 10. 8, 10, 12, 14) Yamā ne pouvait avoir en vue que, précisément, Mānu ou, éventuellement, les Āsvins, cela signifie nécessairement que l'interdiction concernait l'adelphogamie, non l'inceste en général (v. aussi GONDA, *Religions de l'Inde*, p. 221).

Remarque II. Nous ne pouvons pas conclure cette note sans essayer d'analyser, même succinctement, la tentative d'interpréter le personnage de Yamā comme un Dieu-Lune (v. aussi *supra* n. 9). À vrai dire, aucun passage ṛgvédique n'avance explicitement cette identité; quant à la littérature postérieure, pour elle Yamā est, presque sans nuances, le Dieu de la Mort. Yamā-Lune, plus même que Yamā-Agni ou Yamā-Sūrya, semble être, donc, une trouvaille d'exégète, sed une trouvaille qui mérite qu'on s'y penche. De fait, le "champion" de cette idée a été, sans conteste, HILLEBRANDT (v. VM 2, pp. 362-367); malheureusement, la valeur du matériel utilisé, intéressant mais incomplet, et même de certains arguments a été assez sérieusement compromise par une réelle propension sophistique ainsi que par le caractère étriqué de ses présupposés "naturalistes" et de sa façon de comprendre le mythe, enfin par le mélange quasiment inextricable d'éléments diachroniques et synchroniques qui définit sa démonstration. En plus, cela était aggravé par une tentation réductionniste, dont, à vrai dire, Hillebrandt était loin d'être la seule victime – les indianistes ayant souvent tendance à traiter le corpus ṛgvédique comme une "devinette" dont ils auraient, enfin, trouvé la "solution" – qui le poussait à employer la "clef lunaire" pour expliquer pratiquement tout le *Rg Veda*. Au fond, l'essentiel de l'erreur réductionniste consiste dans une confusion sous-jacente entre la valeur de code et la valeur symbolique d'un élément mythique (v. *infra*, n. 15). Néanmoins, l'analyse que Hillebrandt a consacré à l'exploitation herméneutique de l'identité Soma = Lune (v. VM 1, pp. 289-391, notamment pp. 313-314), sans doute, la clé de son exégèse, n'a rien d'une entreprise réductionniste et c'est surtout sur elle que devrait se baser tous ceux qu'un rapprochement de Yamā avec la Lune tenterait, éventuellement. En effet, si les textes védiques ne semblent contenir nulle référence explicite à un quelconque rapport entre Yamā et la Lune (fait que Hillebrandt admet, d'ailleurs, sans réticence, cf. VM 2, p. 364) et si on est en droit de douter qu'un tel rapport ait jamais eu une quelconque substance historique, il n'est pas moins vrai que le fonctionnement de l'hypostase mythico-symbolique de la Lune présente des analogies structurelles tellement profondes avec le personnage ṛgvédique de Yamā (et, dans une certaine mesure, avec celui avestique d'Yima) que la démarche hillebrandtienne devient compréhensible. Le seul problème c'est qu'on ait pris une similitude typologique et fonctionnelle certaine pour une identité historiquement avérée à une époque, d'ailleurs, non seulement non précisée sed échappant totalement à l'évaluation scientifique. Cette similitude typologique a, d'ailleurs, été saisie de bonne heure et Hillebrandt

en avait, certainement, conscience puisqu'en analysant le fonctionnement symbolique et, notamment, eschatologique de la Lune il remarquait «*Wir gelangen damit in das Reich der Anthropologie*» (cf. VM 2, pp. 362 et 363, n. 1).

Mais l'évaluation la plus structurelle de cette affinité typologique et fonctionnelle entre le symbolisme sélénair et Yamá est fournie par Mircea ELIADE (cf. *Traité...*, ch. IV, notamment §§ 47, 48, 54 et 59). Tout comme Yamá, «*la lune est le premier mort*» et la coïncidence formulaire est tellement surprenante qu'on est tenté d'y voir une allusion au célèbre *prathamó mártýānām* de l'AV XVIII. 3. 13; en réalité, il s'agit d'une citation d'E. Seler: «*der Mond ist der erste Gestorbene*» (v. ELIADE, *ibid.* p. 152). Nous sommes, pourtant, loin du naturalisme passablement étriqué d'un Hillebrandt (cf. *supra*) puisque pour Eliade les rythmes sémiotiques sélénaires forment, avant tout, un réseau de synthèses intuitives se déployant dans une cascade de révélations analogiques et contribuant, de la sorte, à la «*fondation d'une anthropologie*» (cf. *ibid.* §§ 47-48). Par conséquent, nous nous voyons confronté ici à un horizon véritablement herméneutique où la lune s'avère le symbolisant anthropologique et non le symbolisé naturaliste de la sémiotique mythique. Autrement dit, pour l'homme archaïque la Lune n'est pas le satellite de la planète Terre, comme c'est, certainement, le cas pour nous, sed le révélateur de son destin métaphysique (*ibid.* pp. 145-146 et § 59), un opérateur onto-logique dévoilant dans sa structure phénoménologique et sa constitution fonctionnelle mêmes le paradoxe de l'Être et du Devenir, l'articulation originaire de l'Anêtre et de l'Être (cf. *ibid.* pp. 145-146, 160-161). On entre, de ce fait, dans la phénoménologie des phases lunaires pertinente aussi pour le problème asvinien; la structure polaire du mythe asvinien (cf. *infra* n. 15) coïncide, d'ailleurs, remarquablement avec les schémas polaires de la phénoménologie lunaire. Or, «*les phases de la lune constituent un bon exemple de la croyance en une résurrection*» (ELIADE, *ibid.* p. 155), la phénoménologie sélénair formant le terrain de rencontre, par excellence, des symbolismes initiatiques et eschatologiques.

Aborder, ainsi, le problème du rapport Yamá/Lune non pas à partir du premier, comme on l'a fait, en général, sed de la dernière présente l'avantage d'une interprétation plus claire qui, tout en confirmant les affinités typologiques des deux termes permet aussi de limiter leur importance et de clarifier leur structure. La relation du mythe de Yamá avec le symbolisme lunaire s'explique non pas du fait d'une identité originelle Yamá = Lune, mais par l'interférence inévitable du «*mythologème du dépassement eschatologique de la condition humaine*» ou encore du «*mythologème de la résurrection eschatologique*» avec le symbolisme mystico-eschatologique de la Lune; il est même probable que c'est la même interférence qui doit être tenue pour responsable (cf. ELIADE, *ibid.* § 49) de l'origine aquatique de Yamá et Yamí dans RV X. 10. 4 (v. pourtant RV X. 72. 6-7, même s'il s'agit là d'un témoignage trop indirect) et, peut-être même dans un passage tel que RV I. 66. 8 où Yamá, identifié, il est vrai, à Agní, est appelé «*le mari des femmes*» et «*l'amant des filles*» ce qui rappelle à la fois la fonction maritale de Sóma-Lune dans RV X. 85 et «*la croyance selon laquelle la lune est le premier époux des femmes*» (cf. ELIADE, *ibid.* p. 148, et, plus généralement, § 51). Par contre, si le même type d'interférence typologique n'est pas à exclure dans le cas des Ásvins aussi, certaines traces, comme, notamment, RV I. 116. 4 où le sauvetage des eaux de Bhujyú dure trois jours et trois nuits, cf. ELIADE, *ibid.* p. 144 selon lequel «*le déluge correspond aux trois jours d'obscurité, de "mort" de la lune*», semblent indiquer l'existence de véritables rapports historiques entre la mythologie asvinienne et le symbolisme sélénair. Néanmoins, il faut rappeler ici que le motif lunaire des trois nuits apparaît aussi dans la mythologie post-rgvédique de Yamá, dans la fameuse histoire de Nákiketas (v. aussi *supra* n. 9 Rem.) où ce dernier attend dans la maison du Dieu de la Mort, i. e. Yamá, trois nuits durant l'arrivée de celui-ci (l'épisode, célèbre par la *Kaṭha Up.*, est mieux représenté dans le *Taittirīya Brāhmaṇa* III. 11. 8).

En fin de compte, la véritable question n'est pas si le rapport Yamá – Lune repose sur une identité historique, comme le croyait Hillebrandt, ou est le résultat d'une interférence typologique, comme il nous semble se déprendre clairement de l'analyse comparative présente, mais quelle interprétation allons nous donner à ce rapport. En effet, si nous entendons l'interpréter dans une perspective naturaliste, la contradiction des deux positions s'avère insoluble. Par contre, si, en suivant Mircea Eliade, nous comprenons la Lune comme un véritable archétype de la condition humaine, comme le symbole révélateur de sa structure et de son destin, la différence entre cette position et celle qui voit dans Yamá le mythologème de la condition humaine se réduit à néant.

Remarque III. Si dans la précédente Remarque nous avons tenté d'éclaircir, dans la mesure du possible, l'essentiel de l'«*erreur naturaliste*» de Hillebrandt et, éventuellement, de ceux qui auraient partagé sa perspective – il s'agit, notamment, du dichotomisme de la pensée hillebrandtienne (Yamá = soit un phénomène naturel, i. e. la lune/soit un «*premier homme mythique*», v. *supra* Rem. II) alors que l'intérêt

analytique de ce rapport typologique et/ou historique Yamá – Lune consiste précisément dans l'évaluation de l'interférence du thème de l'"homme primordial" avec le symbolisme lunaire – erreur entrant, d'ailleurs, en étrange collision avec l'horizon anthropologique ouvert quelques lignes plus bas, nous essaierons maintenant d'aborder le problème autrement plus complexe du rapport du couple androgyne Yamá-Yamí avec la paire androgyne Soleil-Lune. Il est, sans doute, assez curieux qu'aussi bien Hillebrandt, qui refuse tout crûment de prendre en considération le *RV X. 10* (v. VM 2, p. 360), qu'OLDENBERG (*La Religion du Véda*, tr. par Victor Henry, Paris, Félix Alcan, 1903,) n'accordent pratiquement aucune fonction symbolique à Yamí, ratant complètement l'idée décisive du couple androgyne ou, plus précisément, de la relation structurelle de l'adelphogamie mythique avec le mythogème de l'androgyne primordial.

Pour une meilleure compréhension de cette configuration herméneutique nous allons nous référer maintenant à la ballade roumaine du *Soleil et de la Lune*, en fondant essentiellement nos observations sur deux études, principalement, "The Sun and the Moon" de I.P. CULIANU (publiée dans *International Journal of Rumanian Studies*, vol. 3 (1981 – 1983)/Nr. 1 -2) et "Le Soleil, la Lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare" par Dana SHISHMANIAN (dans ce volume même). Évidemment, pour pouvoir comparer le *RV X. 10* avec la ballade ou, plutôt, le «cycle mythique» du Soleil et de la Lune (cf. D. SHISHMANIAN, *ibid.* pp. 599-600 et n. 2) besoin il est d'être à même d'identifier Yamá et Yamí au couple luni-solaire. Or, en vérité, déjà BERGAIGNE, *ibid.* II. 493, n. 6, identifiait le couple de Yamá et Yamí avec celui de Sóma et Sūryá c'est-à-dire avec le (Dieu-) Lune et la (Déesse) Soleil, schéma copulatif inversé par rapport à celui du cycle roumain (cf. aussi D. SHISHMANIAN, *ibid.* n. 2). L'idée de Bergaigne a été ultérieurement reprise et précisée par J. HAUDRY, "Les Ásvins dans le Rgveda et les Jumeaux divins indo-européens" dans *BEI* n° 6/1988, p. 298, qui la développe à travers la morphologie religieuse d'Eliade (v. *supra* Rem. II; d'autres éléments de ce "dossier" chez D. SHISHMANIAN, *ibid.*). La fonction de cette comparaison consiste dans l'introduction d'une plus grande clarté au niveau des structures explicatives visant l'interdiction de l'adelphogamie, fort obscures, à vrai dire, dans l'hymne rgvédique, ainsi que dans une tentative d'élargissement et d'approfondissement du symbolisme fondamental du mythe. Au niveau de l'"intrigue" la ballade roumaine fournit, par rapport à l'hymne rgvédique, une seconde inversion qui s'ajoute à celle, déjà remarquée, de la relation du sexe des partenaires à leur codification solaire, respectivement lunaire, l'initiative du mariage incestueux appartenant ici au partenaire masculin. Néanmoins, cette inversion seconde semble, en quelque sorte, annuler la précédente puisque dans les deux cas *c'est toujours l'élément solaire qui veut l'inceste, celui lunaire qui le refuse*. L'explication pourrait consister dans le fait que, le Soleil étant toujours le manifestant des structures sous-jacentes, cela semble fonctionner tout aussi bien dans le cas de la scission (cosmogonique) que de l'unification (sotériologique), alors que la Lune symbolise de règle un facteur de résistance (c'est, par exemple, le cas pour Vṛtrá, identifié par ŚB I. 6. 3. 17, V. 2. 3. 7 avec la Lune). Autrement dit, si sur le plan de la polarité phénoménologique le Soleil et la Lune dessinent une opposition non moins forte que la Lumière et les Ténèbres, qu'ils symbolisent, d'ailleurs, sur le plan de la signification structurelle de chaque terme, la Lune est porteuse de la résistance ontologique de la monade originaire, en soi non-manifestée, alors que le Soleil déploie l'énergie manifestante de la monade éclatée, plongée dans le devenir; or, il n'est pas impossible de concevoir que, du fait d'un phénomène de conservatisme sémantique des symboles que le matériel védique et le cycle mythique roumain semblent documenter de manière suffisante, l'élément de la résistance et de la non-manifestation originaire, la Lune, en gardant ses caractéristiques parvienne à fonctionner comme facteur de conservation de la polarisation cosmogonique à laquelle, dans le schéma précédant, elle s'oppose. *Car les symboles s'avèrent structurellement invariables alors que les plages déterminées par leur fonctionnement même tendent à s'opposer, en inversant, du même coup, le contenu phénoménologique des fonctions symboliques dont elles forment le plan de l'expression*. Un élément de complication supplémentaire dérive de la solidarité, par delà le jeu des codifications cosmiques, des représentants féminins avec les abysses aquatiques et de leurs homologues masculins avec les abîmes célestes. En effet, si l'origine commune de Yamá et Yamí est aquatique (cf. *RV X. 10. 4*) c'est de son éloignement, vraisemblablement, ouranique ou, même, hyper-ouranique si déjà AV XVIII. 2. 32, que Yamí essaie d'attirer Yamá (v. *RV X. 10. 1*); pour la localisation sur la Terre ou dans le Ciel du Soleil et dans les Eaux de la Lune ou de celle qui va le devenir par catastérisation v. CULIANU *art. cit.* pp. 84-85 et Dana SHISHMANIAN, *art. cit.*, n. 2. Structurellement, la tentative d'inceste du personnage féminin s'avère, donc, sur le plan de l'hymne rgvédique, tout à fait secondaire, l'essence thématique du mythe consistant dans l'effort de "délocalisation" d'un principe transcendant ou hyper-ouranique masculin par un principe immanent (hypo-chthonique ou hypo-hydrique) féminin, thème expliqué déjà (cf. *supra*) par l'érosion biunitaire du "couple androgyne"; on a là affaire, dans un champ interactif encore primitif et, de ce fait, relativement transparent, au schématisme originaire d'une galaxie mythique proto-philosophique

qui aboutira en Inde au système Sāṃkhya et en Occident aux “gnoses dualistes” post-platoniciennes, notamment au *Corpus Hermeticum*, v. surtout le *Poimandrès*, ainsi qu’aux *Oracles chaldaïques* et aux diverses gnoses païennes ou chrétiennes (les principales références, en plus de COULIANO, *Gnoses dualistes d’Occident*, demeurent, sans doute, A. FESTUGIÈRE *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* et Gilles QUISPÉL, *Gnostic Studies*). Fait remarquable, le cycle roumain du Soleil et de la Lune présente une érosion biunitaire encore plus importante du thème du “couple androgyne”, sensible, à la fois, dans la résistance bien plus articulée du personnage féminin, potentiellement sélénaire, aux assiduités du Soleil et dans le fait que, dans une de ses versions, du moins, le mythe fournit l’explication ontologique de l’interdiction de adelphogamie. Il s’agit d’un mythe cosmogonique d’origine bulgare sed avec de nombreuses variantes roumaines ainsi que buriates, estoniennes, géorgiennes et tatars (cf. CULIANU, *art. cit.* p. 92), faisant suite au “mythe du plongeon” (v. notamment ELIADE, *Le Diable et le Bon Dieu*, cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, ch. III), selon lequel ne sachant guère comment arrêter l’expansion démesurée de la terre, Dieu fait appel à Satan ou, dans la plupart de variantes roumaines et estoniennes, au hérisson (dans les mythes tatars il est question du «roi des cailles»), cf. Culianu, *art. cit.* p. 92, ELIADE, *art. cit.* pp. 94-95. Il est facile de reconnaître dans la figure mythique du hérisson (sa substitution par Satan dans les versions bulgares s’explique, sans doute, par l’influence bogomile) une variante du *Trickster* qu’il serait vain de tenter de localiser géographiquement (CULIANU *art. cit.* p. 92 pense à une origine centre asiatique sed, indéniablement, notre hérisson présente une certaine analogie avec le Coyote des mythes amérindiens ou avec le *jhaśá* du mythe brahmanique de Mánu, v. *supra* Rem. I, même si le conseil du hérisson a pour but d’empêcher, paradoxalement, l’inondation des eaux par la terre, un “déluge” de terre, donc, alors que l’intervention du *jhaśá* vise, plus conventionnellement, un déluge aquatique, seulement; d’autre part, les rapports avec le bogomilisme et, d’une manière plus générale, avec la galaxie des “gnoses dualistes” s’explique non seulement par une manipulation secondaire des mythes mais, sans doute, par une analogie structurelle réelle, ce qui permet d’interpréter le hérisson, le coyote etc., démiurges ou “conseillers démiurgiques” thériomorphes, comme mythologèmes de l’avorton). Or, c’est précisément ce mythe cosmogonique qui, du moins dans une de ses variantes contient ce qu’on pourrait considérer comme, probablement, la forme la plus archaïque du mythe du Soleil et de la Lune (cf. CULIANU, *art. cit.* p. 93). En effet, le hérisson, le “conseiller démiurgique” de la plupart des versions, semble s’être transformé ici en une sorte de “conseiller conjugal” puisque, interrogé par le Soleil s’il doit épouser ou non sa sœur, Iana, il le lui déconseille vivement en arguant que plusieurs petits soleils résulteraient de l’opération qui réduiraient le monde en cendres. On voit, donc, bien que l’inceste cède ici la place à une toute autre idée, celle du mariage dangereux du Soleil, l’enjeu étant non le désordre social sed une catastrophe cosmique. Vraisemblablement, il est complètement indifférent si la conjointe du Soleil serait sa sœur, sa mère ou une étrangère, dans tous les cas le résultat s’avérant identique; essentiellement, on se trouve ici dans une sphère sémantique qui permet de mieux comprendre le mythe de Phaéon mais, peut-être, aussi, celui d’Œdipe, puisque l’interdiction de procréer dont Apollon frappe Laïos aurait pu concerner, au commencement, Apollon lui-même, tout comme l’inceste d’Œdipe avec Jocaste, dont la signification est assez complexe, reflète, peut-être l’adelphogamie de la susdite Jocaste avec Laïos lui-même et, du même coup, celle d’Apollon avec Diane (Iana). Pour Iana, forme dialectale de Diana et la structure pléonastique de Iana Sânziana (i. e. Diana San(cta) Diana) v. CULIANU *art. cit.* p. 86, ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 73, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago, 1976, pp. 78-80 et Dana SHISHMANIAN, *art. cit.* p. 600 et n. 2. Contrairement à ce qu’on pourrait être tenté de croire Ianus n’est pas une forme analogique, étant identifié dès l’Antiquité tardive avec le Soleil (Apollon), cf. CULIANU, *art. cit.* pp. 85-86; de fait, Frazer, déjà, identifiait Dianus (Janus) et Diana (Jana) à Jupiter et Junon (pour d’autres résultats, d’ailleurs fort intéressants de la “machine analogique” mise en place par CULIANU v. *art. cit.* §§ 4-5). Le cycle roumain présente, donc, un couple androgyne, Ianus-Iana (Dianus-Diana), quasi-homophone de celui de l’hymne ṛgvédique, Yamá-Yamī, le symbolisme des deux étant codifié de façon symétrique par le couple [Soleil]-[Lune], en distribution inversée (v. *supra*). Néanmoins, malgré cette inversion dans la distribution des figures solaires, respectivement lunaires, l’attitude du mythe ṛgvédique et du mythe roumain par rapport à l’inceste s’avère identique, le dernier ayant l’avantage d’une plus grande clarté des motivations. Mais la comparaison des mythes ṛgvédique et roumain libère un dénominateur commun un peu inattendu: c’est que tous les deux présentent des parallèles (dans le cas du mythe roumain il s’agirait même d’un schéma d’origine) iraniens (pour le dernier v. CULIANU, *art. cit.* p. 93). Évidemment, nous n’entendons pas nous arrêter maintenant sur les rapports du Yamá ṛgvédique avec l’aveistique Yima (v. pourtant DUMÉZIL, *ibid.*, pp. 246-249, 282-300). Par contre, selon un mythe tiré du traité de Ezriq de Kołb, *Contre les Sectes*, et que, en suivant une idée de B. P. Hașdeu, Culianu semble accepter comme origine du mythe roumain du Soleil et de la Lune, Ohrmazd ne sait pas créer la lumière

mais Ahriman, qui en connaît le secret, le révèle à ses démons: Ohrmazd ne peut créer le Soleil qu'en ayant des relations incestueuses avec sa mère et la Lune que par des relations du même genre avec sa sœur; un des auditeurs, le démon Mahmi dévoile le secret à Ohrmazd. On voit bien que, structurellement, le mythe iranien est plus récent que celui roumain. L'inceste d'Ohrmazd avec sa mère (solaire) et sa sœur (lunaire) cache le thème plus fondamental de l'inceste du Soleil et de la Lune, qui, dans ce cas est, bien entendu, conçu comme positif, même si, le fait que le possesseur du secret soit Ahriman n'est pas sans jeter, apparemment, une ombre sur l'affaire. Or, si Ahriman, tout comme Satan ou le hérisson dans leurs cadres respectifs, s'avère être un représentant du mythologème de l'avorton, c'est, probablement, dans les rapports originaires de ce mythologème avec l'initiation (cf. *infra* n. 15, Rem. V-VII) que l'on doit chercher la source du savoir supérieur des démons. Ainsi, la différence de distribution ne concerne plus les représentants mythiques du Soleil et de la Lune sed la fonction caractéristique du mythologème de l'avorton, dans les deux mythes, dans sa corrélation avec l'attitude que les mythes adoptent par rapport à l'inceste. En effet, à la fonction démiurgique exprimée par Ahriman dans le modèle mythique iranien correspond une attitude positive face à l'inceste, alors qu'à la fonction, plus diffuse catégorialement, ouverte aussi bien vers un schéma cosmogonique que vers l'un eschatologique, d'articulateur de l'Anêtre et de l'Être, correspond, de la manière la plus nette, une attitude face à l'inceste complètement négative (cf. le "conseil" que le hérisson donne au Soleil de ne pas épouser sa sœur, Iana, pour éviter la destruction du monde par le feu solaire multiplié). Autrement dit, la variation de l'attitude du mythe face à l'inceste et, peut-être, le motif de l'inceste lui-même dépend, en dernière instance, non pas du couple androgyne mais du mythologème de l'avorton comme expression de la tendance biunitaire imposée au thème de l'androgyne.

Structurellement, le motif de l'inceste de Yamá et Yamí occulte plus qu'il n'exprime une problématique cosmogonico-eschatologique bien plus évidente dans la ballade roumaine du Soleil et de la Lune ou dans le mythe dont, éventuellement, elle dérive puisque, comme le remarquait déjà à juste titre CULIANU dans *art. cit.*, p. 84: «*The "theme" of the Rumanian ballad The Sun and the Moon is not actually "incest", but "impossible marriage between the great luminaries of the sky"*»; v. aussi Dana SHISHMANIAN, *art. cit.* p. 601 et n. 4 selon laquelle «*la nature anthropologique de cet interdit*» n'est que «*la croûte d'une raison cachée, d'ordre cosmologique et, en dernière instance, ontologique*». En effet, tant cette ballade que le cycle mythique auquel elle s'intègre mettent en corrélation le motif de l'inceste soit avec le thème de la cosmogonie (v. *supra*), soit avec celui de l'eschatologie. Pour mieux comprendre la présence de ce dernier il faut rappeler que devant les exigences maritales de son frère, le Soleil, Iana, nommée aussi Ileana Consângeana, i. e. *consanguinea* (cf. Dana SHISHMANIAN, *art. cit.* n. 2), le soumet à plusieurs épreuves, respectivement l'élévation d'une échelle (en cire ou en cuivre) de la terre jusqu'au ciel afin de demander à Dieu si leur mariage était permis ou non et la construction d'un ou plusieurs pont(s) – toujours en cire, cuivre etc. – par dessus la mer, avec, en fin de parcours une ou plusieurs église(s) où le mariage puisse se célébrer (cf. CULIANU *art. cit.* p. 85). Avec l'échelle on retrouve, en fait, le symbolisme de la "psychanodie", tant sur le plan strictement eschatologique que sur celui du rituel (chamanique, mystérique, brahmanique, yogique etc.; pour plus de détails v. ELIADE, *Traité...* §§ 31-35). Pour le "pont du jugement", motif eschatologique des plus répandus, dépestable dans les traditions pahlavi du pont Cinvat, l'apocalyptique judéo-chrétienne, la littérature islamique du *mi'rāj* de Mohammed v. CULIANU, *art. cit.* n. 20, pp. 95-96 et *Pons subtilis* dans *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984, pp. 145-152; fait particulièrement remarquable, le même motif du pont se retrouve aussi dans la littérature alchimique pour symboliser la *coniunctio* du Soleil et de la Lune, ce qui a permis à Culianu de conclure à une possible origine alchimique et/ou astrologique de la ballade roumaine (cf. *art. cit.* pp. 88-89 et 94; v. aussi *infra*). Enfin, le motif apparemment le plus obscur est, sans doute, celui de l'église (parfois du couvent) qui se trouve à l'autre bout du pont; il est possible qu'on ait affaire au motif christianisé de la hutte initiatico-eschatologique (cf. «*la petite isba sur pattes de poule*» dans PROPP, *ibid.* III. 5; dans le rituel initiatique de la *dīksā* la consécration du sacrifiant a lieu dans une hutte spéciale, considérée comme «*la matrice du consacré*» où «*les prêtres le transforment à nouveau en embryon*», cf. *Aitareya Brāhmaṇa* I. 3, v. aussi OLDENBERG, *ibid.* pp. 339-350, ELIADE *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1977, p. 108). Rappelons, d'ailleurs, que le conte merveilleux connaît lui aussi le motif de l'église associée aux mésaventures d'un couple en fuite, v. notamment PROPP, *ibid.*, ch. IX. 32. Plus précisément, dans ce cas, il s'agit de «*la fuite accompagnée de transformations*» qu'il semble légitime d'associer à la fuite à transformations de Saranyú (v. *supra* n. 10); mais, au fond, les deux situations sont comparables au thème de l'androgyne biunitarisé, i. e. scindé en un couple dont la moitié masculine poursuit la moitié féminine à travers ses métamorphoses étiologiques (cf. *supra, ibid.*). La différence consiste, néanmoins, en ce que, dans le conte merveilleux de ce type, la "transformation

animalière”, plus fréquente dans le motif du disciple poursuivi par son maître (cf. PROPP, *ibid.* IX. 34, p. 461), est peu représentée, étant remplacée par des transformations en puits, en église, justement, et en rivière, interprétées comme une dérivation de la fuite accompagnée du lancement d’objets magiques (peigne, silex et serviette transformées, respectivement, en forêt, montagne et rivière), cf. PROPP, *ibid.* IX. 30-31. Or, si la rivière (ou le lac) constituent la limite des deux “royaumes”, des morts et des vivants (cf. PROPP, *ibid.* p. 466), rien n’est dit, au contraire, au sujet du puits, et de l’église du premier groupe (le groupe de la “fuite à transformations”) ainsi que de la forêt et de la montagne du groupe second (le groupe de la “fuite à lancements”). Il est, pourtant, évident, que la totalité des éléments des deux groupes, qui ont, d’ailleurs, un élément commun, la rivière, appartient essentiellement à la même catégorie, constituant la totalité topologique de passage des deux “royaumes”. Néanmoins, si cela est clair dans le cas de la forêt, de la rivière, du puits ou de la montagne (cf. PROPP, *passim*), la figure topique de l’église semble faire problème; cf. PROPP, *ibid.* p. 459: «Si nous avions ces formes dans les mythes de peuples primitifs, il nous faudrait montrer que l’église y a remplacé d’autres objets préexistants. Mais ces matériaux n’existent pas, et il nous reste à supposer que le motif n’est apparu que lorsque existaient déjà les églises et les papes, c’est-à-dire qu’existaient les contes, c’est-à-dire relativement tard. Seuls, le lac ou la rivière pouvaient déjà exister et, effectivement, existaient déjà en tant qu’étape finale de la fuite et de la poursuite. Nous l’avons déjà dans la forme précédente». En fait, nous nous trouvons là devant un constat d’impuissance herméneutique, Propp ayant, d’ailleurs, l’air d’ignorer ce principe élémentaire de la “galaxie” rite – mythe – conte où, tout comme pour le principe de Lavoisier, «rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme». L’apparition des églises n’a, donc, certainement pas créé un élément nouveau du conte sed en a transformé un ancien. Or, le seul élément dont l’église pouvait prendre la place était celui de la hutte initiatico-eschatologique que Propp nomme «la petite isba»; cette substitution est d’autant plus vraisemblable que le conte semble avoir assimilé le motif de «la petite isba» à celui de la «grande maison» à valeur toujours initiatique (cf. PROPP, *ibid.* pp. 148-150). On peut déduire d’ici que tous les éléments de la ballade roumaine du Soleil et de la Lune (échelle, pont, église) ont une valeur initiatico-eschatologique.

Mais la structure mythique de la ballade roumaine a été comparé par CULIANU (*art. cit.*, pp. 87-88) à celle d’un autre “mythe à inceste”, type “Peau d’âne” où l’interdiction de l’adelphogamie est remplacée par le rejet de l’inceste type père-fille. Le schéma reste, d’ailleurs, analogue. Une fois la mère morte, le père convoite la fille qui le soumet à des épreuves, lui exigeant, notamment, trois robes (couleur de soleil, couleur de lune et, parfois, couleur des étoiles) et finit par s’enfuir recouverte d’une peau d’animal (d’âne, de bœuf ou même de grenouille). L’intérêt de ce second type mythique consiste dans la structure non plus eschatologique sed *cosmogonique* des épreuves ainsi que dans la structure eschatologique de la solution du mythe (les vêtements couleur de soleil, lune et étoiles ont une valeur cosmologique évidente, leur obtention étant équivalente à la mise en place de la structure cosmique i. e. à la cosmogonie; inversement, on retrouve le thème solaire eschatologique dans le mariage final, sans qu’il soit, cette fois-ci question de l’inceste). Sans entrer dans d’autres détails (v. pourtant *infra*), on peut, donc, conclure que les mythes à inceste ont tendance à opposer un schéma inchoatif eschatologique ou cosmogonique qui représente, en fait, le contenu symbolique de l’inceste, dévoilant le sens mythique de l’interdiction qui le frappe, à un schéma final de signe opposé (cosmogonique, si le schéma inchoatif est de type eschatologique, eschatologique, si le schéma inchoatif est de type cosmogonique). De ce point de vue, il semble évident que le mythe de Yamá et Yamí appartient au second type, tout comme les mythes gnostiques. Quant à la ballade roumaine, si morphologiquement elle tient, sans conteste, du premier type, sa situation herméneutique est compliquée par le type de lecture que semble imposer la ballade, grâce à laquelle la structure sémantique sous-jacente parvient à s’opposer à la structure intentionnelle de surface, ayant tendance à inverser son type (v. aussi Dana SHISHMANIAN, *art. cit.* pp. 600-603 et 626-627).

Remarque IV. Si la comparaison de l’hymne ṛgvédique de Yamá et Yamí avec la ballade roumaine du Soleil et de la Lune vient de nous permettre une meilleure compréhension du motif de l’inceste dans les deux structures mythiques (et apparentées) c’est grâce à la même comparaison que nous serons maintenant à même de mieux dégager le rapport du mythe du Soleil et de la Lune avec celui de l’androgynie (et/ou du couple originaire). Pour cela nous devons prendre en compte de manière plus systématique le rôle d’Adam et Iova, i. e. Ève, ainsi que du Père Noël (roum. Moș Crăciun) à côté de celui de Dieu et du «sage hérisson». En effet, dans la ballade, ces personnages sont interchangeable (cf. CULIANU *ibid.* p. 85). Plus encore, dans une autre catégorie de légendes liées au thème de l’inceste, celle «des mains coupées» (cf. CULIANU, *ibid.*, p. 88) associées cette fois-ci à la Vierge Marie, c’est Iova (= Ève), l’épouse d’un riche berger juif, Crăciun (il s’agit, bien entendu, du Père Noël, substitué à Adam), sage femme de son état (en roumain *moașă*, fém. de *moș* ‘vieil homme’, cf. Moș Crăciun = Père Noël, v. aussi CULIANU, *ibid.*, p. 88) qui, malgré la menace de son mari de lui couper les avant-bras, assiste professionnellement la Vierge, l’aidant

à donner naissance à l'enfant Jésus; dépit, Crăciun tient parole, en lui coupant les avant-bras, mais la Mère du Seigneur les lui remplace par des bras en or (pour d'autres exemples de ce type de légende v. CULIANU, *ibid.*, p. 88). Il est parfaitement évident que nous avons affaire ici, en plus de l'identification du Père Noël à Adam, à celle de Iova (= Ève) au Soleil féminin (cf. védique Sūryā, lithuanienne Saule', pour la dernière v. A.J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, ch. II; selon une légende lithuanienne, citée par GREIMAS, *ibid.*, p. 97 sq., et qui rappelle de près un mythe de TS II. 3. 5. 1-2, Me'nulis, le dieu Lune abandonne Saule' pour Aušrine', provoquant la colère de Perkūnas). Les «bras» ou «mains d'or» sont aussi une caractéristique du dieu solaire Savitr, cf. RV I. 35. 9a, 10a où il est appelé *hiranyapāṇīh*, respectivement *hiranyahasta* «aux mains d'or»; pour le symbolisme de la substitution des membres «naturels» par des «prothèses» métalliques v. *infra*, n. 15, Rem. II b. On est en droit de conclure, à partir de toutes ces données, à l'existence d'une relation homologique profonde entre le mythe du couple originaire et/ou de l'androgynie et celui du mariage du Soleil et de la Lune (v. aussi Dana SHISHMANIAN, *art. cit.*, p. 602) ou, d'une manière plus générale, entre la mythologie luni-solaire et l'androgynie, cf. BERGAIGNE, *ibid.*, III. 41, selon lequel «L'explication du nom de Savitr (dieu solaire, cf. *supra* n.n.) paraît devoir être demandée avant tout au mythe de l'hermaphrodite». Il n'y a, en conséquence, nulle contradiction entre l'interprétation du mythe de Yamá et Yamí par le symbolisme luni-solaire et celle qui rend compte de ce mythe à travers le thème de l'androgynie. Et de fait, ce n'est que par cette complémentarité que le sens de ce mythe acquiert, enfin, sa clarté décisive.

Remarque V. Il est remarquable que, dans son étude (v. pp. 88-89 et 94, cf. aussi *supra*), I.P. CULIANU a essayé d'expliquer la structure et, même, l'origine de la ballade *Le Soleil et la Lune* par «une interprétation populaire d'une figure alchimique ou astrologique» (*ibid.* p. 89). Non seulement certains éléments motiviques de la ballade, tel le pont bâti au-dessus des eaux comme symbole de l'union du Soleil et de la Lune (cf. la *coniunctio* alchimique, v. *supra*) s'ouvraient, de la sorte, à une herméneutique plus solide mais, à travers le même processus, on pouvait examiner de manière fort précise la convergence de la mythologie luni-solaire avec le thème de l'androgynie sous le cadastre d'un seul et unique système.

Plus remarquable encore, dans une version plus ancienne de la même étude (v. CULIANU, I.P. – «Soarele și Luna», in: *Lucrări științifice. Cercurile studențești de folclor*, I, Baia Mare, 1973, pp. 87-97, cf. CULIANU *art. cit.*, n. 3) l'auteur élargissait la sphère des représentations comparatives en ajoutant à l'alchimie le yoga (cf. Dana SHISHMANIAN, *art. cit.*, n. 1). En effet, d'après le Yoga tantrique (cf. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1960, pp. 242-243, 270-273) l'enjeu opératoire du processus yogique consiste à «unifier» la «Lune» et le «Soleil» c'est-à-dire à les «détruire», en empruntant la «voie du milieu». On a là, donc, affaire à l'affirmation conceptuelle, c'est-à-dire à la suppression phénoménologique d'une typologie binaire sous l'emprise de champ de laquelle un double flux de valeurs énergétiques se déploie en séries de symboles. Cf. «l'union suppressive» (*apud* Dana SHISHMANIAN, *ibid.*, n. 2) des deux «vaisseaux» ou «canaux subtils» (*nāḍī*, *īḍā* (= *lalanā*) et *piṅgalā* (= *rasanā*) identifiés, respectivement, à la Śakti et au Pūruṣa. Or, *īḍā* et *piṅgalā* forment un «couple» puisque la première est censée transporter le semen et la seconde, l'ovum, d'où naissent encore la Lune (d'essence séminale) et le Soleil. Ainsi, le fonctionnement énergétique s'ouvre sur deux séries symboliques, structurellement complémentaires, *īḍā*, véhicule du *semen virile*, de l'essence de Śiva et de la Lune (alors que *īḍā* elle-même est identifiée à la Śakti) et *piṅgalā*, celui de l'ovum, le sang menstruel («*rajas des femmes*») étant assimilé à la Śakti et au Soleil (alors que la *piṅgalā* est, comme on vient de le voir, identifiée au Pūruṣa). Il est, maintenant, évident que cette fusion suppressive du «Soleil» et de la «Lune» – ou, sur le plan de la «physiologie subtile», *īḍā* (identifiée aussi à *Prajñā*, la 'Gnose') et *piṅgalā* (identifiée aussi à *Upāya*, le 'Moyen') – détruit du même coup le principe de toute polarité, le Temps et, en fin de compte, le Cosmos, reconstituant l'unité originelle de l'homme – l'androgynie transcendant.

On voit bien que structurellement, la comparaison du mythe de l'androgynie et/ou du couple androgynie ou originaire avec le symbolisme yogique de l'androgynie ainsi que la comparaison du mythe du mariage du Soleil et de la Lune avec le symbole de la conjonction alchimique ou de la fusion suppressive yogique du Soleil et de la Lune permet non seulement de comprendre la solidarité profonde de ces thèmes mais aussi, et d'une manière particulièrement efficace, le fonctionnement précis de leur complémentarité. On peut saisir, surtout, le sens symbolique véritable du rejet de l'"inceste" comme principe de la dépolarisation et de la détérioration et, en fin de compte, de la suppression du monde, suppression dont la conséquence structurelle n'est pas un désert de cendres sed la récupération de l'unité originelle de l'homme, de la plénitude primordiale de l'androgynie transcendant. Car, d'évidence, l'"inceste" du mythe traduit la fusion suppressive symbolique du yoga, tout comme son interdiction a pour but le maintien de la polarité cosmo-temporelle (v. aussi Dana SHISHMANIAN, *ibid.* pp. 600-603 et nn. 1, 2, 4). On comprend, ainsi, la fonction du *trickster* démiurgique dans ce type de mythes "crypto-gnostiques", son rôle de

“conservateur” de la polarisation cosmogonique, de “custode” du monde du temps. Du temps, avorton de l'éternité.

¹⁵ Le *Ṛg Veda* ne distribue pas les Áśvins uniquement dans le rôle de fils de la femme céleste. En effet, dans le *ṚV* X. 85. 8-9 ils agissent comme paranymphe (*vará*) dans le mariage de Sóma (sans doute, Sóma-Lune, malgré les réticences de BERGAIGNE *Rel. Véd.* II. 486-487; v. HAUDRY “Jumeaux divins”, pp. 281, 284 ainsi que HILLEBRANDT v. *supra* Rem. II) et de Sūryā (ici non pas “Aurore” sed, pour maintenir la codification naturaliste, indubitablement “Soleil féminin”); mais ils peuvent être aussi les frères-époux de la femme céleste, cf. HAUDRY, *art. cit.*, § 6. 2 et § 6. 3 pour les parallèles. On retrouve, ainsi, le schéma de l'inceste (cf. *supra* nn. 4, 10, 14; v. aussi *infra* pp. 254-261), et le schéma contigu de la “génération réciproque” (cf. *infra*, n. 31 et n. 40 § 2). La différence entre les deux mythes de la femme céleste, celui de Saranyū et de Sūryā – qui, à côté d'une complémentarité ou même une identité d'essence, cf. BERGAIGNE *ibid.* II. 488 présentent une assez considérable dissemblance fonctionnelle: p. ex. rien ne permet de voir dans Saranyū, comme c'est le cas pour Sūryā, v. *ṚV* X. 85. 21-47, le prototype de la mariée humaine – est, surtout, une de surface herméneutique: alors que celui de la première présuppose très nettement le dynamisme cosmogonique, “coupé”, d'une façon assez abrupte, par un déploiement mystico-eschatologique (v. *supra* pp. 191-195), celui de la seconde, qui n'exclut pas l'idée cosmogonique, semble plus axé sur la continuité ontologique et institutionnelle du monde, tout en exploitant un symbolisme “ésotérique” quasi-alchimique (v. X. 85. 3-4). Au fond, cette différence des deux mythes nuptiaux circonscrit, aussi, assez paradoxalement, la caractéristique principale du mythe áśvinien. Car la structure décisive de ce mythe n'est pas fournie par la “quiddité” des Áśvins, autrement dit, par la possibilité, toujours ouverte, de leur identification à tel ou tel élément du code naturaliste (v. dans ce sens la fort embarrassée, sed lucide, analyse que leur consacre HILLEBRANDT dans sa *Vedische Mythologie* 1, pp. 54-70 ainsi que la subtile et, à maints égards, l'instructive (non moins aporétique pourtant) évaluation du mythe áśvinien due à un exégète contemporain, M. Jean Haudry, cf. *supra*) mais, bien plus, par la *fonction sotériologique* – secondairement analysable sous le label de “mystique” ou d’“eschatologique” – *exprimée à travers ce mythe*.

Évidemment, en disant cela nous ne nous appuyons pas forcément sur GELDNER, *Vedische Studien* 2, Stuttgart, 1892, p. 31, qui, à partir de la formule *rājanau punyakṛtau* du *Nirukta* XII. 1. 1, y voit une manière de saints intervenant en cas de détresse, la fonction royale n'étant, d'ailleurs, guère discernable chez les Áśvins ṛgvédiques (elle l'est, sans doute, bien plus, chez ces “clones” áśviniens du *Mahābhārata*, Nakulā et Sahādeva; v. dans le même sens les parallèles germaniques, grecs – notamment le rapport des Dioscures avec la double royauté spartiate – et latins, cf. HAUDRY, “Jumeaux divins” pp. 280, 294).

Par contre, pour comprendre la structure sotériologique du mythe áśvinien il faut se référer aux relations à la fois constitutives et définitoires qu'entretiennent les Áśvins avec le “mythologème de l'avorton”. Le “mythologème de l'avorton” représente le terrain de déploiement de la fonction sotériologique áśvinienne. En effet, la valeur définitionnelle de la fonction sotériologique áśvinienne est très claire puisque dès le *Ṛg Veda* les Áśvins sont les dieux-médecins par excellence (même si Rudrá et Váruṇa exercent, eux aussi, une activité médicale cf. HAUDRY, *art. cit.*, p. 276); v. *ṚV* I. 157. 6 où ils sont «des médecins avec des remèdes» (*bhiṣājā bheṣajébhiḥ*), VIII. 18. 8 où on les nomme «médecins divins» (*daívyā bhiṣājā*), enfin, X. 39. 5 où la qualification de «médecins» est mise en rapport avec leur activité héroïque (pour d'autres références v. BERGAIGNE *ibid.* II. 434-436). Or, comme il a été déjà remarqué, à juste titre, «les seuls actes médicaux qui leur sont attribués [aux Áśvins, n. n.]... sont des miracles manifestement symboliques, non les exemples d'une activité proprement médicale, fut-elle divine» (HAUDRY, *ibid.*). En effet, si la guérison symbolique (rajeunissements de vieillards, guérisons d'aveugles etc.) semble une spécialité áśvinienne, celle-ci est souvent débordée par une activité sotériologique d'un tout autre ordre (notamment des sauvetages de “protégés” mythiques d'un lieu censé dangereux: océan ténébreux, fosse ardente).

L'apparente incohérence de la mythologie sotériologique áśvinienne, qui forme, en quelque sorte, le pendant de la mythologie cosmogonique indriaque et même de celle, bien plus tardive d'après la chronologie des textes, de Prajāpati (v. aussi *infra*), peut se résoudre si nous admettons avoir affaire à un seul schéma mythique, accessible exclusivement à travers ses variantes (il est bon, sans doute, de distinguer les variantes symboliques du mythe védique, basées sur une substitution synthétique, des variantes logiques du mythe gnostique, dérivées d'une altération analytique; v. aussi I.P. COULIANO, *Gnosés dualistes*, pp. 20-21, 76-77, 158-168). La conséquence de cette réduction-à-un des schémas mythiques áśviniens est la réduction-à-un du personnage du “protégé”, sans égards, bien entendu, pour les différences circonstanciellées des mythes ni même pour les décodifications divergentes ou parallèles (“naturalistes”),

“liturgiques” etc.) du personnage mythique. Autrement dit, si la mythologie ásvinienne n’est que la réverbération en variantes d’un mythe unique – ce qui n’implique, bien entendu, pas le même type de réduction pour toute mythologie ayant trait aux Jumeaux divins – le personnage qu’il met, en masse de variantes, au centre de l’activité sotériologique des Ásvíns est unique aussi: il s’agit du *mythologème de l’avorton*.

En effet, en rassemblant les caractéristiques des divers “patients” de la médecine symbolique ásvinienne on obtient une figure synthétique proche du personnage vṛtrique (v. *infra*), lui-même considéré le plus souvent comme une projection alternative de Váruṇa (v. *infra* n. 40 § 1 et Rem. I). Pareil à d’autres représentants du mythologème de l’avorton, le “protégé” ásvinien est un personnage “privatif” sinon carrément “négatif”: vieux (comme Kakṣ́ivat, Cyávāna ou Káli, v. BERGAIGNE II. 480-482) et même «disjoint ... par la vieillesse» (tel Vándana, cf. *ibid.* 483), il est aussi aveugle (comme Dīrghátamas, cf. BERGAIGNE *ibid.*, et HAUDRY, *art. cit.*, p. 287; c’est aussi le cas de jṛāśva et de Kāṇva), enfin, il est eunuque; c’est ce qu’il résulte, en tout cas, d’un nom tel que celui de Vadhṛimatī, ‘épouse d’un eunuque’, cf. HAUDRY, *ibid.* (BERGAIGNE II. 476 rappelle que l’‘eunuque’, *vādhri* n’est autre que le démon, tout particulièrement Vṛtrá, v. *RV* I. 32. 7). Toujours dans le même sens il faut mentionner Vadhryāśvá ‘celui qui a un cheval hongre’, cf. BERGAIGNE II. 344, 453 et Saptāvadhri, ‘celui qui a sept (chevaux) hongres’, *ibid.*, p. 453; v. aussi l’opposition fréquente dans les légendes germaniques dérivées d’un mythe dioscurique entre Hengest, «étalons», et Horsa, «chevaux hongres», cf. HAUDRY, *art. cit.*, p. 291.

L’impotence comme symbole de la privation ontologique est, d’ailleurs, explicite dans tous ces passages où la vieillesse, allant jusqu’à la «désagrégation» du personnage est associée au thème du mariage avec une jeune fille: nous tenons là une preuve supplémentaire concernant l’affinité profonde, évidente dans le mythe de Saranyū aussi (v. *infra* nn. 40-41), du “mythologème de l’avorton” avec le “mythe de la femme”. Plus encore, la possibilité de cette identification de l’hypostase de “vieil homme” du mythologème de l’avorton avec celle d’“eunuque” semble documentée par l’identité probable de Vadhṛimatī, l’“épouse de l’eunuque”, avec Púramdhi, que les Ásvíns marient à Kakṣ́ivat (v. BERGAIGNE II. 476-481, notamment p. 478 où Vadhṛimatī – Púramdhi est identifiée à Vác; en effet, malgré les réserves de GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton & Co, The Hague, 1963, pp. 160-161, rien n’empêche de voir dans cette Déesse-Plénitude, cf. 3 pur + √dhā, une Déesse-Parole fort analogue à Saranyū, par exemple – dans l’Avesta Pārēndīš est associée à Arštāt, “Justice”, alors que la Púramdhi rgvédique est presque toujours mentionnée en compagnie de Bhága, dans *RV* VIII. 69. 1 les Dhīh et Púramdhi coopèrent à l’obtention de la Sagesse, cf. GONDA, *ibid.*, p. 162 sq.). De fait, la fusion des caractéristiques des “protégés” ásviniens, qui n’est qu’une autre forme de leur interchangeabilité, prouve bien qu’on a affaire, sur le plan symbolique, à un personnage unique, interprété, d’ailleurs, de manière presque unanime, grâce à la confusion courante entre le sens du mythe et sa *décodification* – dans notre cas “naturaliste” –, comme une figure du soleil (une exception remarquable représente L. SILBURN *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l’Inde*, Éd. J. Vrin, Paris, 1955 (réimpression De Boccard, Paris, 1989), pp. 16-18 qui, tout en recourant à la même décodification solaire, réalise une resémantisation quasi-alchimique de celle-ci, lui restituant sa valeur sotériologique (cf. notamment le *solve et coagula* de l’alchimie occidentale; pour l’équivalence de l’alchimie avec le yoga v. M. ELIADE, *Le Yoga...*, p. 274 sq. et *Forgerons et alchimistes*, ch. 12 et note L).

Aussi, une constante du mythologème de l’avorton sous son cadrage ásvinien (qu’il faut comparer, sous cadrage gnostique, au type A, d’Enthúmēsis plutôt qu’au type B – le “type-Yaltabaōth – , cf. notre *Sémiologie et Ontologie*, n. 10) est son rapport avec l’obscurité, les ténèbres, expliqué fort souvent en mode privatif, comme par exemple dans le cas de Dīrghátamas («qui a été plongé dans une longue obscurité» selon BERGAIGNE II. 466), prototype de l’«aveugle mythique» (cf. BERGAIGNE III. 6) de Cyávāna, de Vándana «disjoint... par la vieillesse», ou dans celui de Dīrghátamas encore, parvenu au «dixième âge» (cf. BERGAIGNE II. 483), figures du “vieil homme” védique (v. *infra* Rem. IV). Dans le même sens voir la récurrence du motif du «noir» que Bergaigne identifie, d’ailleurs à juste titre, au personnage mythique de l’«aveugle» (*ibid.* II. 461), mais qu’il serait plus exact de rapprocher de la totalité hypostatique du mythologème de l’avorton. En effet, Kāṇva, l’aveugle (assez curieusement *kāṇva* signifie ‘sourd’), que Bergaigne associe à Apām Nápāt tout en y voyant une figure du démon (cf. *ibid.* II. 464-465), est appelé dans *RV* I. 117. 8 et X. 31. 11 le «noir»; jṛāśva, ‘celui qui a des chevaux de la couleur *rjrá*’, ‘rouge’, couleur sombre selon BERGAIGNE III. 5-6, représenterait, de la sorte une autre forme de l’aveugle mythique, correspondant, de ce fait, à cette hypostase nocturne du «noir», de même que, bien entendu, Dīrghátamas (v. *supra*). Mais parfois, cette obscurité symbolisant une dégénérescence ou une carence fonctionnelles se “substantifie”, en quelque sorte: on a, alors, affaire à une “chute” dans un milieu, de préférence aquatique, sombre, dans un «océan ténébreux» ou un «nuage d’eau» comme c’est le cas,

notamment, de Bhujyú, le fils de Túgra (v. *RV* I. 182. 6, 116. 3, X. 143. 5). Conformément à la loi de la fusion des dysfonctionnements symboliques qui assure et exprime, malgré ses nombreuses projections, l'unicité du représentant ásvinien du mythologème de l'avorton, l'équivalence mythique du vieillard, de l'eunuque et de l'aveugle doit maintenant être étendue à une figure nouvelle: le personnage du "mythe de la chute", v. *RV* I. 180. 5 qui semble mettre Bhujyú (v. *supra*) sur la liste des décrépits rajeunis ou, inversement, v. I. 158. 5-6 selon lesquels Dīrghátamas serait précipité dans les eaux (cf. HAUDRY, *ibid.*, § 7. 1. 3). Cet élargissement de la loi de la fusion des dysfonctionnements (handicaps) symboliques au "mythe de la chute" se précise par la figure d'un autre représentant du mythologème de l'avorton ásvinien, Átri (codification fort évidente du feu, cf. BERGAIGNE II. 468 sq.) que les Ásvins sauvent non plus de l'eau sed du feu, ou plus exactement, d'une fosse ardente, cf. BERGAIGNE II. 469 sq., c'est-à-dire, cf. à la loi formulée ci-dessus, de l'obscurité (v. *RV* VI. 50. 10, VII. 71. 5), identifiable à son tour, cf. *RV* X. 143. 1, à la vieillesse. Car il est évident qu'on ait ici, ainsi qu'ailleurs, affaire non pas à une opération de sauvetage *multiple* sed à une *multiple* description d'une même activité symbolique. Par conséquent, comme le remarquait déjà BERGAIGNE II. 466 «la fosse et les eaux paraissent avoir à peu près la même signification mythique», tout comme la vieillesse, la cécité ou l'impotence, figures de l'obscurité, de l'invisibilité et de l'occulte (cf. BERGAIGNE II. 461; v. aussi PROPP, *ibid.*, ch. III. 9, p. 89, qui, dans un contexte tout différent, affirme l'interchangeabilité de la cécité, de l'obscurité et de la hideur, en interprétant la première sous l'horizon d'une invisibilité réciproque de type eschatologique, ou, pour rendre de manière exacte la formule propéenne, d'une «invisibilité à double sens», v. *ibid.* p. 90) et, en dernière instance, de l'Anêtre (*ásat*), cf. *infra*, n. 40, § 1 et Rem. I. Ainsi, d'une manière quasi-identique aux phénomènes analysés ci-dessous (v. n. 40), le mythologème de l'avorton ásvinien exprime, sur le plan symbolique, l'articulation fondamentale *ásat/sát*, tout en accentuant, à la différence du complexe mythique indro-varuṇien, bien plus la dimension mystico-eschatologique, et, à la rigueur, "alchimique", que cosmogonique de la sotériologie.

Cela ouvre la possibilité d'une analogie en profondeur entre les complexes mythiques indro-varuṇien, ou plutôt indro-vṛtrique et ásvinien à travers l'équivalence de l'embryogenèse non plus avec la diathèse cosmogonique de la sotériologie sed avec celle mystico-eschatologique (v. *infra* n. 40, § 1, Rem. II-IV). En effet, comme BERGAIGNE l'observait avec pertinence, le «rajeunissement» des personnages mythiques exprime la même idée que leur «naissance» (*op. cit.* II, p. 483). Or, la fusion des "protégés" ásviniens entraînant l'identité de leur symbolisme – même si l'on conserve la différence de leurs codes respectifs ainsi que la possibilité d'interpréter le même personnage selon des codifications différentes – l'on peut élargir le thème de la renaissance initiatique et/ou eschatologique à l'ensemble de la mythologie ásvinienne. Ainsi, la diversité morphologique des mythes ne fait que renforcer leur unité typologique: en effet, quelle que soit la forme du mythe ásvinien, il doit aboutir à une "naissance", qu'il s'agisse d'un rajeunissement et/ou d'un mariage, de la restitution d'une fécondité perdue ou du don d'une fertilité "impossible", bref, à un passage de l'Anêtre à l'Être, à une désoccultation ou à l'octroi ou l'obtention de l'immortalité qui seule couronne le dépassement d'une crise mortelle. – Cela peut prendre parfois un aspect "ophidien": v. *RV* I. 116. 10 et V. 74. 5 où les Ásvins dépouillent le vieux Cyávāna de son enveloppe (*vavri*) que Bergaigne compare à celle qu'abandonne Sóma, enveloppe «suprême» nommée aussi la «peau du dormeur»; on a là une nouvelle expression de l'affinité du "protégé" ásvinien avec le démon vṛtrique, v. *supra*; symboliquement «le "rejet de la mue", qui revient si souvent dans les textes indiens, équivaut au fait de "se dépouiller du vieil homme"» car «il est essentiel de "s'affranchir des corps" (physique, mental, etc.) pour entreprendre l'ascension, car "nul ne devient immortel avec un corps"» (COOMARASWAMY, *ibid.*, p. 145, n. 14, v. aussi pp. 110-111, 151 sq., 179 sq.; fait décisif pour l'ensemble de la mythologie ásvinienne, à la page 32, n. 13 COOMARASWAMY identifie Cyávāna à Prajāpati, v. aussi *infra* Rem. III). – Dans le même sens doivent être lus les mythes construits sur la "chute" en milieu aquatique ou igné – ici substances des «ténèbres» v. *supra* – d'un des "protégé" ásviniens. Bhujyú (le nom suggère, selon qu'on le prend comme un dérivé agentif de *√bhuj* 1 ou 3, un rapport avec les liens, voire les nœuds ou avec la jouissance, voire l'expérience; dans les deux cas on a affaire à un des proto-types ṛgvédiques du Pūruṣa de la philosophie Sāṃkhya) abandonné ou plutôt jeté par son «méchant père» Túgra, figure nettement varuṇienne (v. BERGAIGNE III. 16) et sauvé des eaux par les Ásvins au bout de trois jours et trois nuits (cf. *RV* I. 116. 4; cela suggère une codification plutôt lunaire que solaire) au moyen d'un «navire ailé», v. *RV* I. 182. 5 ou, plus communément, d'oiseaux (v. I. 116. 4, 117. 14, VI. 62. 6, VII. 69. 7, X. 143. 5) auxquels sont comparés les chevaux qui forment le salaire de l'officiant, cf. *RV* VIII. 3. 23; 63. 14 (v. aussi BERGAIGNE III. 13) – motif du "vol magique". Vándana, déterrée de la fosse (v. *RV* X. 39. 8), ou Rebhá, plongé dans le sommeil au sein de Nīrṛti tel le soleil séjournant dans les ténèbres et déterrée par les Ásvins afin de le faire briller pour Vándana, v. *RV* I. 117. 5 et X. 39. 9, ce qui permet de voir dans Rebhá non plus

une figure du vieillard sed du mort (cf. aussi BERGAIGNE III. 19). Sauvetage, rajeunissement ou résurrection s'avèrent, donc, équivalents; en fait, il s'agit toujours d'une "naissance mystique" (cf. aussi ELIADE *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris, 1959, *passim*) précédée d'un état de désagrégation, de dissolution de type "alchimique" (cf. *putrefactio*), d'un dysfonctionnement symbolisant l'occulte, le «noir» (cf. *nigredo*), v. ELIADE *Forgerons et alchimistes*, chh. 13-14.

Il est, d'ailleurs, fort remarquable que dans la mythologie ásvinienne les schémas initiatiques de type "alchimique" interfèrent ou coexistent avec des schémas initiatiques de type chamanique: "vol magique" ou "ascension céleste" (*psychanodie*), épreuves par l'eau ou par le feu, rénovation et régénération de l'individu etc., cf. ELIADE *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, *passim*, GONDA, *Religions...*, p. 222 et notes. L'analogie de la mythologie ásvinienne avec le chamanisme est, en fait, plus fonctionnelle que motivique: il s'agit notamment de la fonction de guérisseurs ainsi que de la fonction de psychopompes des Ásvíns (pour la dernière v. BERGAIGNE II. 508 qui établissait un rapport entre les chiens de Yamá, i. e. les messagers de la mort, fils jumeaux de Sarámā qu'il identifiait, d'ailleurs, à Sávarṇā alors que nous préférons de l'interpréter comme un équivalent de Saranyū elle-même, cf. *infra*, pp. 253-254). Néanmoins, comme nous venons de le voir, ce n'est que par le thème de la "naissance mystique", structurellement associé au "mariage symbolique" du Soleil féminin (Sūryā) avec la Lune masculine (Sóma) – schéma "alchimique" inversé – que la diversité morphologique de surface de la mythologie ásvinienne peut être vaincue et son unité sémantique profonde libérée, enfin. Il est, d'ailleurs, fréquent, qu'en plus de leur activité médicale et salvifique, les Ásvíns fournissent leurs "protégés" de progéniture et/ou, selon le cas, d'époux ou d'épouse. C'est, p. ex. le cas de Víśvaka Kṛṣṇiyā – le «*Tout noir*» cf. HAUDRY *art.cit.* § 7. 1. 1 – dont ils rétablissent (ressuscitent? v. aussi *RV* I. 116. 23) le fils, Viṣṇāpū, cf. *RV* I. 117. 7 –, ou de Śyāva, v. *RV* I. 117. 8 et 24, autre figure du "noir" d'après BERGAIGNE II. 462 auquel les Ásvíns donnent Rūṣatī, 'la Blessante', 'la Furieuse' ou, peut-être, même 'la Tueuse', (v. *RV* I. 117. 8) que le *RV* I. 116. 13 semble identifier à Vadhrimatī, 'l'épouse de l'eunuque', et Híraṇyahasta 'à la main d'or', qui rappelle irrésistiblement Savitr̥ «aux mains d'or», v. aussi BERGAIGNE II. 462 et 476 (on retrouve ici la fonction symbolique primordiale du mythologème de l'avorton, celle d'assurer l'articulation de l'Anêtre et de l'Être); fait extrêmement remarquable c'est ce même Śyāva, le «*Noir*» coupé en trois (pour le symbolisme du nombre trois v. BERGAIGNE *ibid.* vol. II, ch. V, *L'Arithmétique mythologique*) que les Ásvíns font revivre, ce qui rappelle de fort près d'un côté les techniques initiatiques chamaniques (cf. ELIADE, *Le chamanisme, passim*), d'un autre côté, le sacrifice du Púruṣa, cf. *RV* X. 90 et les mythes cosmogonico-sotériologiques de Prajāpati dont regorge la littérature brahmanique; v. *infra* Rem. VII. (PROPP *Racines historiques* III. 21, v. notamment p. 122 semble rapprocher ce type d'initiation chamanique des mythes du dépècement du dieu ou du héros: Osiris, Adonis, Dionysos Zagreus, Penthée ou le Bouddha forment les quelques repères contextuels d'une série constitutivement illimitable).

Si le «noir» renvoie à l'occulte, c'est-à-dire, au fond, au transcendant, tout en symbolisant l'aspect démonique de l'abîme (v. aussi BERGAIGNE II. 465) – structure typique du mythologème de l'avorton où s'articulent de manière à la fois dogmatique et dialectique l'Être et l'Anêtre et se prépare une mutation, le mythologème de l'avorton de type A étant précisément un "mutant" (il est vrai que du fait de la faiblesse thématique des mythes védiques les types A et B, rigoureusement séparés dans la Gnose, tendent à fusionner sur le terrain du Veda) – on trouve le même genre d'ambivalence avec l'hypostase féminine du mythologème de l'avorton qui s'avère la plus analytique justement sous son cadrage ásvinien. En effet, comme le remarquait pertinemment Abel BERGAIGNE (v. *ibid.* II. 475) «de la vache mauvaise laitière – ou «stérile» n.n. – à la femme de l'eunuque la transition est facile», bien que c'est cette hypostase "négative" qui contient le plus nettement le noyau occulte de transcendance grâce auquel une dispensation véritable s'avère structurellement possible. On retrouve, de la sorte, l'articulation de l'Anêtre et de l'Être, cette biaspectualité ontologique qui caractérise la structure de mutation du mythologème de l'avorton (cf. aussi Rem. VII). Et, de fait, ce n'est pas comme de simples "épouses de l'eunuque" qu'il faut comprendre des figures telles que Púramdhi, Vadhrimatī ou Rūṣatī – qui d'ailleurs, tout comme leurs équivalents masculins, tendent à fusionner, v. *supra* – sed en tant que des hypostases féminines du mythologème de l'avorton à part entière. Dans la même série il faut inclure Ghóṣā, féminin de *ghóṣa*, 'bruit', 'mugissement', 'rugissement', 'cri', mais aussi 'son articuloire des sonantes' ce qui semble bien indiquer une hypostase de Vác; en tant que fille et petite-fille de deux représentants masculins du mythologème de l'avorton (à codification naturaliste probablement solaire), Kakṣivat et Dīrghátamas, son père mythique, Ghóṣā doit être considérée aussi comme un équivalent de Sūryā (Soleil féminin, sans doute et non pas "Aurore", v. *supra*). Or, si cette Ghóṣā est la «vieille fille» à laquelle les Ásvíns procurent un époux (*RV* I. 117. 7) après l'avoir guérie de la lèpre (cf. Ralph T.H. GRIFFITH *The Hymns of the R̥g Veda. Translated with a popular*

commentary, Edited by Prof. J.L. SHASTRI, Motilal Banarsidas, Delhi – Varanasi – Patna, 1973, 1976, p. 79, n. 7; ce serait aussi le cas de Śyāva cf. *ibid.*, n. 8) il est bon de rappeler, dans ce contexte, l'observation de Bergaigne selon laquelle «les poètes védiques se comparent à de vieilles filles dans l'attente du dieu qu'ils invoquent, II, 17, 7, quand ils croient être dédaignés par lui, cf. VIII, 21, 15» (v. *ibid.* II. 485).

Autrement dit, Ghōṣā est celle qui crie, plongée dans l'océan de sa détresse, privée de la présence divine et l'appelant (ou aspirant à la déification). Par conséquent, on est confronté ici aussi (v. *infra*, n. 40, §§1 et 2) à l'idée de la structure privative du mythologème de l'avorton et, du même coup, au thème de la déification, décisif pour le mythe spéculatif de Mārtāṇḍā avec lequel, de même qu'avec celui de Bhujyú, le mythe de Ghōṣā présente d'évidentes analogies; aussi, sur le plan de la comparaison avec la Gnose, Ghōṣā rappelle Enthúmeis. L'analogie, même si moins manifeste sur le plan "physical" du mythe, se très nette sur le plan symbolique, entre Ghōṣā (i. e. Vāc, Sūryā) et Bhujyú est confortée par un motif mythique baltique, celui du sauvetage par les Fils de Dieu de la Fille du Soleil en train de se noyer (cf. HAUDRY, "Jumeaux divins", § 6. 3. 1, qui rappelle la fonction sotériologique maritime des Dioscures, ainsi que celle des Ásvins eux-mêmes, cf. *ibid.*, 6. 3. 4). Le point intéressant avec le sauvetage de la Fille du Soleil de la noyade – preuve précise de l'existence d'une figure féminine à codification solaire fonctionnant de la même manière que son pendant masculin, i. e. Bhujyú, l'"eau" en question étant celle de la «ténèbre hivernale» (cf. HAUDRY, *ibid.*, § 6. 3. 4 et *Religion cosmique*, chh. 8 et 9) et, en plus, de son rapport avec le cycle annuel, général dans la mythologie ásvinienne (v. *infra*) – consiste dans l'analogie qui se laisse établir avec le motif de la récupération de la femme céleste (sœur-épouse, v. *supra*) «enlevée par un être du monde nocturne et hivernal» (HAUDRY "Jumeaux divins", p. 285), codification "naturaliste" précise du mythologème de l'avorton; quant à la codification naturaliste ou autre de la figure féminine, très importante pour la reconstitution morphologique du circuit mythique ainsi que pour une meilleure compréhension du fonctionnement des symboles, elle s'avère plutôt indifférente sur le plan du sens mythique, vu la différence de niveau structurel entre sens et codification.

On touche, ainsi, à un schéma historial qui, sans déboucher encore sur un rapport historique concret entre la thématique mythique védique et celle gnostique, permet, du moins dans le cas du mythologème de la femme céleste – identifiable, jusqu'à un certain point, au mythologème féminin de l'avorton – d'entrevoir les conditions structurelles d'un tel rapport. En effet, en suivant la "filière du code", excellente pour l'observation du circuit morphologique des mythes, qui coïncide, d'ailleurs, souvent avec une "filière de l'exégèse", on peut remarquer l'existence d'un "couloir herméneutique" reliant les représentantes du mythologème védique de la femme et/ou de l'avorton à celles gnostiques: cf. HAUDRY *Religion cosmique*, pp. 190, 229, 231, 288 plusieurs héros homériques (les Dioscures, leur sœur, Hélène, Ménélas et Agamemnon) seraient des dieux déchus, v. aussi *ibid.*, p. 190, n. 13. Notamment Hélène serait une «humanisation de l'Aurore, dont la contrepartie divine est Aphrodite» (cf. *ibid.*, n. 16); ou plutôt «Hélène est une ancienne épithète d'Aphrodite (elle-même étant une ancienne épithète de l'Aurore)» (cf. HAUDRY, *ibid.*, p. 231 et ch. I §§ 7 et 11). Évidemment, pour observer la transformation des épithètes ou, plus précisément des attributs, en hypostases, il suffit d'observer la mécanique générative gnostique ainsi que l'émergence conceptuelle de certains dieux indiens (dont l'exemple le plus célèbre reste, sans doute, Śivá, initialement simple épithète d'Agni). On comprend, maintenant, l'unité de code qui relie le couple Hélène-Aphrodite à l'Aurore védique Uśás et, par élargissement exégétique, à Sūryā, Ghōṣā ou Saranyú et, du même coup, les complexes védique et hellénique de la femme céleste, mythiquement interactifs, au complexe gnostique de celle-ci (v. aussi *infra* n. 18).

L'une des idées que cette analyse succincte de la mythologie ásvinienne nous permet de dégager est celle de sa solidarité avec le mythe de Saranyú, l'une des projections védiques du mythologème de la femme céleste, partiellement identifiable au mythologème féminin de l'avorton, ainsi qu'avec le mythe de Mārtāṇḍā, le plus clair représentant, sans doute, du mythologème védique de l'avorton dans son hypostase masculine. L'intégration des Ásvins dans le mythe de Saranyú, tout comme la continuité indirecte de d'autant plus significative, entre le mythe de Saranyú et celui de Mārtāṇḍā s'explique, donc, par leur profonde complémentarité sémantique. Aussi, l'affinité décisive de la mythologie ásvinienne – notamment du mythe de Bhujyú – avec le mythe de Mārtāṇḍā s'explique du fait qu'il s'agit du même mythe, régi par les mêmes stratégies symboliques et porteur du même sens (v. aussi Lilian SILBURN, *Instant et Cause*, pp. 16-18). Au fond, la seule différence effective entre la mythologie ásvinienne et le mythe de Mārtāṇḍā qui, avec celui d'Apām Nápāt, ouvre la voie des grands hymnes spéculatifs du *Rg Veda*, notamment le X. 121 et le X. 129, consiste dans la structure bien plus analytique de la première, dont la multiplicité semble épuiser les versions du second (v. déjà *supra* ainsi que *infra* n. 40, § 2, Rem. III).

L'autre idée, par laquelle nous voulons conclure le présent commentaire, concerne la structure même

du mythe ásvinien. En effet, celui-ci demeure incompréhensible tant qu'on se limite au scénario fourni par les hymnes. Surtout la structure binaire du mythogème de l'avorton (articulation de l'Anêtre et de l'Être, avec une accentuation de passage du premier terme) qui s'accorde de manière rigoureuse avec la binarité structurelle des Ásvíns semble contredire la "distribution" le plus souvent ternaire et, parfois, quaternaire des scénarios ásviniens déployés par les hymnes. L'explication doit être, probablement, recherchée dans la direction de la multiplication hypostatique des personnages qui, dans la Gnose, est directement proportionnelle avec la multiplication des variantes du mythe. Autrement dit, la clef du fonctionnement symbolique des Ásvíns – qui n'a rien ou trop peu affaire avec l'étymologie de leur nom sur ce plan, la question a d'ailleurs été depuis longtemps réglée par Bergaigne, v. *infra*, Rem. I – consistant dans le passage de l'Anêtre à l'Être, il semble évident que l'on doit voir dans les mésaventures et les métamorphoses de leurs "protégés" les traces d'un processus qui ne concernait originellement qu'eux-mêmes. Pour mieux comprendre ce problème, il faut le reposer dans le cadre de la polarité structurelle du couple gémellaire. Mais, pour cela, on est obligé de sortir du Veda où les résidus d'une telle polarité sont assez minces, vu que la littérature védique ne semble connaître le mythe des Jumeaux divins qu'à travers, précisément, la projection et, en quelque sorte, l'hypostatisation de cette polarité dans un "protégé" du couple. Néanmoins, cf. deux passages rgvédiques assez cités (V. 73. 4 et I. 181. 4) les Ásvíns seraient «nés diversement», l'un d'eux se proclamant «le fils de Súmaka», l'autre «le bienheureux fils du Ciel» (cf. HAUDRY, "Jumeaux divins", § 8. 3). Sans nous arrêter ici sur la question de l'identité de Súmaka, retenons seulement l'idée simple de la diversité de naissance des deux Ásvíns, l'un étant d'origine humaine, l'autre – divine. On retrouve ainsi le schéma de la double naissance des Dioscures: Castor, fils de Tyndare et Pollux, fils de Zeus. Il est, d'ailleurs, intéressant à remarquer que les Ásvíns sont impliqués, eux aussi, en tant que couple cette fois-ci, dans une telle "double naissance" (cf. *supra* nn. 10, 13, 14), formant avec le couple gémellaire "hétérosexuel" de Yamá et Yamí la progéniture de Saranyú, alors que Mánu, qui occupe la place du "jumeau humain", est fils, seulement, de Sávarṇā (selon *RV* I. 181. 4 si l'un des deux Ásvíns est «le bienheureux fils du Ciel», l'autre, «le fils de Súmaka» cf. V. 73. 4, est «le promoteur du noble sacrifice» ce qui crée un rapport très intéressant entre l'Ásvín "humain" et Mánu, avec des conséquences possibles pour tout le parallélisme gouvernant le cycle ásvinien et le mythe de Saranyú). On arrive par là à une des idées fondamentales exprimées par le mythogème de l'avorton (type A): le dépassement des handicaps spirituels propres à l'individu humain, du conditionnement déficient de l'homme afin d'atteindre une liberté structurelle originellement sienne. En plus du type A représenté par Enthúmēsis et sa «semence pneumatique» (cf. *Sémiologie et Ontologie* n. 10 A) il faut rappeler dans ce contexte, sous cadrage gnostique, l'Adam noétiquement larvaire créé par les Archontes (v. *AIn* 19. 13-33, *HypArch* (1) 88. 1-18 et *HypArch* (2) 115. 3-15) et, sous cadrage védique, le mythe de Mārtāṇḍá (cf. *infra*, n. 40 § 2) ainsi que, bien entendu, l'ensemble de la mythologie ásvinienne déjà évoqué.

Par conséquent, sous le thème de la déification s'abrite une idée encore plus fondamentale – que la mythologie ásvinienne exprime en sa structure de profondeur – à savoir celle de la structure et l'origine transcendante de l'homme immanent et, du même coup, de la récupération par l'homme de cette essence temporellement perdue (le sens du motif ásvinien de la chute).

Ce n'est, donc, que dans la mesure où on a là un proto-thème Sāṃkhya qu'on y retrouve aussi un typo-thème gnostique.

Faut-il entrevoir dans cette éventuelle solution du mythe ásvinien l'élément d'une explication possible du mythe des Jumeaux divins en général? Rien n'est moins sûr. Remarquons, pour l'instant, l'analogie essentielle, sur le plan du fonctionnement symbolique, des Ásvíns non seulement avec Mārtāṇḍá mais aussi avec les Ādityás (v. *RV* X. 72). En effet, la mythologie ásvinienne telle qu'elle est parvenue à nous grâce aux hymnes rgvédiques semble libérer une analogie fonctionnelle décisive entre les Ásvíns eux-mêmes, entités neutralisées et, du fait de la dégénération de leur polarité originelle, réduites à une quasi-identité formelle et les Ādityás, tels qu'ils apparaissent dans *RV* X. 72. Néanmoins, si cette analogie devait être vue comme le fruit d'une contamination l'on pourrait s'interroger au sujet de la *direction* de celle-ci. En effet, l'idée fondamentale du cycle ásvinien étant la déification à coloration "mystique" de l'homme – cela explique, d'ailleurs, l'affinité de l'entité gémellaire "homosexuelle" (ou homéosexuelle) des Ásvíns avec l'entité gémellaire "hétérosexuelle" de Yamá et Yamí où la déification prend une tournure nettement eschatologique (cf. nn. 9, 14, 41) – il est peu probable qu'il ait reçu cette même idée par contamination avec le mythe adityen, alors que l'inverse serait plutôt possible. Dans le même sens, on pourrait, peut-être, s'interroger au sujet d'un éventuel rapprochement entre la fonction sotériologique ásvinienne et la présence déifiante des Sādhyaś (cf. *RV* X. 90. 16 ou, d'une manière moins explicite, *RV* X. 72. 8).

Mais il y a plus! En exploitant les trois premières définitions que le *Nirukta* XII. 1 donne des Ásvíns (Ciel-Terre, Jour-Nuit, Soleil-Lune) HAUDRY "Jumeaux divins", p. 294 observe que si «prises au pied de

la lettre, ces définitions sont inacceptables... elles comportent une part de vérité si on les prend comme des images: les Ásvins forment un couple gémellaire contrasté, dont l'un des membres est "céleste", "diurne", l'autre "terrestre", "nocturne": une double polarité qui se retrouve dans les autres représentants des jumeaux divins indo-européens». L'idée est d'autant plus pertinente qu'elle opère un dépassement des valeurs codées du mythe ásvinien en faveur du sens symbolique; d'ailleurs cela se voit confirmé par le passage niruktéen susmentionné, puisque, avant d'énumérer les quatre fameuses définitions des Ásvins, le texte affirme (nous utilisons la traduction de Lakshman SARUP, *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The oldest Indian Treatise of Etymology, Philology, and Semantics*, Motilal Banarsidass, Delhi – Varanasi – Patna, 1966): «*The Ásvins are (so called) because they two pervade (√as) everything, one with moisture, the other with light*». Or, opposer l'«humidité» à la «lumière» revient à opposer la «Terre», conçue sous le mode de la profondeur, au «Ciel», le "chthonien" au "photique". À cela s'ajoute une autre proposition niruktéenne (cf. *ibid.*) selon laquelle le temps (propre) des Ásvins est après minuit ce qui représenterait par voie de conséquence, «un obstacle à l'apparition de la lumière». On a là une preuve supplémentaire concernant le fait que la fonction primordiale des Ásvins, indépendante de leur valeur de code, est le passage sotériologique et déifiant, assimilable à une "naissance mystique", des ténèbres à la lumière et du domaine hypochthonique à celui hyperouranique, véritablement "solaire". Dans le même sens, il faut se référer à un passage, apparemment hymnique mais, selon SARUP, *ibid.* p. 185, n. 1, non-identifié: «*You wandered like two black clouds during the nights, O Ásvins, when was it that you came to the gods?*» (cf. *Nirukta* XII. 2, tr. Sarup). L'intérêt présenté par ce passage est double. D'un côté, il confirme l'analogie déjà entrevue entre Ásvins et Ādityás (cf. *RV* X. 72. 8). D'un autre côté, il confirme le caractère nocturne et "démonique" (opposé à la manifestation de la lumière) d'un des Ásvins, étendu, par la dégénérescence de la polarité originelle, aux deux (cf. *supra*); cela se vérifie par trois autres passages niruktéens à allure eschatologique, ayant surtout pour fonction de redistribuer la polarité ásvinienne puisque selon le premier (XII. 1) «*la partie qui se trouve dans les ténèbres c'est l'atmosphère et la partie qui se trouve dans la lumière c'est le soleil*», ce qui se précise par les deuxième et, respectivement, troisième passages (XII. 2 et 3) selon lesquels l'un des Ásvins est «*fils de la Nuit*», «*appartenant à la région du milieu*» i. e. l'atmosphère ténébreuse et nocturne, l'autre, «*fils de l'Aurore*», étant «*considéré le bienheureux fils du Ciel, à savoir le Soleil*» (v. *supra* le mythe de Saranyú qui leur fournit à tous les deux une seule et unique mère). Il paraît, donc, évident, que le mythe ásvinien originel (sans doute, prévédiq!) ne comportait que deux personnages: les Ásvins eux-mêmes, dont l'un, le jumeau "humain" était considéré comme "terrestre" – probablement en rapport avec le domaine souterrain –, "nocturne" et "ténébreux" ou, éventuellement, dominant la zone céleste inférieure, plongée dans les ténèbres, l'"atmosphère", à laquelle l'on doit, probablement, donner un sens eschatologique, alors que l'autre, le jumeau "céleste", i. e. divin, de nature photique doit être compris dans le contexte d'un processus sotériologico-initiatique (type "naissance mystique", structurellement identique au *devayāna* ādityen et, bien entendu, comparable à celui de Yamá, v. *infra* nn. 40, § 2 et 41) passé, ultérieurement, quoique à une date fort ancienne, sur le compte du "protégé" ásvinien; pour plus d'éléments, autant comparatives que strictement védiques, v. HAUDRY, "Jumeaux divins", §§ 8. 4-5. La forme initiale du mythologème de l'avorton, sous le cadrage de la mythologie ásvinienne, a dû concerner les Ásvins et non leurs "protégés", ce qui confirme, d'ailleurs, malgré la multiplicité et la diversité apparentes de ses projections, son unicité. La structure hypostatique du mythe ásvinien peut se comprendre mieux si on prend en compte le caractère de *trickster* du mythologème de l'avorton. On retrouve peu cette caractéristique chez les Ásvins. Néanmoins, le *RV* VI. 63. 5 parle de la *māyā* ásvinienne en l'associant, apparemment, à la danse (autre affinité avec les Ādityás du *RV* X. 72, définis au v. 6 comme «*danseurs*»; v. aussi *infra* n. 40, § 2) et le *RV* III. 38. 5 semble bien identifier Mitrá et Váruṇa aux deux Ásvins, «*Fils du Ciel*» (cf. HAUDRY, "Jumeaux divins" § 8. 5). Or, la quasi disparition de la caractéristique de *trickster*, liée sans doute au domaine du nocturne, du «noir» (v. *supra*) et de l'Anêtre (v. aussi HAUDRY *ibid.*) s'explique précisément par la projection hypostatique. En effet, dans le mythe de Bhujyú, ce dernier est la victime de son "méchant père", Túgra, qui correspondrait assez bien au «Jumeau "nocturne" magicien, et inquiétant, voire maléfique» (cf. HAUDRY *ibid.*); pour d'autres occurrences du «père malveillant» dans le cycle ásvinien v. BERGAIGNE III. 5-20. De même, si comme on peut le déduire d'une remarque de BERGAIGNE (cf. *op. cit.* III. 15) l'acte sotériologique (en l'occurrence celui, précisément, de Bhujyú) équivaut à l'idée de *manifestation*, donc, à l'Être, alors tout ce qui s'y oppose (en l'occurrence Túgra) doit équivaloir à l'idée de non-manifestation, c'est-à-dire à l'Anêtre. Sans plus insister sur cet aspect, il paraît assez clair que la structure profonde du mythe ásvinien risque de se trouver dans la zone de ses projections hypostatiques où la polarité originelle, qui seule rend compte du vrai rapport des Ásvins avec le mythologème de l'avorton, a été conservée.

Remarque I. Le nom des Ásvins, 'doués de chevaux' ou 'consistant en chevaux' a été interprété par

Bergaigne dans le sens de la «richesse» (*ibid.* II. 460). Pourtant, au même endroit il observe: «Comme nom du couple divin, il rappelle surtout le mythe du cheval donné par les Ásvins à celui qui était sans cheval ou qui n'avait qu'un mauvais cheval», ce qui signifie qu'il y voit le signe et, sans doute, le vecteur de l'action sotériologique, définitoire pour le couple ásvinien (Bergaigne semble développer ici l'idée d'Aurṇavābha, cf. *Nirukta* XII. 1). Autrement dit, le cheval symbolise l'essence fonctionnelle même des Ásvins ainsi que le déploiement mystico-eschatologique de cette fonction fondamentale (v. aussi *infra* Rem. III). Mais cela confirme l'interprétation de Haudry (cf. *supra*) qui, sur la base de la comparaison, semble voir des chevaux dans les Ásvins eux-mêmes. De cette façon, la corrélation entre mythologème de l'avorton et épanouissement mystico-eschatologique (sous la forme, cette fois-ci de la «naissance mystique») ne peut que se préciser davantage.

Remarque II. Trois mythes mettent particulièrement en lumière la structure symbolique du cheval dans la mythologie ásvinienne: le mythe de Pedú, celui de Viśpālā, enfin, le mythe de Dadhyāñc Ātharvañā; les deux premiers vont être traités ici même, quant au troisième, vu les difficultés qu'il soulève, il fera l'objet de la Remarque suivante.

a) La structure symbolique de Pedú est assez claire, les principaux éléments en jeu l'indiquant comme un représentant du mythologème de l'avorton non sans analogie avec Bhujyú. Pour BERGAIGNE (*op. cit.* II. 451) Pedú est le «piéton» (cf. $\sqrt{pad}$ 'aller' et $pāda$ 'pied'). Néanmoins, il faut observer que $\sqrt{pad}$ signifie aussi 'tomber', ce qui permet d'interpréter Pedú comme 'celui qui est tombé (dans un milieu hostile)' ou, même, comme 'celui qui se trouve paralysé (dans un milieu aquatique ou ophidien)'. Cette interprétation est confirmée par le mythe lui-même (v. *RV* I. 116. 6, 117. 9, 118. 9, 119. 10 et *RV* X. 39. 10) puisque le cheval que les Ásvins donnent à Pedú est appelé *ahi-hán*, 'tueur de serpents' ou, mieux, 'meurtrier du démon Āhi' (cf. BERGAIGNE II. 452), activité indriale par excellence (pour le rapport de la mythologie ásvinienne avec le mythe d'Índra, tueur d'Āhi, i. e. Vṛtrā cf. *infra* Rem. IV). Or, l'idée d'un Pedú tombé dans une «fosse à serpents» (?) d'où il serait sauvé par un cheval, sans doute, ailé (cf. l'assimilation quasi-systématique du cheval à l'oiseau) et, inévitablement, «tueur de serpents», ou du Serpent au pouvoir duquel serait tombé Pedú, ne représente qu'une projection secondaire à l'intérieur d'un système mythique déjà projectif. En effet, dans *RV* I. 116. 6 Pedú est nommé Aghāśva 'celui qui a un mauvais cheval' ou, pourquoi pas, 'celui qui est en possession d'un cheval démonique' ou 'asurien' (cf. Aghāśura; d'ailleurs dans l'*Atharva Veda* X. 4. 10 – dans un contexte intensément ophidien – Aghāśva, le «mauvais cheval» ou, plutôt, le «cheval malade» est clairement identifié au boa constrictor) alors que le cheval ásvinien est «blanc» ou «brillant», d'où l'observation de Bergaigne que si «bon cheval» = «cheval blanc», «mauvais cheval» doit correspondre à «cheval noir», cf. aussi Śyāvāśva 'celui qui a un cheval noir' ou Vyāśva, 'celui qui n'a pas de cheval' (cf. *RV* VIII. 36. 7, 37. 7, respectivement, VIII. 24. 28, 29).

Autrement dit, le «mauvais cheval» de Pedú pourrait être Pedú lui-même, ce qui, en élargissant l'équation d'un pas, pourrait signifier qu'il y a identité entre un «Pedú noir» ou, sinon, entre «le cheval noir de Pedú» et Āhi-Vṛtrā, l'Archidémon varuṇien du Veda. Vaincre une nature ou une situation primordialement ténébreuse c'est obtenir le principe opposé qui réalise et assure votre liberté – le «cheval blanc» qui tue le «cheval noir», c'est-à-dire le serpent, et, du même coup, passer des ténèbres à la lumière, de l'Anêtre à l'Être.

Cela peut être confirmé aussi d'une autre manière. En suivant MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologische Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, 1963, II, p. 340, HAUDRY, «Jumeaux divins», p. 290 identifie Pedú – le «piéton» d'après Bergaigne v. *supra* – à l'aveistique *pazdu-* qui désigne le scarabée, plus précisément le «bousier», cf. le qualificatif *gūḥ varāḍā* 'qui roule la bouse', *Vīdēvdāt*, 14, 6, d'où il conclut: «Si comme le suggère Geldner à 1, 116, 6 le cheval blanc tueur de serpents que lui donnent les Ásvins est similaire au cheval solaire Dadhikrā(van), Pedú doit être un «scarabée solaire», comme on en connaît en Égypte». On retrouve des deux côtés le thème du «soleil noir» – Lilian SILBURN, *Instant et Cause*, p. 16 sq., en exploitant pleinement la mythologie ásvinienne, affirmait: «Le soleil apparaît comme la substance même du rajeunissement car s'il se désagrège c'est afin de se reconstituer» – représenté notamment par Dīrghátamas, Bhujyú et Mārtāṇḍá, pour n'en citer que ces trois, hypostases masculines du mythologème de l'avorton. Or, la comparaison de Pedú, ophidien par nature ou par situation, comme on vient de le voir, avec Bhujyú risque de s'avérer particulièrement significative. En effet, de la même manière qu'Aghāśva, nom de Pedú, est devenu le nom d'un serpent, *bhujyú* (au féminin) est un des noms de la vipère, cf. *RV* X. 95. 8 (le mythe de Purūrāvas et Urvāśī) où la «vipère» désigne la nymphe érotiquement réticente, donc, indirectement, Urvāśī elle-même; v. COOMARASWAMY *ibid.* pp. 150-152 qui rapproche cette dimension ophidienne de la femme de la période menstruelle, l'identifiant aussi à la *kṛtyā* (i. e. *faciendum*, cf. *ibid.* n. 28), qu'écarte, par son mariage avec Soma, la Fille du Soleil, Sūryā.

Nous sommes ainsi confrontés à une interaction essentielle, bien que peu discernable, entre les

hypostases masculine et féminine du mythologème de l'avorton, interaction qui nous permet de dégager de manière plus précise le sens symbolique du complexe mythique aśvinien à travers les mythes corroborés de Pedú et Bhujyú, figures du mythologème de l'avorton, sans doute, tout comme Túgra, qui correspondrait, de la sorte, au "Bhujyú ophidien", donc, vṛtrique, c'est-à-dire varuṇien: au Túgra, père de Bhujyú répond Túgra, père de Bhṛgu (cf. SURYAKANTA, *A practical Vedic Dictionary*), i. e. Váruṇa, tout comme au *bhujyú*, 'vipère' répond, également, Váruṇa-prdāku (i. e. 'vipère') de l'AV XII. 3. 57, v. *infra*, n. 40, §1. Autrement dit, par cette interaction du thème ophidien au thème solaire – expression symbolique de l'articulation primordiale de l'Anêtre et de l'Être – la mythologie aśvinienne utilise la même stratégie que le mythe adityen du *Pañcaviṃśa Br.* XXV. 15. 4 où les Serpents sont les Soleils (cf. *infra* n. 40, §2), idée fondamentalement ṛgvédique, v. p. ex. *RV* IX. 86. 44.

b) Le cas de Viśpālā, bien qu'analogue, sous un certain angle, à celui de Pedú, semble plus compliqué. La première difficulté concerne, d'ailleurs, la forme même du mythe. En effet, selon le *RV* I. 112. 10 suivi par X. 39. 8, Viśpālā, 'la protectrice de la caste vaiśya' ou 'des viśaḥ ('chef de bande' ?) selon HAUDRY, "Jumeaux divins", p. 291, de *pala* = *pālā*, féminin de *pālā* 'gardien', 'protecteur', 'roi' < *√pāl*, 'veiller', 'garder', 'protéger', 'régner' et 2. *viś* 'installation', 'habitation', 'maison', 'communauté', 'tribu' (ou "bande" dans le sens des *Männerbünde* ?) est une guerrière particulièrement intrépide, immobilisée par une blessure reçue au cours d'une bataille et guérie par les Aśvins. Le *RV* I. 116. 15 suivi par 117. 11 et 118. 8 précise qu'il s'agit d'une «*jambe coupée telle l'aile d'un oiseau*» au cours d'un combat nocturne et que les Aśvins auraient remplacée par une jambe de fer (somme toute, une prothèse métallique). Fidèle à son système, BERGAIGNE (*ibid.* II. 489) interprète Viśpālā, qu'il identifie à Sūryā, comme une figure de l'aurore, «*reine ou maîtresse du monde*» (sur la base du *RV* VII. 75. 4); inversement, c'est vraisemblablement par contamination avec Viśpālā qu'il voit dans Sūryā une figure de la guerrière. Mais il aurait pu comparer Viśpālā à Saranyū aussi, puisqu'il voyait dans la première «*la femelle devenue immobile dans le monde invisible, mais qui se remet en marche, c'est-à-dire qui se manifeste* – n. s. – *comme Sūryā elle-même*» (*ibid.*) alors qu'il expliquait la seconde comme une figure de la «*femelle cachée*» (*ibid.* p. 488).

Par contre, en acceptant la restitution donnée par PISCHEL (*Vedische Studien*, I, Stuttgart, 1889, pp. 171-173) du mythe de Viśpālā, HAUDRY (*ibid.* § 7. 2. 4) y voit une jument à la patte arrachée pendant une course en l'honneur de Vivasvant et guérie par les Aśvins qui lui mettent une patte de fer grâce à laquelle elle sera à même de remporter la course. «*Cette course en l'honneur de Vivasvant peut représenter la course annuelle du soleil, et l'accident de Viśpālā la crise solsticiale que les Aśvins permettent de traverser...*» (HAUDRY, *ibid.*, p. 290).

Mais, ce qui complique un peu le paysage c'est la référence que Haudry fait à l'interprétation dumézilienne de la question, v. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, Paris, 1987, p. 389, où le vieux maître comparait Viśpālā à Palēs, déesse des bergers et des troupeaux, dont les Parilia se caractérisaient, entre autres, par la mutilation d'un cheval (*curtus equus*), sans qu'il précise, pourtant, la nature de cette "mutilation". Or, c'est là qu'intervient l'interprétation de HAUDRY (*ibid.* p. 291) qui substitue la jument par un «*étalon castré*», *curtus equus* signifiant non plus l'amputation d'une patte sed la castration, seule façon imaginée par l'exégète de concilier la "mutilation" avec la victoire dans la course. La difficulté de cette spéculation, outre le fait qu'elle ne répond nullement au matériel ṛgvédique, déficience qu'elle partage, d'ailleurs, avec celle de Dumézil, consiste en ce que le *curtus equus* représentait, d'après Properce (cf. Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré Latin-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1934) non un «*étalon castré*» sed le cheval dont, une fois sacrifié, on coupait la queue, en l'"écourtant" symboliquement de cette manière.

Néanmoins, si on laisse pour le moment de côté l'impossibilité, pour un cheval mort, de gagner une quelconque course contre des chevaux censés vivants – d'une autre manière que symbolique – l'interprétation Dumézil-Haudry (bâtie, comme on vient de le voir, sur une reconstitution due à Pischel) nous semble, en dépit de sa fragilité, admise par ses auteurs mêmes, particulièrement incitante à la lumière de notre comparaison de la mythologie aśvinienne avec le mythe de Saranyū. En effet, la reconstruction herméneutique Pischel-Dumézil-Haudry du mythe de Viśpālā correspond d'une manière saisissante à la tradition post-ṛgvédique du mythe de Saranyū, notamment la métamorphose en jument, guère mentionnée par le *Rg Veda* mais exploitée à fond par le Nirukta et la *Bṛhad-Devatā* (cf. *supra* n. 10).

D'autre part, l'idée de la castration comme fonction de "féminisation" de l'étalon qui en fait l'objet (cf. HAUDRY *art.cit.* p. 291) rappelle de près le passage analogique de la femme stérile à l'eunuque (v. *supra*; aussi le mythologème gnostique de l'avorton était défini par le syntagme fort connu de «*fruit faible et féminin*» cf. Irénée, *Advhaer* I. 2. 4). Avec Viśpālā-jument comparée à un Palēs-étalon castré, devenu, de ce fait, "jument" on touche à une des zones herméneutiques où les hypostases masculines et féminines du

mythologème de l'avorton se con-fondent. D'ailleurs, par rapport au motif central du mythe de Viśpālā (le remplacement de la jambe/patte coupée/arrachée par une jambe/patte de fer) il est relativement peu important si on a affaire à une "femme" ou à une "jument" (v. déjà BERGAIGNE II. 411 qui comparait Viśpālā à la vache boiteuse des ḅhūs, cf. *RV* I. 160. 10). En effet, rapporter ce motif au matériel comparatif analysé par PROPP (cf. *op. cit.* III. 8) risque de s'avérer extrêmement intéressant. Le point de départ consiste dans la jambe d'os de la Yaga. Selon Propp la Yaga-à-la jambe-d'os, tout comme Hella, la déesse de l'Enfer norse, présente «à grande échelle les indices du cadavre». De fait, la jambe d'os serait, elle-même, la projection relativement tardive, absorbée par le conte merveilleux, de la jambe d'animal, étant liée au processus plus complexe d'anthropomorphisation des représentations mythiques de la mort ainsi que des représentations mythico-ethnographiques en général. La jambe d'animal est substituée par la jambe du mort ou, plus rigoureusement, du squelette. C'est d'ailleurs par cette modification historique que Propp tente d'expliquer le fait qu'Empuse, la gardienne de l'Enfer, douée d'une apparence changeante de taureau, d'âne et de femme a, sous cette dernière forme, une jambe de fer et l'autre en crottin d'âne. V. aussi R. GRAVES, *Greek myths*, Londres, 1958, § 55 *passim* où les Empuses, filles d'Hécate, auraient une jambe de bronze et une jambe d'âne; selon le même auteur (cf. § 55. 1), les Empuses, «celles qui violent», des démons femelles insatiables, s'unissant aux hommes la nuit ou pendant la sieste et suçant leurs forces vitales jusqu'à la mort, auraient été introduites en Grèce par la Palestine où elles étaient connues sous le nom de Lilim («enfants de Lilith»), ce qui semble confirmer, via Viśpālā, l'intuition de I.P. COULIANO (cf. *infra*, n. 27, Rem.) d'une connexion, entre Saranyū et «Lilith, la démonsse succube».

Or, fort significativement, le même type de représentation se retrouve aussi dans le conte russe (cf. D.K. ZELENNIN, *Contes vélikorusses du gouvernement de Viatka*, Pétrograde, 1915, «Études de la Société de géographie de Russie, section ethnographie, v. XLII. 11) où «une jambe est de merde et l'autre, vraie». Naturellement, l'intérêt de ces faits mytho-ethnographiques ainsi que leur principale difficulté consiste dans l'interprétation. Selon PROPP (*ibid.*) on aurait affaire à une double image de la mort, l'une de type "squelettale" et l'autre de l'ordre de la "putréfaction" cadavérique. Mais, ce que Propp omet d'évaluer c'est la valeur que prend, dans ce cas, la jambe métallique (en fer ou en bronze) qui semble s'opposer non seulement sur le plan de la représentation mais aussi sur celui du symbolisme à la jambe excrémentielle. Si cette dernière suggère bien la décomposition du cadavre, et, de ce fait, l'annihilation par la mort, la jambe métallique, elle, doit symboliser la persistance fonctionnelle qui assure la réussite et, donc, l'être. Un des motifs caractéristiques du conte merveilleux consiste dans la dotation du héros d'un ensemble formé de trois éléments (dont un ou même deux peuvent, éventuellement, manquer): le bâton – le pain – les bottes, indispensables pour le succès du voyage – initialement il s'agit de l'équipement eschatologique du mort – et qui, du fait de la longue durée de celui-ci, étaient conçus comme métalliques (en fer), cf. PROPP, *ibid.*, II. 9, pp. 58-60. Autrement dit, l'équipement métallique du héros (i. e. de l'initié et/ou du mort) – même le pain était censé être en fer – implique l'idée qu'un équipement "normal", voire "naturel" ne pouvait en aucun cas suffire à l'accomplissement de la tâche définissant son héroïsation (v. aussi HAUDRY *Religion cosmique*, ch. VII-IX) ce qui veut dire que la substance métallique des objets symbolisait non seulement la durée du voyage mais, surtout, la structure de la voie et des expériences à traverser et à subir.

Typologiquement, on a affaire à des conceptions pas trop éloignées de celles chamaniques ainsi que de celles des forgerons. Par exemple, dans les mythes des Yakoutes le forgeron en chef de l'Enfer est une divinité "mauvaise", K'daai Maqsin, qui non seulement répare les membres brisés ou amputés des héros mais participe aussi à l'initiation des chamans de l'autre monde en trempant leurs âmes comme si c'était du fer (cf. ELIADE *Le chamanisme*, pp. 366-367). Dans le conte russe de Viatka on oppose à la «jambe de merde» la «vraie», tout comme on opposait à la jambe de fer celle en crottin d'âne (v. *supra*). Même si dans le cas de la Yaga l'opposition entre la «jambe d'os» et la jambe "normale" n'est pas marquée, elle est symboliquement sous-jacente. Enfin, dans le cas de Viśpālā l'opposition entre la jambe "normale", vulnérable, et celle de fer qui permet seule la victoire (dans la bataille/ la course) est plus qu'évidente. Il faut, en conséquence, conclure que, dans tout le matériel invoqué, une jambe "mortelle" ou carrément "morte" et en voie de décomposition – ou, encore, parvenue à la dernière étape de la putréfaction: l'os – est opposée à et de ce fait substituée par une jambe métallique (de préférence en fer, mais, sans doute, celle en bronze doit être chronologiquement plus ancienne!) "immortelle". On comprend mieux, dans ce contexte, la structure nettement initiatico-eschatologique à la fois du matériel mythico-ethnographique considéré et du mythe de Viśpālā; c'est, d'ailleurs la principale différence qui sépare ce mythe de celui de Bhujyū où les déterminations initiatico-eschatologiques et cosmogoniques sont complémentaires.

Sur le terrain du Veda, la «jambe de fer» de Viśpālā est une représentation plus récente, sed typologiquement analogue, que les «mains d'or» de Savitr ou que l'Embryon d'Or (Hiranyagarbhāh) – dont il faut rapprocher Apām Nápāt du *RV* II. 35 – à savoir, les principales présuppositions rgvédiques de la

fameuse formule “alchimique” de la littérature védique postérieure: *«l’or c’est l’immortalité»* (v. *Maitrāyaṇī Saṃhitā* II. 2. 2, *ŚB* III. 8. 2. 27, *Aitareya Brāhmaṇa* VII. 4. 6, etc.; cf. aussi ELIADE *Forgerons et alchimistes*, pp. 43, avec la note 24, et 109). En fin de compte, la «jambe de fer» de Viśpālā est le symbole d’une “transmutation” analogue à celle yogico-alchimique (cf. ELIADE, *ibid.*, ch. 13), ce qui ne contredit, sans doute, pas son rapport structurel avec le chamanisme, puisque, comme nous l’avons vu déjà, la mythologie aśvinienne en général, et peut-être bien le Veda tout court, constitue un lieu d’interférence entre la logique des représentations chamaniques et yogico-alchimiques. On doit rappeler, dans ce contexte, l’idée décisive de COOMARASWAMY (*ibid.* p. 152) selon lequel *«la forme originelle qui s’attachait à l’épouse était ophidienne»*, même si le thème du mariage n’appartient pas directement au mythe de Viśpālā (pour l’identification de Viśpālā avec Sūryā, la mariée ṛgvédique par excellence v. pourtant *supra*). Recevoir des pieds c’est dépasser l’état d’inertialité ophidienne (cf. COOMARASWAMY, *ibid.* pp. 152, 196-197 et note 13, 223), *se manifester*; et Viśpālā perd sa jambe pendant un combat nocturne, ce qui veut dire qu’elle est prisonnière de l’obscur, du *non-manifesté*, domaine et forme du démon ophidien (v. *supra*).

Par conséquent, si la structure cosmogonique n’est nullement détectable dans ce mythe, l’idée de manifestation, quasiment inséparable, d’ailleurs, sur le territorial védique, de celle du salut – on pourrait dire aussi que, pour le Veda, *sotériologie et cosmogonie sont phénoménologiquement identiques* – est, elle, bien présente (v. BERGAIGNE II. 489 et *supra*), la sortie de l’état d’immobilité du monde invisible et la transmutation de sa propre nature mortelle constituant pour le *Ṛg Veda* des processus réciproquement décryptables puisque, dans les deux cas, il y a passage de l’Anêtre à l’Être.

Remarque III. Il semble difficile d’élucider de manière complète le mythe de Dadhyāñc Ātharvaṇā, d’autant plus qu’on a parfois l’impression avoir affaire à une structure symbolique à la fois *centrale* pour la compréhension de la mythologie aśvinienne et *extérieure* à son cadrage originel. De ce point de vue, on pourrait, donc, miser plus sur une insertion analogique que sur un déploiement interne. Néanmoins, il ne faut pas se tromper quant à l’importance de ce mythe pour l’analyse du problème aśvinien: il est, tout simplement, essentiel. En effet, par le mythe de Dadhyāñc on est confronté au seul constituant du complexe aśvinien où la fonction sotériologique ne prend plus la forme d’une “naissance mystique” octroyée à un(e) quelconque “protégé(e)” (à travers une guérison, un rajeunissement, un mariage etc.) sed celle du dévoilement d’une connaissance dont les Aśvins eux-mêmes sont les bénéficiaires; v. *ṚV* I. 116. 12 et 117. 22 selon lesquels Dadhyāñc révèle aux Aśvins le mystère du Soma au moyen d’une tête de cheval qu’ils lui fournissent au préalable. C’est, donc, par ce mythe, en premier (v. aussi *infra* Rem. IV) que l’unité structurelle ainsi que la nature projective de la mythologie aśvinienne se manifestent clairement, ce qui semble au moins paradoxal, vu le rapport plutôt analogique qu’originel du mythe de Dadhyāñc avec le complexe aśvinien. Morphologiquement, le mythe de Dadhyāñc est fort similaire à celui de Pedú ou de Viśpālā (v. *supra* Rem. II) en ce que, tout comme eux, il est le récepteur d’un don des Aśvins. Mais, en même temps, ce don n’est pas censé combler une déficience de Dadhyāñc lui-même, ni d’assurer sa “transmutation”. La “naissance mystique” change, en apparence, de destinataire, concernant non plus le “protégé” mais les “protecteurs”. On tient là une preuve précise que l’ensemble du processus visait, originellement, les Aśvins eux-mêmes, que *le mythe des Aśvins, avec ses multiples variantes, est le mythe de leur déification*. Maintenant, il est vrai que dans la littérature postérieure (v. *ŚB* XIV. 1. 1. 18-26) c’est pour conjurer une menace d’Indra que Dadhyāñc se fait substituer par les Aśvins à sa tête (humaine) une tête de cheval. Néanmoins, il paraît assez peu probable que la version brahmanique soit celle qu’avaient en vue les hymnes; il s’agit, plutôt, d’une reconstruction où fusionnent les passages aśviniens du mythe de Dadhyāñc avec *ṚV* I. 84. 13-15 qui semble représenter la version indraïque du même mythe.

En effet, si on écarte, au niveau ṛgvédique, l’explication brahmanique de la substitution céphalique de Dadhyāñc, si la tête vraisemblablement humaine du personnage n’est pas, en quelque sorte “mise à l’abri” du fait de son remplacement par une tête chevaline, la seule explication qui reste, pour ce fameux changement est que la révélation attendue ne pouvait être faite *que par la tête du cheval et non par la tête d’homme de Dadhyāñc*. Pour comprendre la structure du mythe ṛgvédique de Dadhyāñc il est, donc, nécessaire de s’approprier herméneutiquement le symbolisme du cheval dans le *Ṛg Veda*. En analysant le mythe en question BERGAIGNE (*op. cit.* pp. 455-459) rapprochait déjà Dadhyāñc (‘répandre du lait caillé’, pour BERGAIGNE II. 457 ‘uni au lait’) de Dadhikrā(van) (‘dispersé avec/dispersant du lait caillé’), cheval mythique solaire auquel le *ṚV* IV. 40 semble bien octroyer une signification cosmo-mystique (cf. notamment *ṚV* IV. 40. 5; v. aussi l’interprétation que donne de ce vers *ŚB* VI. 7. 3. 11) et que l’on doit rapprocher du Cheval du Sacrifice (v. *ṚV* I. 162 et, surtout, 163; v. aussi *infra* Conclusion 1). La clef est le vers I 163. 6: *«J’ai connu de loin en esprit ton ātmān – un Oiseau volant-volant, (parti) d’en bas, à travers le Ciel. J’ai vu (ta) tête ailée s’ébrouant par des sentes faciles à traverser, sans poussière»*. Plusieurs éléments attirent ici l’attention. Premièrement, le cheval de sacrifice semble bien faire l’objet d’une vision

mystique ou, plutôt, mystico-eschatologique, ce qui n'a rien d'étonnant vu qu'il symbolise l'*ātmán*, l'âme ou le "soi" (du visionnaire lui-même, sans doute). On a, donc, affaire, d'évidence à une "psychanodie", ce qui explique, en partie, l'identification du cheval à un oiseau. Secondairement, le vers focalise la tension herméneutique non pas sur le cheval en entier sed sur sa tête qui est d'ailleurs dite «*ailée*», en absorbant, ainsi, l'essentiel des caractéristiques du Cheval-Oiseau. Plus précisément, la focalisation représente une technique par laquelle on souligne qu'en réalité seule la tête du cheval vole ou, en tout cas, qu'elle est seule à parvenir dans les régions les plus reculées du Ciel. On comprend, de la sorte, pourquoi c'est justement au moyen d'une tête de cheval que Dadhyāñc va initier les Ásvíns dans le mystère du «*mádhu tvaṣṭrien*», c'est-à-dire, comme le découvrirait déjà BERGAIGNE II. 458, dans le secret du Soma occulte. Cela confirme «*l'identité originelle du breuvage caché et de la tête du cheval qui révèle la cachette*» (BERGAIGNE II. 458-459; v. aussi HAUDRY "Jumeaux divins", p. 289). En fait, on a affaire à l'un des contextes où l'identité du Soma-breuvage avec Soma-Lune semble indéniable puisque c'est en trouvant la tête de cheval de Dadhyāñc, cachée dans les montagnes, qu'Índra découvre l'essence occulte de Tvāṣṭr «*dans la maison de la Lune*» (*candrāmaso grhē*); v. aussi BERGAIGNE II. 459 et HAUDRY *ibid.*, p. 290. On rencontre, de la sorte, le même type de symbolisme que dans *RV* X. 85. 1-5 où Soma, breuvage terrestre, est nettement distingué de Soma = Lune, équation qui semble bien former le centre d'une doctrine occulte de type "alchimique". Remarquons, d'ailleurs, que les vers 18-19 du même hymne définissent Soma-Lune et Sūryā-Soleil féminin comme une paire de jumeaux "hétérosexuels" rappelant par la proximité contextuelle les Ásvíns et par la structure Yamá et Yamí. C'est, donc, en tant que «*tête de cheval*» que Dadhyāñc peut être à la fois révélateur du Soma, substance d'immortalité assurant la déification (v. dans ce sens *RV* X. 85. 2, 5 où le Soma-breuvage rend les Ādityás puissants c'est-à-dire détermine l'obtention de leur condition divine, v. aussi *infra* n. 40, § 2) et la Lune occulte des brahmanes, la structure profonde de leur identité mystico-eschatologique. Or il est intéressant d'observer que, tant par sa structure que par ses valeurs contextuelles, le mythe de Dadhyāñc se définit, encore plus que les autres constituants de la mythologie ásvinienne, par l'interférence des symbolismes chamaniques et "alchimiques" (pour les valeurs chamaniques du cheval, voire de la tête de cheval v. ELIADE, *Le chamanisme*, pp. 160 sq. et 364 sq.; pour le prolongement de telles idées dans le conte merveilleux cf. PROPP, *ibid.* ch. V. I) sous-tendue, seulement ici de manière explicite par le concept d'une "gnose", constituant le sens même de la "naissance mystique".

Mais Dadhyāñc ne se caractérise pas seulement par la «*tête de cheval*» grâce à laquelle il réalise sa fonction d'initiateur, en absorbant, de la sorte, la fonction sotériologique de ses "protecteurs", les Ásvíns, qui deviennent, du même coup, ses "protégés", mais aussi par ses «*os*» (*asthábhis*, Instr. pl. cf. *asthán <ásthi 'os'*) qu'Índra emploie en tant qu'"armes magiques". C'est dans ce contexte en apparence fort banal des combats Índra-Vṛtrá que Bergaigne introduit son idée décisive d'interpréter «*les os de Dadhyāñc*» par l'opposition du «*père androgyne*» sans os et du premier-né doté d'os (cf. *RV* I. 164. 4; v. BERGAIGNE II. 99, 459); Dadhyāñc représenterait alors, d'après Bergaigne, «*le Soma manifesté, sorti du monde invisible pour coopérer à la victoire d'Índra*» (BERGAIGNE II. 459; cf. aussi *RV* X. 48. 10 cité par BERGAIGNE, *ibid.*). On peut, probablement, préciser cette idée en remarquant que l'opposition du père androgyne, non-manifesté et *structurellement immanifestable* («*sans os*») et du premier-né qui, seul, est capable de le manifester – ce schéma est propre aussi à la Gnose, cf. p. ex. Irénée I. 1. 1, 2. 1, *AJn* 4. 15-25 – projette celle, bien plus originaire, de l'Anêtre et de l'Être, le second fonctionnant comme le "fils" du premier. Cela nous permet d'interpréter la «*tête de cheval*» de Dadhyāñc d'une manière opposée à l'option herméneutique de Bergaigne qui y a vu, à tort nous semble-t-il, «*le Soma caché, quoique prêt à se révéler*» (BERGAIGNE II. 459; v. aussi la note 4 qui par son implication – la «*tête du cheval*» = «*le Soma-soleil à l'orient*» – contredit la proposition précédente). En effet, il paraît bien plus cohérent d'interpréter la «*tête de cheval*» de Dadhyāñc, unique révélateur de la "gnose somique", comme l'équivalent du «*premier-né*» équipé d'os et non pas du père sans os – selon une version mythique il s'agirait justement des os de la «*tête de cheval*» coupée par Índra, cf. GRIFFITH, *ibid.*, p. 53, n. 13 – ce qui permettrait d'identifier ce dernier à la «*tête d'homme*» du même Dadhyāñc. Que la substitution céphalique c'est-à-dire la *restitution* de la "tête d'homme" de Dadhyāñc représentait le sens véritable de sa révélation semble bien résulter du *ŚB* XIV. 1. 1. 18 où le "mystère du miel" consiste, précisément, dans la réfection de la tête du Sacrifice (identifié ici, sans doute, à Dadhyāñc lui-même), grâce à laquelle le Sacrifice devient «*complet*»; la chose a été bien vue par COOMARASWAMY, *op. cit.* pp. 31-33 et n. 12. On retrouve ainsi la mythologie de Prajāpati dont les rapports essentiels avec la mythologie ásvinienne avaient été dépités déjà par Coomaraswamy (v. *supra*). En fin de compte, le mythe de Dadhyāñc, vraie charnière du Veda, s'avère, plutôt qu'un des constituants de la mythologie ásvinienne, son *miroir herméneutique*.

Remarque IV. Le mythe de Dadhyāñc s'est révélé, peut-être justement du fait de son intégration tardive dans la mythologie ásvinienne, comme son véritable "miroir herméneutique". Grâce à ce mythe, les

rapports, la plupart du temps sous-jacents, ou, tout simplement indiscernables, de cette mythologie avec celle de Prajāpati ainsi qu’avec le mythe du Pūruṣa, ou même avec certains aspects de la mythologie vṛtrique, sont devenus bien plus nets. Mais le mythe de Dadhyāñc a fourni aussi le paradigme d’un remodelage fonctionnel de la mythologie aśvinienne dans la littérature védique ultérieure où les rapports des Aśvins avec au moins un de leur “protégés”, Cyāvāna, deviennent bien plus complexes passant d’un simple échange de bons procédés à un véritable renversement de rôles. Le passage essentiel qui nous concerne maintenant est *ŚB* IV. 1. 5. 1-16 où la structure de la mythologie rgvédique des Aśvins se reflète avec précision et cela à tel point qu’on peut parler d’une authentique transmission de la fonction de “miroir herméneutique” de la mythologie aśvinienne du mythe de Dadhyāñc au mythe de Cyāvāna. Dans le *Brāhmaṇa*, le mythe de Cyāvāna débute par un élément sans rapport apparent avec la mythologie aśvinienne dont l’unique enjeu semble être celui de fournir une “rationalisation” du motif de la décrépitude de Cyāvāna (évidemment, la situation de celui-ci n’a, en soi, rien de particulier, étant symbolique pour l’ensemble de la catégorie des protégés aśviniens). Lorsque les Bhṛgu ou les Āngiras atteignent le Ciel, Cyāvāna, que le texte donne soit comme un Āngirasā soit comme un Bhārgavā, se voit abandonné (sur terre) décrépiti et pareil à un fantôme (cf. *ŚB* IV. 1. 5. 1). On reconnaît facilement la trame du mythe de Mārtāṇḍā, abandonné par sa mère, Āditi et par ses frères les Ādityās qui montent «vers les Dieux», ce qui confirme notre précédente analyse conformément à laquelle la déficience du “protégé” aśvinien n’est pas “naturelle” sed symbolique, étant l’expression d’une exclusion (temporaire) de la déification (sur le plan du mythologème de l’avorton, on a affaire, d’évidence au type A, le type-Enthumésis, v. *supra* cette même note et *infra* n. 40). Or, nous avons établi, précédemment (v. *supra*) l’analogie structurelle des Aśvins avec les Ādityās du *RV* X. 72 et du “protégé” aśvinien en tant que figure de l’Anêtre avec Mārtāṇḍā. C’est exactement ce que semble bien confirmer le mythe brahmanique de Cyāvāna. En effet, à partir du *ŚB* IV. 1. 5. 2 le mythe interfère avec une trame parallèle, apparemment aléatoire, et que le *Rg Veda*, en tout cas, ignore absolument. Les jeunes du clan de Śaryātā le Mānavā (ce rapport des descendants de Mānu, frère paternel des Aśvins, rappelons-le, et premier homme à avoir une progéniture – v. *supra* n. 14 Rem. I – avec un de leur “protégés” ne peut être, nullement, due au hasard) découvrent Cyāvāna qui, du fait de son exclusion de la “psychanodie” déifiante, est devenu, le texte le souligne encore, décrépiti et semblable à un fantôme, et, par jeu, lui lancent une volée de mottes de terre, «le réduisant à néant». La stratégie herméneutique du texte est particulièrement importante en ce point car elle permet d’interpréter de façon indéniable Cyāvāna – dans lequel nous avons vu un équivalent du démon vṛtrique et Coomaraswamy, du Prajāpati désarticulé (v. *supra* ici même) – comme une figure de l’Anêtre. Pour expier le péché – d’autant plus que Cyāvāna en colère suscite une discorde magique dans son clan – Śaryātā (cf. śārya ‘flèche’) lui offre en réparation sa fille Sukanyā (‘la Vierge Merveilleuse’, comprenant la triple excellence de la beauté, bonté et droiture, en fait, un équivalent de Saranyū en tant que “mythologème de l’immortalité” complémentaire au “mythologème de l’avorton” ou représentant, plutôt, son hypostase “sauvée”). Ce n’est qu’à ce moment qu’interviennent les Aśvins (*ŚB* IV. 1. 5. 8 sq.) non pas en tant que “sauveurs” comme on serait en droit de s’y attendre mais, plus prosaïquement, pour “draguer”, sans succès d’ailleurs, la vertueuse Sukanyā, qui se presse de raconter l’affaire à son décrépiti et quasi-fantomatique mari (le passage n’est pas sans rappeler *AJn* 24. 9-31, *HypArch* (1) 89. 18 – 30, *HypArch* (2) 116. 8 – 117. 14; v. aussi *supra* n. 14 Rem. I). La suite du mythe souligne la similitude sur le plan de la déficience identitaire des Aśvins et de Cyāvāna. En effet, si le dernier, du fait de sa décrépitude se voit dans l’impossibilité de répondre à son identité maritale, les premiers, comme leur fait remarquer, en suivant le conseil de son époux, Sukanyā, ne se trouvent guère dans une situation plus enviable, s’avérant sur le plan de leur identité divine «incomplets» et «imparfaits». Le point est décisif car il relève l’unité fonctionnelle et structurelle du mythologème de l’avorton, indépendamment des rapports de surface qui régissent l’historial de ses représentants. Autrement dit, si Cyāvāna, mythologème de l’avorton et figure de l’Anêtre, s’avère néant sur le plan humain qui est le sien, les Aśvins qui, du fait de la dégénération de leur polarité (v. *supra* ici même), se trouvent, tous les deux, en position d’Anêtre ou d’Être” (dépouillés de leur valeur “mutante” les termes sont métaphysiquement synonymes) s’avèrent, à leur tour, néant sur le plan divin qui devrait être le leur (de ce point de vue, les Aśvins se ressemblent non seulement aux Ādityās du *RV* X. 72, cf. *supra*, mais, encore plus, aux ṛbhūs, v. HAUDRY, “Les Rbhus et les Alfes“, *Bulletin d’Études Indiennes*, n° 5/1987, pp. 159-219). C’est précisément cette identité de déficience qui permet l’effectuation d’un échange de bons offices qui tout en se substituant à la fonction sotériologique des Aśvins rgvédiques exprime plus profondément l’identité originelle des Aśvins avec leurs “protégés”. Cyāvāna va, donc, retrouver sa jeunesse en plongeant dans un lac (*hradā*) et les Aśvins vont pouvoir participer au sacrifice somique (v. aussi EGGELING, *The Śatapatha Brāhmaṇa*, Part II, *SBE* vol. XXVI, p. 275, n. 1) officié par les dieux au Kurukṣetra (cf. *ŚB* IV. 1. 5. 9-13) ce qui leur permettra d’acquérir pleinement la condition divine. Le *ŚB* IV. 1. 5. 14 apporte un

élément supplémentaire d'une extrême importance pour la compréhension de la structure originelle du mythe ásvinien. En effet, en demandant aux dieux de les inviter à participer au sacrifice, les Ásvins se voient rejetés du fait du contact prolongé avec les hommes amené par leur activité "médicale"; c'est qu'en sauvant les hommes ils s'y mêlent. En apparence, ce serait justement la fonction sotériologique des Ásvins, leur identité de sauveurs de la condition humaine qui ferait obstacle à leur accession à la condition divine. Néanmoins, à regarder les choses de plus près on s'aperçoit que la question est plus compliquée. Du matériel analysé par Propp (les données pourrait être, sans doute, enrichies considérablement) résulte l'existence d'une répulsion extrêmement intense, en particulier d'ordre olfactif, entre les vivants et les morts. Il s'agit, en fait, non pas de la répulsion olfactive des vivants envers les morts, qui, naturellement, n'a pas besoin d'être documentée par le conte merveilleux, mais *de la répulsion olfactive encore plus intense des morts envers les vivants* (cf. *ibid.* III. 6; v. aussi J.G. FRAZER, *The Fear of the Dead*, 1939, I, p. 143). Ajoutons à cela le fait assez bien attesté de l'incompatibilité alimentaire des vivants avec les morts qui peut aussi prendre la forme d'une répulsion, d'autant plus que la nourriture des morts est souvent dangereuse pour les vivants (cf. *ibid.* PROPP III. 7). Évidemment, les faits analysés par Propp sont structurellement beaucoup plus anciens que ceux védiques, malgré l'ancienneté très considérable des textes qui les véhiculent; néanmoins, les derniers se laissent lire assez clairement à la lumière des premiers. Cela nous permet notamment de confirmer la structure eschatologique ou initiatico-eschatologique de la fonction sotériologique ásvinienne (v. *supra*) ainsi que le sens du rejet auquel font objet les Ásvins. Car, même si la déification des morts représente, sans doute, un phénomène religieux historiquement tardif, il semble bien avoir hérité, avec des motivations différentes, nombre de traits, en général mieux conservés par le conte merveilleux que par des matériaux strictement religieux tels que les hymnes védiques, comme par exemple cette répulsion (même si son caractère olfactif n'est plus précisé) des morts – ici, des dieux – face aux vivants ou à ceux qui y ont entretenu un commerce trop intense ou comme cette incompatibilité alimentaire – décisive dans notre cas puisque le sacrifice consiste aussi dans une communion alimentaire – des deux classes. On comprend, aussi, que du fait du "conservatisme" plus prononcé de leur mythe, les Ásvins ont mieux gardé le sens de leur fonction de psychopompes, qui a dû prendre à date fort ancienne un tour "initiatique", restant, de ce fait, en marge du processus de "déification post-mortem" dont ils ont dû être, pourtant, les principaux vecteurs (sans doute, bien avant Yamá, dont la fonction originelle était différente, v. *supra* n. 9).

La suite montre clairement que la version brahmanique du mythe de Cyávāna est contaminée par le mythe de Dadhyāñc (d'ailleurs, *ŚB* IV. 1. 5. 18 en fait nettement allusion). En effet, devant le refus des dieux de les admettre comme participants au sacrifice les Ásvins leur font remarquer que le sacrifice qu'ils sont en train d'offrir est incomplet (sans tête; v. *supra* Rem. III). Nous nous trouvons devant une situation d'autant plus intéressante que l'enjeu du passage (*ŚB* IV. 1. 5. 15) semble être, à nouveau, la fonction sotériologique ásvinienne. Au refus des dieux de les inviter au sacrifice du fait de l'exercice de cette fonction les Ásvins répondent en traitant le sacrifice dont ils se voient exclus *comme un de leurs "protégés"*. La conséquence en est des plus paradoxales: acceptés cette fois-ci par les dieux, du fait même de leur fonction sotériologique qui leur avait valu l'exclusion, *en tant qu'Adhvaryús* (i.e. "opérants") du sacrifice divin les Ásvins deviennent eux-mêmes «*les têtes du sacrifice*» (*ŚB* IV. 1. 5. 16), prétendant, de la sorte, le transfert de leur «*prise sacrificielle*» (*grāha*) au temps primordial de celles appartenant à deux déités ce qui explique pourquoi le même passage identifie les Ásvins au Ciel et à la Terre ainsi qu'au Feu et au Soleil, anticipant les commentaires du *Nirukta* XII. 1.

Dans la littérature postérieure le renversement du rapport de pouvoir entre les Ásvins et leur "protégé", Cyávāna, prend un caractère encore plus accusé. Dans *Mahābhārata* III. 123-125 10345-10409 les Ásvins, dieux incomplets exclus du sóma (cf. *supra*) surprennent au bain la princesse Sukanyā, vertueuse épouse du vieil ascète Cyávāna. Comme précédemment ils essayent de la tenter avec la différence que ce sont eux qui promettent en échange de ses faveurs de rendre la jeunesse et la beauté à son mari. Conseillée par Cyávāna lui-même, Sukanyā accepte, d'autant plus qu'elle a le droit de choisir un nouveau mari entre son ancien époux rajeuni et l'un des deux Ásvins, mais, surprise, lorsque Cyávāna sort du lac où les Ásvins l'avaient plongé afin de le rajeunir, ils se trouvent à ses côtés, pareils à lui, confrontant ainsi Sukanyā au problème de l'identité ou de la différence des indiscernables. Sukanyā parvient, pourtant, grâce à son intuition à reconnaître le véritable Cyávāna et les Ásvins n'insistent plus. Le final développe la version du *Śatapatha* que nous venons de voir. Voulant les récompenser, Cyávāna organise un sacrifice destiné à faire des Ásvins des buveurs de sóma, c'est-à-dire les faire accéder pleinement à la condition divine. Indra s'y oppose essentiellement avec les mêmes arguments que les dieux du *Śatapatha* mais Cyávāna persiste et finit par employer contre Indra, qui, furieux, est prêt à le foudroyer, ses pouvoirs ascétiques, notamment en créant un monstre terrifiant, Máda, «*l'Ivresse*». L'"argument" de l'ascète porte et le dieu cède. On

reconnaît, bien entendu, dans cette version encore plus déformée que celle brahmanique la même contamination avec le mythe de Dadhyānc intensifiée par l'idée, très nette au niveau de la littérature épique, de la supériorité des ascètes sur les dieux. Fait significatif, d'ailleurs, tant dans la littérature brahmanique que dans celle épique la décrépitude de Cyāvāna est liée à l'ascèse ce qui confirme nos précédentes analyses des infirmités symboliques des "protégés" āsviniens. *L'identité morphologique de Cyāvāna rajeuni avec les Āsvins pointe aussi vers l'identité structurelle des Āsvins avec leurs "protégés"*. Enfin, cette même identité typologique, sous l'emprise de champ du mythologème de l'avorton, nous aide à comprendre que si la "récompense" des Āsvins est leur déification, c'est-à-dire l'acquisition de la jeunesse éternelle et de l'immortalité, le sens du "rajeunissement" de Cyāvāna doit être strictement analogue; cela nous permet, en conséquence, d'interpréter Sukanyā, la Vierge Merveilleuse, comme une figure du "mythologème de l'immortalité" – le terme complémentaire indispensable du mythologème de l'avorton – équivalente en tout point à Saraṇyū. Du même coup, Cyāvāna nous apparaît comme un Vivasvat heureux. Pour une analyse du mythe épique de Cyāvāna v. DUMÉZIL *Mythe et épopée* I, Éd. Gallimard, Paris, 1968, 1986, pp. 285-287; pour d'autres détails concernant le mythe de Cyāvāna, tant brahmanique qu'épique et purāṇique – dans le dernier cas le mythe de Cyāvāna étant profondément déformé par sa contamination avec la mythologie de Śivā – v. Wendy DONIGER, *Śiva: the erotic ascetic*, tr. française par Nicole Ménant, Éd. Gallimard, Paris, 1993, pp. 80-88.

Remarque V. L'un des problèmes les plus intéressants et difficiles du mythe des Āsvins consiste dans le rapport du contenu de leur fonction sotériologique avec la forme cyclique de cette fonction. Généralement, cela a été interprété à travers la codification naturaliste solaire, sur la base du cycle annuel, comme l'expression mythique des "souffrances" du soleil durant la période hivernale et de son "triomphe" printanier, v. notamment HAUDRY "Jumeaux divins" *passim*. Cette confusion persistante entre symbolisme et codification se fonde sur une incompréhension principielle de la structure du mythe dont l'enjeu n'est jamais la description "horizontale" d'un monde donné sed la description "verticale" de son commencement et de sa fin, marquée par les schémas décisifs de la cosmogonie et de l'eschatologie (qu'elle soit individuelle et/ou collective) – de ce point de vue, tout "espace mythique" n'est qu'une typologie de son temps. D'ailleurs, celle-ci transparaît des conclusions mêmes, passablement embarrassées, il faut bien le dire, de l'auteur (v. *ibid.* pp. 298-299) puisque celui-ci semble justifier sa reconstruction – les Āsvins comme étoile du matin et étoile du soir, v. *ibid.* § 8. 6 – en la mettant en rapport avec «les scénarios d'initiation» qui «dans un lointain passé, pouvaient être fondés eux aussi sur le cycle annuel, si le héros était déjà conçu comme celui qui "conquiert l'année"», ce qui revient à dire que derrière la codification religieuse "cosmique" c'est toujours à des structures cosmogoniques et initiatico-eschatologiques qu'on aura affaire (v. aussi *ibid.* § 8.2 où la solution Āsvins = étoile du matin et étoile du soir est trouvée inapplicable tout en étant admise pour les Jumeaux indo-européens).

Des résultats plus clairs semblent accessibles par une approche "étymologique". En effet, si le nom des Āsvins n'est pas par lui-même lié à l'idée de cycle, tel n'est pas le cas avec un autre de leurs noms, celui de Nāsatya que BERGAIGNE (*ibid.* II. 508) interprétait comme un dérivé en *tya* de *nāsā*, 'nez', 'narine', en fondant, sur cette base plutôt fragile, l'idée juste de la fonction ancienne de psychopompes des Āsvins. Or, comme le voit fort bien HAUDRY, "Jumeaux divins" § 6. 3. 4, Nāsatya (= avestique Nāṇhaiḍya, v. aussi *ibid.*, § 3) se rattache à la racine **nes-* désignant le "retour au point de départ" spécialisé en "retour à la maison", "retour à la santé" et "retour à la vigueur" grâce à la nourriture (cf. allemand *nähren*). Cette étymologie est confirmée (et nuancée) sur le terrain du sanskrit lui-même où *nāsatya*, 'secourable', 'amical' semble bien dériver du Caus. de √2. *nas*, 'approcher', 'recourir à', 'joindre', 'copuler' (cf. le gr. *να(σ)ώ*, 'habiter', 'donner à habiter', *vé(σ)ομαι*, 'aller', 'venir', 'revenir', 'retourner', *νόστος*, 'retour', cf. Sir M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press 1899, reprint Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997).

L'association de l'idée du "retour" à celle du "secours" – elle-même analysée par les idées sous-jacentes du "faire approcher", "faire recourir à", "faire joindre" et "faire copuler" qui se retrouvent toutes dans la mythologie āsvinienne – dévoile la structure cyclique de la fonction sotériologique grâce à laquelle les Āsvins déploient leur structure identitaire tout en vérifiant la solidarité phénoménologique de la sotériologie avec la cosmogonie dans le contexte du mythologème de l'avorton (en l'occurrence, sous cadrage védique, ce qui ne doit pas être interprété comme une spécialisation restrictive). En effet, s'il est facile de dépister la circularité "chute-salut" pour les principaux mythes sotériologiques āsviniens (ceux de Bhujyū, de Rebhá, Vāndana ou Vīśvaka Kṛṣṇiyā, v. *supra*), cf. le type du "retour au point de départ" spécialisé en "retour à la maison", il est parfaitement possible d'obtenir l'élargissement de l'idée du retour, avec une connotation sotériologique plus prononcée même pour tous les autres mythes āsviniens comportant des guérisons ou des rajeunissements ("retour à la santé", "à la vigueur"), entre autre cette forme d'impotence

imposée que peuvent être parfois le célibat ou la continence (v. notamment le cas de Ghóṣā, vieille fille sans doute pas de bon gré); cf. “faire joindre”, “faire copuler”, fonctions convenant très bien aux activités des Ásvíns qui ne sont, souvent, les “médecins divins” du Veda que pour en être les maquereaux. Pour mieux comprendre la fonction sotériologique des Ásvíns dans cette dernière hypostase, proche, nous l’avons vu, de celle de “paranymphes” dans le mythe du mariage de Sūryā (le Soleil féminin, “la Soleil”, en quelque sorte, cf. all. *die Sonne*), il nous faut recourir à la comparaison cf. le sauvetage, sous le cadrage baltique, de la Fille du Soleil qui se noie par les Fils des Dieux (v. HAUDRY, *art.cit.* pp. 282, 285 ou les enlèvements d’Hélène sauvée successivement par ses frères, les Dioscures et par les “projections” de ceux-ci, Ménélas et Agamemnon (cf. HAUDRY, *art.cit.* p. 283). Il n’est donc pas indispensable de recourir à la codification solaire-aurorale de ces mythes – malgré son importance dans bien des cas – pour comprendre le sens de cette concordance symbolique entre le contenu de la fonction sotériologique et sa forme cyclique de “retour”.

De fait, la codification symbolique solaire semble couvrir, précisément, la zone d’interférence des deux fonctions, sotériologique et cosmogonique, de la mythologie ásvinienne, la seconde étant, en l’occurrence, le complément de la première plus qu’une fonction symbolique à part entière. Malgré cela, il est certain que la forme cyclique que prend la fonction sotériologique ásvinienne favorise, au-delà de la solidarité phénoménologique de principe des deux fonctions, leur complémentarité, la codification symbolique définissant ainsi non plus une simple interférence “graphique” *sed la zone d’interchangeabilité herméneutique des deux fonctions*. Cela explique, du moins en partie, l’affinité réciproque des mythologies ásvinienne et indraïque (cf. BERGAIGNE II. 434), affinité confirmée par les données avestiques qui associent les Nāṇhaiḍya (i. e. Násatya) à Indra et Sauru (i. e. Śarvá = Rudrá), cf. HAUDRY, *art.cit.*, p. 277. À vrai dire il s’agit d’une véritable complémentarité en profondeur, parfaitement saisie par BERGAIGNE, *ibid.*, pp. 434-435, qui observait: «Il y a toutefois, entre eux et le dieu guerrier, une différence qu’il importe de mettre immédiatement en lumière. Dans les œuvres qu’ils accomplissent ainsi au profit de leurs protégés respectifs, tandis qu’Indra garde ordinairement son caractère belliqueux, les Ásvíns, au contraire, jouent presque toujours un rôle exclusivement pacifique. Les secours du premier s’adressent à des combattants, ceux du couple sont prodigués à des infirmes et à des victimes de toute espèce. Indra sauve celui qui l’implore en triomphant de son ennemi; les Ásvíns viennent en aide à l’opprimé sans attaquer l’oppresseur. L’un est un allié dans les combats, les autres sont des sauveteurs ou des médecins». Or, c’est précisément l’articulation de cette différence morphologique d’une structure symbolique à deux faces fonctionnelles qui permet de saisir l’interchangeabilité qui la gouverne. Néanmoins, la structure profonde de cette interchangeabilité fonctionnelle des deux mythologies ne devrait pas être cherchée là où elle paraît la plus évidente; de ce point de vue le matériel rassemblé par BERGAIGNE (v. *ibid.* p. 435) est moins significatif qu’il n’en a l’air puisqu’il représente l’aboutissement en contamination de cette interchangeabilité profonde. En effet, lorsque les Ásvíns reçoivent l’épithète *vṛtrahántamā* ‘les plus grands tueurs de Vṛtrás’ (cf. *RV* VIII. 8. 22) et, plus généralement, lorsqu’ils partagent avec Indra les ennemis explicites de celui-ci (cf. *RV* I. 184. 2, VI. 63. 10 ou VIII. 9. 4) ou ces propres exploits (v. I. 112. 14, VI. 62. 11 et X. 40. 8; pour plus de détails v. BERGAIGNE *ibid.*) il est certain que l’interchangeabilité a dégénéré en identification pure et simple; même cas lorsque les protégés d’Indra deviennent ceux des Ásvíns aussi (cf. BERGAIGNE II. 448-449). Par contre, le cheval «tueur d’Áhi» que les Ásvíns donnent à Pedú ainsi que la structure ophidienne et/ou démonique des “protégés” ásviniens (cf. *supra* n. 15 et Rem. II; v. aussi BERGAIGNE II. 452 sq.) représentent des exemples autrement convaincants, où la structure intrinsèque du mythe ásvinien est directement impliquée. Extrêmement intéressants s’avèrent sous cet horizon les rapports des Ásvíns avec le «Noir». Nous avons vu précédemment (cf. *supra*; l’observation appartient à BERGAIGNE II. 465) que le «Noir» est ou, en tout cas, peut se révéler comme une figure du démon, fait concordant avec le caractère ophidien du protégé ásvinien “déficient”. Un exemple fort significatif est *RV* X. 61. 13 (analysé par BERGAIGNE cf. *ibid.*) où Kāṇva, “protégé” ásvinien par excellence, semble identifié au démon Śúṣṇa, celui-là même qu’Indra tue au vers VI. 20. 5, étant d’ailleurs attaqué par la “bande” d’Indra (faut-il penser aux Marúts?), appelé au v. 12 le Vásu, avec la nette intention de le “fendre”. Toujours au «Noir», cette fois-ci fendu en trois et que les Ásvíns ressuscitent, on a affaire au v. I. 117. 24. Pourtant, même si l’idée du “combat” n’est pas explicitement mentionnée il n’est pas moins vrai que ce type de représentation appartient au système mythique indraïque. Or, nous avons expliqué précédemment ce passage par l’initiation et non par une codification guerrière. On touche ici au noyau même du problème. En analysant le motif du combat du héros avec le Dragon dans les contes merveilleux, motif fort analogue au combat d’Indra avec le démon ophidien (Vṛtrá, Valá; la question mérite une étude spéciale) PROPP (*ibid.* VII. 13-20) l’explique par l’ingurgitation et la régurgitation initiatiques. Cela semble signifier que dans le Veda aussi le thème de l’initiation a précédé et se trouve à l’origine du thème du combat ce qui paraît trancher le

problème avancé par HAUDRY (cf. *ibid.* § 10. 3) et contredire sa conclusion (cf. § 10. 4). Hâtons-nous de dire que la recodification symbolique de l'initiation par le thème du combat a dû se produire à une époque extrêmement ancienne, certainement pré-védique, situation reflétée aussi par les autres matériaux concernant la mythologie des Jumeaux divins (v. notamment HAUDRY, *art.cit.* § 5). Néanmoins, c'est la mythologie ásvinienne qui a bien l'air d'avoir conservé la forme originelle et le sens de la mythologie gémellaire ainsi que, fait tout aussi précieux, *les traces fossiles du transfert du thème initiatique en thème du combat*. Ainsi, il devient possible d'analyser la frappante analogie, passée, en général inaperçue (à l'exception de COOMARASWAMY, *ibid.* pp. 104, 118 sq.) du motif de la décapitation de Dadhyānc avec celui de la décapitation de Námuci ou, même, de Vṛtrá. Il est probable que c'est à partir des mêmes prémisses herméneutiques que l'on pourrait expliquer le mythe d'Atri ('le Dévorant') et Svárbhānu (mythe appartenant d'ailleurs à la mythologie indraïque) *comme fossilisation du passage du thème initiatique vers le thème du combat*.

Or, sans entrer ici dans les détails d'une question aussi complexe et en évitant tout exclusivisme, il paraît certain que le thème du combat tend à motiver symboliquement la cosmogonie qui, à son tour, tend à se complexifier sur le plan herméneutique par son analogie en profondeur, voire son identité avec l'embryogenèse (cf. *infra* n. 40 § 1, Rem. II-V). D'autre part, comme on vient de le voir, le thème de l'initiation oriente, très nettement, ses valences motiviques vers l'eschatologie. Se confirme ainsi, tout en se complexifiant, l'idée décisive de HAUDRY (abrégée ci-dessous, cf. *infra* n. 40, § 1) du «*rigoureux parallélisme entre les catastrophes de la fin du cycle et les épreuves d'héroïsation. Le héros comme le monde au terme de son dernier âge traversent deux formes de mort qui conduisent à une vie nouvelle: le feu et l'eau de la ténèbre hivernale. Au terme de cette traversée, le héros obtient l'immortalité solaire, et le monde connaît un nouvel âge d'or*» (Religion cosmique..., pp. 98-99). En effet, comme il résulte, d'ailleurs, du passage même qu'on vient de citer, le «*parallélisme*» ne concerne pas seulement «*les épreuves (initiatives) d'héroïsation*» et les «*catastrophes de la fin du cycle*» sed la naissance du nouveau cycle aussi, l'eschatologie tout comme la cosmogonie. Autrement dit, la "naissance" ou "renaissance mystique" sous-tend à la fois la cosmogonie et l'eschatologie ainsi que, sans doute, la "mystique" (pour la complémentarité en profondeur des représentations cosmogoniques et mystiques v. *infra* n. 40, § 1, Rem. IV) même si, sur un plan diachronique, on est obligé de constater l'antériorité des représentations de types initiatiques et mystico-eschatologiques sur celle de type cosmogoniques. L'initiation précède le combat, tout comme la catastrophe devance le commencement. (Cf. aussi PROPP *ibid.* p. 296: «*le motif du combat avec le dragon s'est élaboré à partir du motif de l'avalément*» – souligné dans le texte – c'est-à-dire, encore une fois, à partir de l'initiation, v. *ibid.* VII. 13-20).

Remarque VI. Si, de la Remarque précédente, il résulte assez clairement que la forme cyclique de la fonction sotériologique (initiatique-eschatologique) est en rapport direct avec l'idée de "naissance" ou "renaissance mystique", on commence à comprendre aussi que la structure cyclique de la fonction cosmogonique (ou cosmogonico-mystique) s'explique, essentiellement, de la même manière. Toute idée de création, et cela non seulement dans les cosmogonies védiques, est indissociable d'une implication de salut, ce qui signifie que la cosmogonie est une variante ou un moment de la sotériologie, la véritable "cosmogonie". En effet, si la sotériologie (sous toutes ses formes) vise la structure de l'âme – ou, selon le cas, de l'"esprit" –, la cosmogonie n'en concerne que les possibilités.

Néanmoins, l'action inverse, des représentations cosmogoniques sur celles sotériologiques, n'est pas à exclure; elle est même favorisée par leur enracinement commun d'ordre initiatique. Dans le même sens agissent la con-fusion ancienne de la codification solaire avec le symbolisme solaire ainsi que l'affinité du thème du combat avec la cosmogonie sed avec une cosmogonie intensément sotériologique, conçue le plus souvent comme une véritable "bataille eschatologique". En fait, on peut dire que la différence entre représentations cosmogoniques et sotériologiques dépend, fréquemment, d'une option de lecture. Cela explique pourquoi l'homologie du cycle cosmique i. e. de la cosmogonie avec le cycle annuel et/ou quotidien, notamment la structure démiurgique du *vṛtrahátva* et ses rapports avec la Fête du Nouvel An (v. *infra* n. 40, § 1) ont pu avoir un impact relativement important sur la mythologie essentiellement salvifique des Ásvins (v. HAUDRY *art.cit.*, *passim* qui explique la mythologie ásvinienne sous une codification solaire – ce qui en soi n'est pas incorrect – sans en exploiter toujours à fond le symbolisme). En effet, si l'implication cyclique dans un mythe comme celui de Bhujyú n'est pas a priori à exclure – elle est même évidente dans celui de Mārtāṇḍá avec lequel Bhujyú a plus d'un point en commun – la structure du mythe n'est pas cosmogonique et l'opération des Ásvins n'est pas démiurgique sed, nettement, de type sotériologique.

Fort intéressant, surtout dans ce contexte, est le mythe de la caille (*vārtikā*) sauvée (*vāṁmuc*) par les

Ásvíns «de la gueule du loup» (*āsnó vrkasya*), v. *RV* I. 112. 8, 116. 14, 117. 16, 118. 8 et, dans une moindre mesure, X. 39. 3. Selon HAUDRY “Jumeaux divins”, § 7. 2. 1 on aurait là affaire à une «étymologie populaire rapprochant le nom de l’oiseau de la racine *vr̥t* – “tourner”, qu’on trouve notamment dans *vartīs* “circuit”, désignation du circuit quotidien des Ásvíns autour de la terre, et (par extension) de leurs divers déplacements» (*ibid.*). Mais, selon le même auteur, cette racine «s’applique aussi au cycle annuel», cf. *RV* I. 164. 11: «La roue de la vérité, à douze rayons, tourne puissamment (*vávarti*) autour du ciel» (tr. HAUDRY, *ibid.*) ainsi que, sans doute, au cycle cosmique, cette fois-ci, néanmoins, non pas à la cosmogonie sed à l’eschatologie finale puisque le loup du mythe de la caille est comparé à «celui qui, dans l’Edda de Snorri, poursuit inlassablement le soleil, qu’il finira par atteindre et par dévorer à l’approche du *Ragnarökr*» (*ibid.*). Or, il est évident que la situation de la caille mythique ne diffère en rien de celle de Bhujyú, Pedú ou Viśpālā, dont *RV* I. 118. 8-9 semble la rapprocher. D’autre part, l’oiseau désigne parfois les Ásvíns eux mêmes, ou plutôt, originellement, le Jumeau “divinisé” opposé à son Frère ténébreux et maléfique (cf. *supra*). Bref, nous sommes confrontés à nouveau au mythologème de l’avorton comme articulation de l’Anêtre et de l’Être, symbolisé par le couple gémellaire, ici thériomorphe, à la polarité non-dégénérée.

Dans le contexte, le loup doit être, donc, interprété, malgré le paradoxe, comme une figure aquatique *vr̥tr*iaque ou, même, *varuṇ*ienne, symbole de l’obscurité et du chaos mais aussi de la mort dépassée par la “naissance mystique” déifiante. L’image du loup de la gueule duquel sort la caille rappelle, d’ailleurs, celle, bien plus tardive, du *mākara*, monstre aquatique représentant le véhicule et parfois le symbole de *Vāruṇa*, des mâchoires ouvertes duquel sort une figure humaine ou animale, cf. COOMARASWAMY, *Yakṣas*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1971, part II, pp. 47-56 (réimpression de l’édition originelle, Freer Gallery of Smithsonian Institution, Washington, 1928 et 1931).

Remarque VII. La structure hypostatique du mythe ásvinien et la réduction-à-un des “protégés” des Ásvíns, enfin, la restitution de la polarité gémellaire originaire permet d’entrevoir le rapport du mythe des Jumeaux divins avec, d’un côté l’émergence du dualisme, d’un autre côté, avec la conception de la biunité divine. Hâtons-nous de dire que ce rapport avec le mythe de la biunité divine ne s’applique pas à n’importe quelle représentation gémellaire sed seulement au cas précis de la gémellité “homosexuelle” (notamment masculine), la gémellité “hétérosexuelle” entrant en interaction avec le mythe de l’androgynie (v. *supra* n. 14 et Rem. I, III). Il est même probable que la gémellité “homosexuelle” féminine n’interférera avec le mythe de la biunité divine que dans le cadre des “mythes seconds” – d’où la tendance, documentée par la mythologie gnostique ainsi que par le mythe de *Saranyū*, à substituer, dans ce cas, la gémellité par le “clonage” – alors que la gémellité “homosexuelle” masculine semble s’en réserver les “mythes primaires” (pour les “mythes primaires” et “seconds” v. *infra* n. 18). La relation des Jumeaux avec le mythe de la biunité divine est, d’ailleurs, exemplifiée par l’affinité de la mythologie ásvinienne avec celle de *Prajāpati* (v. *supra*); pour le rapport inverse du mythe de la biunité originaire avec le mythe des Jumeaux il faut se reporter au mythe de *Zrwan* dont l’analogie avec celui de *Prajāpati* a été déjà remarquée par l’exégèse (v. *infra* n. 40, § 2, Rem. II). D’ailleurs, cette interrelation est d’autant plus intéressante que le mythe de la biunité conserve bien mieux la polarité structurelle quasiment perdue par le mythe des Jumeaux divins (v. *supra*); on peut, même, suggérer que c’est par l’interaction de ce dernier avec le mythe de la biunité divine que s’est forgé le dualisme religieux. Néanmoins, pour une meilleure compréhension du problème il vaudrait mieux recourir aux analyses consacrées par PROPP (*ibid.* VII. 9, 35-37) à l’enracinement rituel du conte merveilleux, respectivement au dédoublement, dans le conte, de la figure de l’Initiateur, le plus souvent ophidien, comme explication du phénomène extrêmement curieux du “suicide” du Dragon, ou, dans une forme plus atténuée, du fait qu’entre le Dragon et le Héros il y a une concomitance génétique (c’est là la raison pour laquelle le Dragon reconnaît dans le Héros son seul “tueur” possible *avant même qu’il l’ait narrativement rencontré*). À vrai dire, on a affaire là aux deux effets convergents d’une cause unique: la persistance, sous le cadrage de la réinterprétation dans le sens de l’“hostilité” de l’ingurgitation et de la régurgitation initiatiques (v. aussi *supra* Rem. V), des figures originelles de l’Initiateur, comme «*dévorateur bénéfique*», et de l’Initié, comme “fils rituel” et/ou “naturel” du premier (cf. PROPP, *ibid.* VII. 35-37). Autrement dit, le “suicide” du Dragon s’explique du fait du dédoublement, dans le conte, de son sens, qui en fait une entité contradictoire, potentiellement autodestructrice; tout comme, c’est l’ancienne identité rituelle de l’Initié avec le «*Dévorateur bénéfique*», son Initiateur, qui rend compte de la structure “a priori” de la victoire du Héros dans laquelle on est obligé de reconnaître une forme affaiblie du motif du “suicide”. Un exemple particulièrement intéressant du “suicide du Dragon” développé en “suicide de l’Avorton” est fourni par *HypArch* (2) 126. 26-29 où le Dmiurge gnostique s’auto-détruit. Aussi, pour l’identité sous-jacente du Héros et du Dragon, qui assure, en fait, la victoire du premier sur le second v. le mythe *yajurvé*dique du combat d’*Índra* et *Vṛtrá*, représentant lui aussi du “mythologème de l’avorton”, cf.

infra, n. 40, § 1, Rem. I. Enfin, un exemple de l'analogie du mythe de la biunité divine avec l'«entité contradictoire, potentiellement autodestructrice» (structurellement plus archaïque) élaborée par le conte est fourni par la mythologie de Prajāpati, personnage assimilable au “mythologème de l'avorton” (cf. cette même note et *infra* n. 40), v. *ŚB* X. 1. 3. 1-3 où il est moitié mortel, moitié immortel, par sa moitié mortelle ayant peur de la Mort créée par lui-même. Or, ce dernier exemple nous permet non seulement d'apercevoir l'unité structurelle des deux cas de figure évoqués précédemment mais aussi de saisir l'identité originare du mythe de la biunité divine avec la “biunité ontologique” du mythologème de l'avorton.

¹⁶ Cf. Sir Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*.

Or, comme V. PROPP (*ibid.* p. 331) le remarquait fort pertinemment «les Erinyes ont, elles aussi, un rapport avec l'âme». Cela nous permet de dire que si Saranyū se laisse définir comme “mythologème de l'immortalité”, elle *peut* et même *doit* être spécifiée comme mythologème de l'immortalité de l'âme (même si en tant que mythologème de l'immortalité elle fonctionne sur d'autres registres que celui strictement psychique), v. *infra* p. 264 et n. 24. Pour une comparaison plus détaillée entre Saranyū et Psyché v. déjà *supra* n. 14 (série Érôs et Psyché, Purūravas et Urvāśī, Vivasvat et Saranyū) ainsi que *infra* n. 18 (série Hélène homérique identifiée par les pythagoriciens à Psyché – Saranyū – Sophía). Cette ligne interprétative permet encore plus de voir dans l'évanouissement transcendantal de Saranyū une «*psychanodie*».

Remarque. Faut-il souligner encore, malgré la superficielle opposition chthonien/ouranien, le rapport de Saranyū d'un côté, des Erinyes, d'un autre côté **avec la Mort** ?

¹⁷ Abel BERGAIGNE, *La Religion Védique d'après les hymnes du Rg Veda*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1963 II.

¹⁸ Cf. notamment Irénée, *Advhaer* I.23.2-4 et Hippolyte, *Refutatio* VI. 19-20. Stésichore, l'auteur de ce “clonage d'Hélène” qui, *via* Simon, semble avoir influencé la théorie valentinienne du “dédoubllement de la Sagesse”, exerçant par là une impulsion décisive sur la formation du “mythe gnostique”, était déjà un “gnostique” *sui generis* puisque sa *Palinodie*, dont il nous reste quelques vagues traces (v. BERGK *Anthologia lyrica*, éd. Teubner p. 229), consistait, apparemment, dans la négation d'une *connaissance fausse* (ou supposée comme telle) – celle véhiculée antérieurement par Stésichore lui-même ainsi que par les autres poètes ayant traité le sujet, Homère inclus – par une *connaissance vraie*, à valeur thérapeutique et religieuse, fonctionnant comme un véritable *miracle littéraire de la foi* (thème de l'aveuglement et de la guérison de Stésichore). Notons que cette opposition entre une “histoire véritable d'Hélène” et une autre, “fausse” – et, même *faussée délibérément* par le représentant par excellence, à côté de Hésiode, de l'“orthodoxie” mythique, Homère – se trouve chez Hérodote lui-même (cf. *Enquête* II. 112-120), d'où Euripide a tiré le sujet de son *Hélène* : tout comme chez Stésichore, on a affaire à un “mythe herméneutique”, fondé sur une interprétation seconde des données premières du “cycle troyen”. Or, *cette opposition d'une connaissance vraie à une connaissance fausse entraînant deux manières symétriquement opposées de concevoir l'histoire et un dédoubllement contradictoire du mythe, définit l'attitude “gnostique”*. Autrement dit, l'élaboration méthodologique du mythe gnostique passe par le problème plus général de *l'élaboration des mythes seconds*, fonctionnant toujours comme *réinterprétations*, volontiers contradictoires, des “mythes premiers” auxquels ils se rapportent. La Grèce a élaboré à grande échelle cette technique de “clonage mythique”, développant toute une “mythologie du secondaire”, de plus en plus polémique, avec laquelle finit par converger la transcendance des “paradigmes philosophiques” qui la reflète: ceci n'est pas sans incidence majeure sur le moult débattu problème des “origines de la Gnose”.

Quant à la source de l'utilisation de Stésichore par Simon, si une connaissance directe de la *Palinodie* du premier par le second semble bien improbable, il reste ce fait troublant, non relevé à notre connaissance, que l'“anecdote” de l'aveuglement et de la guérison miraculeuse de Stésichore est déjà mentionnée par Platon (*Phèdre* 243ab). On a même le sentiment que Simon glose, en quelque sorte, sur le passage platonicien, car ce n'est pas – telle semble être l'idée de Simon – en outrageant, simplement, une mortelle que Stésichore aurait perdu la vue, mais c'est plutôt à cause de son incapacité à reconnaître en Hélène l'“Evvoia divine”. D'ailleurs Platon aussi connaît une interprétation philosophique de la *Palinodie* de Stésichore. Dans la *République* IX. 586bc, le “fantôme d'Hélène” fonctionne comme un exemple de la “vie sensible”, due à l'“ignorance”, à savoir à une privation gnoséologique concernant la “connaissance de soi”.

Il semble d'autre part que les pythagoriciens associaient Hélène à Séléné, dans le cadre d'un scénario déjà fort analogue à celui simonien, selon lequel elle aurait été l'habitante virginale de la Lune d'où elle avait été ravie, de la même façon que la Tyndaride par Paris, étant contrainte à vivre sur terre jusqu'à ce

qu'on lui eût permis de revenir sur la Lune (*apud* Gilles QUISPEL, *From Mythos to Logos*, dans *Gnostic Studies* I, p. 162). Le parallélisme entre le ravissement de Saranyú et le ravissement d'Hélène peut s'avérer très significatif, d'autant plus que les pythagoriciens identifiaient l'Hélène homérique à Psyche", le mythe de l'Hélène lunaire représentant en réalité *un mythe second supplémentaire* : celui de l'exil de l'âme et de son retour à son "habitat" d'origine (cf. QUISPEL *ibid.*). L'identification d'Hélène à la fois avec la Sagesse et la Psyche" fournit, sur le plan du mythe, une base suffisante pour la compréhension de l'Hélène simonienne; même l'idée de la "prostituée rachetée", essentielle pour le simonisme, ainsi que la corrélation de celle-ci avec la métensomatose pourrait être d'origine pythagoricienne (cf. COULIANO, *Expériences de l'extase*, p. 31 et *Les Gnosés dualistes d'Occident*, p. 85). Sans doute, par rapport à la Sagesse gnostique, notamment celle valentinienne, très impliquée dans le processus cosmogonique, cette Hélène-Sagesse manque de «*cosmogonic potency*» (QUISPEL, *ibid.*), et sa convergence avec la Sagesse vétéro-testamentaire, Ḥokmāh, quasi-hypostasiée des *Proverbes*, semble déterminante pour la constitution de la conception simonienne (QUISPEL, *ibid.* pp. 162-163). Mais, réciproquement, on a remarqué l'absence, dans les sources juives, d'un mythe de la chute de la Sagesse (*apud* COULIANO, *Gnosés dualistes*, p. 102); en plus, sous "cadre simonien", l'Ἐννοια ne crée pas le monde mais enfante seulement les créateurs de celui-ci, les Anges, sans avoir besoin, pour cela, d'une *faculté* ou *capacité cosmogonique proprement dite*. Or, le "mythe de la chute" de provenance pythagoricienne semble suffisant pour expliquer la production des *conditions cosmogoniques* qui président à la création effective du monde chez Simon: thématiquement Hélène-Ennoia ne représente pas une Sagesse, Pensée ou Âme *démiurgique* sed *captive*, les facteurs cosmogoniques ne pouvant réaliser leur fonction "créatrice" qu'à travers la dégradation et le "transvasement", i. e. la métensomatose du principe intelligible dont ils dérivent. Le thème de cette *vierge intelligible et prostituée sensible* (le parallélisme avec Bronte" est saisissant) n'est donc pas primordialement la *cosmogonie*, mais bien la *sotériologie*.

Remarque I. Un problème fort ambigu, se dérochant à toute solution univoque, est celui de la *structure originelle d'Hélène*, personnage, en un sens, aussi fuyant, aussi évanescent que Saranyú. En effet, si de par sa "naissance mythique" Hélène est un personnage double, mi-divin, du fait de son père, Zeus, mi-humain par sa mère, Lédä, on a là affaire à la conséquence relativement tardive d'une systématisation mythologique. D'ailleurs, le schéma de cette "double origine", divine et humaine, a dû être lu d'une manière plus originaire encore puisque, de très bonne heure, Hélène est interprétée comme un "doublet d'Aphrodite" – dont elle tient nettement la place dans le "cycle troyen" –, son "clone humain" en quelque sorte (cf. HAUDRY, *Religion cosmique*, p. 288). Or, le problème de la "divinité d'Hélène" ainsi que celui de ses rapports avec un personnage divin (Zeus, Aphrodite) dont elle serait la "progéniture" ou le "double" ouvre de nouvelles perspectives sur la question de sa *divinisation* qui apparaît maintenant comme *divinisation secondaire*. D'une certaine manière, on pourrait même dire que sa *divinisation n'est qu'une réactualisation de sa divinité*. Voir, en ce sens, la discussion de HAUDRY, *ibid.*, pp. 288-289 qui explique l'origine, à la fois d'Aphrodite et d'Hélène, par la figure multiple (typologiquement, par l'homologie des trois principaux cycles temporels, quotidien, annuel et cosmique, cf. *ibid.* et "quantitative" du fait de l'hypostasiation des redondances cycliques, cf. *ibid.*, p. 17) des Aurores indo-européennes (cf. le pluriel védique *uśāsaḥ* et le pluriel germanique **austrōn*, all. *Ostern*, vieil-anglais *Eāstron*, v. Haudry, *supra*). L'identité originelle d'Aphrodite et d'Hélène semble, d'ailleurs, certaine puisque «*Hélène est une ancienne épithète d'Aphrodite (elle-même étant une ancienne épithète de l'Aurore)*» (HAUDRY, *ibid.*, p. 231; v. aussi *ibid.*, ch. 1, §11).

Néanmoins, malgré la réelle importance de ces éléments, l'on ferait fausse route en accordant au facteur de décodification (en l'occurrence au "code naturaliste") une quelconque prépondérance sur le complexe symbolique et la valeur du mythe (pour un argument semblable dans un contexte relativement analogue v. COULIANO, *Gnosés dualistes*, p. 75). En effet, toute la masse de décodifications naturalistes dépitables dans les mythologies est postérieure à l'émergence des mythes et étrangère aux présupposés structurels présidant à leur formation. C'est, en tout cas, la situation du "mythe de la femme" auquel appartiennent aussi les mythes d'Hélène-Aphrodite, celui de Saranyú ainsi que le(s) mythe(s) gnostique(s) de la Sagesse (pour plus d'éléments v. *supra* nn. 14 et 15, *infra* nn. 39 et 40, § 2).

Remarque II. Il est difficile de ne pas être frappé par l'analogie, à la fois apparente et bien réelle, entre le binôme des "mythes premiers" et des "mythes seconds" d'un côté, et le trinôme des "mythes monadiques" – "dyadiques" – "triadiques" de l'autre côté (v. *supra* n. 1 II). La différence essentielle, pourtant, consiste en ce que l'analyse des mythes en "monadiques", "dyadiques" et "triadiques" est nettement *formelle* et n'exprime pas *directement*, bien qu'elle la reflète, l'"idéologie" des mythes en tant que tels. Alors que l'opposition des mythes en "primaires" et "seconds" s'appuie sur l'attitude herméneutique que les mythes eux-mêmes ont par rapport à eux-mêmes, c'est-à-dire sur le fonctionnement structurel de leur contenu. De ce fait, l'analyse en "mythes monadiques" etc., exprimant une position de

l'analyste, voire de l'interprète en tant qu'"historien des religions", s'avère forcément *allo-analytique* ou *allo-herméneutique*. Par contre, la distinction "mythes primaires"/"mythes seconds", puisque fondée sur l'attitude que les mythes entretiennent face à leur propre structure eidétique, doit se définir tout aussi nécessairement comme l'expression d'une *auto-analyse* ou *auto-herméneutique* du mythe.

Enfin, à la différence des "mythes monadiques", les "mythes premiers" n'ont pas de structure typologique déterminée. En effet, si un "mythe monadique" a, pratiquement toujours, un caractère cosmogonique ou une structure étiologique proche de la cosmogonie – thématiquement il vise le "primordial" – le "mythe premier" est, simplement, tout mythe qu'un "mythe second" essaye de réinterpréter, voire de contredire. Autrement dit, tout mythe qu'un autre mythe prend, eidétiquement parlant, pour cible. Ce caractère indéterminé des "mythes premiers" s'oppose, donc, fortement, à la structure surdéterminée des "mythes monadiques", même s'il peut parfaitement arriver, comme c'est le cas pour le mythe monadique premier biblique face aux mythes dyadiques/triadiques seconds gnostiques que les deux catégories coïncident. Évidemment, tout ce que nous venons de dire sur le rapport "mythe monadique"/"mythe premier" s'applique au rapport strictement analogue et complémentaire "mythe dyadique" ("triadique")/"mythe second".

¹⁹ On touche là à une difficulté particulièrement redoutable pour le comparatiste habitué à la relative "univocité axiologique" des "mythologies de l'Occident", et que l'indianiste a appris à accepter avec une certaine résignation: *l'axiologie polyédrique de la pensée indienne* et, bien entendu, *de la pensée védique*, irréductible à la simple dialectique et par rapport à laquelle une tentative herméneutique néo-cusaniennne du type *coincidentia oppositorum* n'est qu'un "faute de mieux", qui fait du mythe un complexe thématique glissant à variantes intégrées, un développement d'auto-interrogations internes et d'énigmes implicites soulignées par une *ironie phénoménologique absolue*.

²⁰ La fonction initiale du Yamá rgvédique ne peut être comprise qu'en posant son mythe sous l'horizon herméneutique des "mythes seconds" (v. *supra* n. 18). En effet, pareil à tout "mythe second", le mythe du Yamá rgvédique *revendique une plus-value aléthique, une vérité plus profonde que celle de son mythe primaire* (ici nettement pré- et para-védique, cf. le prototype indo-européen du "premier homme" déjà évoqué par la "série" Ymir- Yima-[Yama], à laquelle on pourrait ajouter celle très bien vue jadis par Aram FRENKIAN dans "Puruṣa-Gāyomart-Anthropos. Quelques problèmes concernant la communauté indo-iranienne et la Grèce antique", dans *Revue des Études Indo-Européennes*, III, 1943, pp. 118-131). Or, si la fonction de la figure anthropique du "mythe primaire", sensible encore chez le Pūruṣa rgvédique (cf. *RV* X. 90) était, principalement, *cosmogonique*, elle devient nettement *sotériologique* au niveau du Yamá dépisable dans les hymnes rgvédiques les plus significatifs (*RV* X. 14. 1-2 et 154. 2, 4-5 qui apportent un éclairage décisif aux deux vers analysés, X.17.1-2). À la différence du v. isl. Ymir et même de l'av. Yima, le Yamá rgvédique *est une figure de Sauveur*, sa fonction première ou, en tout cas, principale étant déictique et salvifique. En effet, il ne doit guère être compris comme le symbole de l'inéluctabilité fatidique de la destinée humaine, comme l'expression pure et simple de sa finalité thanatique mais, de façon exactement inverse, *comme le signe de son dépassement*. Par le personnage de Yamá la détermination pératologique de la "condition humaine" n'a plus le caractère d'une limite infranchissable mais celui d'un obstacle *déjà surmonté et toujours sur-montable*. En tant que "mythologème de la condition humaine", le Yamá rgvédique, tout comme Mānu ou Pūruṣa (le rapport avec Pūruṣa est probablement le plus sensible dans *RV* X. 13. 4), mais sous un angle complémentaire, représente un type anthropique essentiellement anti-mythologique, dans le fonctionnement et la structure duquel une certaine technique salvifique liée à l'ascèse (*tápas*) rencontre un élément de *décèlement initiatique* "*gnostique*" (v. *RV* X. 154. 2, 4-5). De ce point de vue, loin d'être un simple développement tardif, l'épisode de Yamá et Náciketas repérable dès le *TB* III. 11. 8 et rendu célèbre par la *Kaṭha Upaniṣad*, mais auquel faisait déjà probablement allusion *RV* X. 135 (cf. GRIFFITH, *ibid.*, p. 636 note) constitue une donnée essentielle pour la compréhension de la structure originelle du Yamá rgvédique (cf. KUIPER *ibid.*, p. 84; v. aussi ci-dessous, nn. 40 et 41 ainsi que *supra* nn. 14 et 9, surtout Rem.). Yamá symbolise le moment essentiellement pératologique où la limite, en s'affirmant, ouvre en tant que signe la réalité photique dont elle semble interdire l'accès.

En synthétisant les données des hymnes il apparaît clairement que pour Yamá la mort est une condition *assumée* plus qu'une détermination destinale (cf. X. 13. 4 à mettre en parallèle avec X. 14. 1-2 et *AV* 18. 2. 32 mais aussi avec *RV* X. 72. 9 et X. 90. 16), l'effet d'un renoncement (v. X. 154. 2, 4-5 et, bien entendu, X. 10) assurant à la puissance mortelle et reproductive de l'Homme (v. aussi K.F. GELDNER, *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Cambridge

(Mass.), Harvard University Press, 1951 I-III (Harvard Oriental Series vol. 33-35) III, pp. 141-142, note) l'intégration de son immortalité transcendante.

²¹ Il faut observer que cette convergence entre constituants et variantes mythiques, décelable dans le cas de la "variation mythique interne", correspond, sur le plan de la théorie littéraire, à une *polyphonie narrative*; cf. M. BAHTIN *Les problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970, *passim*.

²² Avec le "thème de la recherche" on touche à l'un de ces "points de passage" à travers lesquels la structure du mythe informe le contenu du mythe, en influant sur son développement, et grâce auxquels le mythe se tourne vers lui-même en un devenir réflexif et auto-résolutif. C'est, d'ailleurs, ce qui explique – au-delà de l'"idéologie religieuse" en jeu – cette prédétermination sotériologique sur le projet cosmogonique dans les mythes affectés par ce thème, ce déploiement structurellement supprimé d'un commencement déjà compris dans sa fin.

²³ Pour l'interprétation de Saranyú comme "Aurore" v. HAUDRY "Jumeaux divins", p. 297, qui reprend, en fait, une idée formulée déjà par HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, 1, p. 51 et n. 2 (cf. HAUDRY *op. cit.* p. 302, n. 38). Mais, bien que l'on ne puisse nier l'existence d'un certain nombre de parallélismes entre Saranyú et Uśás, ceux-ci demeurent assez limités, surtout si l'on tient compte de la différence de *présence* dans les hymnes et d'*implication* dans le système sacrificiel védique des deux "femmes célestes". Un meilleur terme de comparaison serait, sans doute, Sūryā, la Fille du Soleil (*Sūryasya duhitā*; HILLEBRANDT VM 1, p. 43 considère, d'ailleurs, Uśás et Sūryā comme "complètement synonymes"), d'autant plus que son mythe semble comporter, selon BERGAIGNE (*Rel. Véd.* II, 488), un dédoublement intéressant du personnage du Père. En effet, fille de Sūrya, Sūryā est, parfois, dite fille de Savitr, l'"Incitateur", le "Vivifiant", épithète et, d'après Bergaigne (v. *supra*) double bienveillant de Tvāṣṭar, qui aurait seul «gardé le caractère équivoque, semi-démoniaque, inhérent au personnage du Père». Or, même en l'absence d'une identification directe de Savitr et Vivasvat, ce dédoublement du Père peut s'avérer décisif pour la théorie de Bergaigne concernant le "mariage incestueux" de Tvāṣṭar et Saranyú. Enfin, Sūryā est le prototype céleste de la mariée terrestre, cf. au dédoublement Saranyú/Sávarṇā, seule la dernière demeurant accessible aux mortels (v. *supra* X.17.2). Le problème, donc, consiste justement dans l'extrême étendue des possibilités comparatives concernant l'*identité* de toutes ces hypostases de la "femme céleste" par rapport aux différences, parfois très considérables, de leurs sphères mythiques respectives.

²⁴ Avec *amṛtām* nous nous trouvons devant la situation délicate d'une convergence de formulaire et d'une divergence de fonction, voire de structure. En effet, à l'immortalité de Saranyú correspond l'immortalité d'Uśás; cf. *RV* I. 113. 2b où l'Aurore et la Nuit reçoivent la même épithète, *amṛte*, 'immortelles' (cf. aussi RENO, *Études védiques et pāṇinéennes* III, Paris, 1957, p. 45); v. aussi l'hémistiche 13b du même hymne où Uśás est dite *ajāra amṛtā*, «immortelle toujours jeune» (cf. aussi Renou *ibid.* p. 51) ou encore *RV* VII. 76. 1a: «Vers (le ciel) Savitr a érigé la lumière immortelle» (tr. RENO, *ibid.* p. 92) où «la lumière immortelle» (*jyótir amṛtam*) n'est autre qu'Uśás. Ce sont pourtant précisément ces concordances au niveau du formulaire qui permettent de mieux distinguer Saranyú d'Uśás (et de la même manière, d'autres entités féminines védiques). Loin d'être une divinité purement "naturaliste", Uśás est un symbole de la *manifestation cyclique*. Son "immortalité" comporte un élément de durée "historiale", est insérée dans le temps (v. III. 61. 1b où elle est dite "antique", *purāṇī*, et "jeune", *yuvatī*; cf. RENO *ibid.* p. 67); il est, d'autre part, significatif que dans le même *mantra* Uśás est nommée *púramdhi*, 'plénitude' (pour Púramdhi v. *supra*, n. 15). De même, selon RENO (cf. *ibid.* p. 74) l'hymne IV. 51. 7 met en évidence "l'identité" des Aurores "anciennes" et des Aurores "intemporelles" ce qui prouve, éventuellement, une certaine connexion structurelle entre l'Uśás cosmogonique et Saranyú, mais sans doute pas entre Saranyú et les Aurores quotidiennes. En fin de compte, Uśás semble correspondre bien plus à Sávarṇā, le "double" de Saranyú, qu'à Saranyú elle-même. On pourrait, donc, dire que sans être "identiques" Uśás et Saranyú s'avèrent essentiellement *complémentaires*, mythologème de l'Immortalité immanente, la première, ayant pour fonction la *manifestation cyclique des phénomènes* – ce qui explique sa triple valeur quotidienne, annuelle et diurne (cf. aussi HAUDRY *Religion cosmique* pp. 288-289), mythologème de l'Immortalité transcendante, la seconde, ayant pour fonction l'*évanouissement sémiotique* qui articule la cyclicité des phénomènes à une réalité méta-phénoménologique, au-delà des cycles.

²⁵ Pour le caractère réductionniste de l'interprétation "naturaliste" d'Uśās – idée applicable, d'ailleurs, à l'ensemble de la phénoménologie védique – v. Boris OGUIBÉNINE, *La Déesse Uśas. Recherche sur le sacrifice de la parole dans le Rgveda*, Louvain-Paris, 1988, p. 96.

²⁶ Les études fondamentales consacrées au problème du *brāhman*, paradoxalement, assez peu exploitées en France, restent, bien entendu, RENO-SILBURN, *Sur la notion de brāhman* dans *Journal Asiatique*, 1949, pp. 7- 46, repris dans RENO, *L'Inde fondamentale*, Paris, 1978 et GONDA, *Notes on brahman*, Utrecht, 1950, bien que ce dernier et surtout Paul Thieme *Brahman*, *ZDMG*, 102, 1952, pp. 91-129 semblent jouir d'un bien meilleur sort que le premier (mal cité ou pas cité du tout). Mais, même si l'on s'en tient aux simples dictionnaires – MONIER-WILLIAMS, V.M. *APTE The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1965/1985, SURYAKANTA –, l'idée décisive semble être celle d'un "épanouissement" gnoséologique ou spirituel, vectorialisé par la parole intensifiée (formule sacrée, prière, syllabe mystique) ou par le geste supprimé (continence, chasteté, l'ensemble de la sphère du renoncement; cf. aussi *RV* X. 90. 16b où *mahimānaḥ* semble constituer le "complémentaire multiple" du *brāhman*, le rayonnement rétroactif de son contenu). – Pour une possible équivalence de la suessence transcendante gnostique au *brāhman* védique v. WIDENGREN, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* (dans *Origini* pp. 43 et 50) où il s'appuie, d'ailleurs, explicitement sur WIKANDER (*Vayu* I, Lund, 1941 p. 47 sq.), et surtout BIANCHI, *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme* (*ibid.* pp. 716-717) qui va bien plus loin que Widengren, auquel il se réfère, puisque non seulement il rapproche le *brāhman* du βῆθός valentinien et de l'οὐκ ὄν basilidien (références supplémentaires à la mystériosophie orphique et au taoïsme, cf. *ibid.* p. 717 et n. 3) mais affirme carrément: «c'est justement cet aspect commun de la spéculation upanishadique et gnostique qui justifie l'importance d'une conception historico-religieuse de la question des origines du gnosticisme» (cf. *ibid.*; en italique dans le texte).

²⁷ Cf. *Matsya*, *Mārkaṇḍeya* et *Padma Purāṇas*, ainsi que le *Bhāgavata Purāṇa* et le *Harivaṃśa*. Dans le *Viṣṇu Purāṇa* 3. 2, qui ne diffère pas essentiellement des autres, *Samjñā*, l'équivalent de *Saranyū*, est la fille non plus de *Tvāṣṭṛ* mais de *Viśvākarma*, l'«Omnifique», ainsi que l'épouse du Soleil, *Vivasvat* auquel il donne trois enfants: *Mānu*, *Yamā* et *Yamī* (le détail de l'inclusion de *Mānu* parmi les enfants de *Saranyū-Samjñā* est particulièrement intéressant et rend compte, au-delà de l'importance que prend la figure de *Mānu* dans l'hindouisme, d'une technique de "multiplication des hypostases", c'est-à-dire des personnages du mythe, fort analogue à celle gnostique). Incapable de supporter la ferveur (*tāpas*) de son époux (comme on va le voir par la suite, n. 40, l'ignéité, souvent associée au thème de la cosmogonie aquatique, est une caractéristique commune aux représentants du mythologème de l'avorton), *Samjñā* lui donne à sa place sa suivante, *Chāyā*, c'est-à-dire son 'Ombre' (le *Bhāgavata Purāṇa* fait de *Chāyā* la fille de *Viśvākarma* et, donc, la propre sœur de *Samjñā*). *Vivasvat*, ne distinguant point son Épouse de son Ombre, fait faire à cette dernière trois autres enfants, parmi lesquels un autre *Mānu*, censé, fort probablement, équilibrer la place indûment occupée par le précédent. La suite emphatise les versions déjà analysées du *Nirukta* et de la *Brhad-Devatā*. (v. *supra* n. 10). Informé par *Chāyā* de la substitution opérée par *Samjñā* ainsi que de sa fuite, *Vivasvat* l'aperçoit par l'œil mystique de la méditation, la découvrant engagée dans l'ascèse sous la forme d'une jument. Se métamorphosant à son tour en étalon, *Vivasvat* la rejoint, la rendant mère de trois autres fils, parmi lesquels les deux *Aśvins* (le texte semble opposer aux binarités des versions antérieures, la structure d'une "progéniture ternaire"). Enfin, *Vivasvat* récupère *Samjñā* au prix d'une réduction d'un huitième de son ardeur. Si on laisse de côté un certain nombre d'éléments, comme la malédiction que *Chāyā* offensée jette sur *Yamā*, dévoilant, de la sorte, à *Vivasvat* sa propre identité, les caractéristiques les plus frappantes de la version purāṇique sont sa tendance vers une dénotation "gnoséologique" des personnages et la substitution du cadrage cosmogonique du mythe initial, où l'élément sotériologique semble à la fois solutionner et approfondir le paradoxe, par des vecteurs conceptuels renvoyant nettement au Yoga (cf. notamment *Vivasvat* qui découvre par l'œil de la méditation *Samjñā*, i. e. la 'gnose', plongée dans le *samādhi*, l'"enstase" mystique).

Remarque Pour une exploitation adéquate de la version purāṇique du mythe v. I.P. COULIANO, *La femme céleste et son ombre*, dans *Iter in silvis*, p. 87, notamment n. 47 qui établit un rapport fort significatif entre la métamorphose en jument de *Saranyū* et la connexion succube-cheval de la mythologie germanique, ainsi que, du même coup, entre *Saranyū* et «*Lilīth, la démonsse succube*» (v. aussi *ibid.*, pp. 85-86). Or, «un subtil lien» entre *Saranyū* et *Lilīth* n'a de sens que si l'on envisage un lien encore plus rigoureux entre *Lilīth* et la Sophia gnostique; ainsi, l'interprétation du couple *Saranyū-Sāvarnā*, d'un côté, et de *Lilīth*, d'un

autre côté, sous l'horizon herméneutique du mythologème féminin de l'avorton (v. *infra*, n. 40, § 3) se précise d'une manière décisive.

²⁸ Dans le ms. $\Delta\text{NOK PET MEEY}$ «*Je suis celle qui pense*»; pourtant, le sens “mère” semble imposé par le contexte. Apparemment, on devrait, donc, considérer MEEY comme une variante (non-attestée; cf. MEEY ; mais le texte utilise MAY , v. VI.2.13.22 et 30; cf. George W. MACRAE, dans Douglas M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V. 2-5 and VI...*, Leiden, E.J. Brill, 1979, p. 235, note). Néanmoins, la possibilité d'un “calembour spéculatif” semble suggérée par le titre même («*Celle qui pense*» serait, éventuellement, la Sagesse supérieure, mère d'Achamōth-Enthūmēsīs).

²⁹ ΔHPHN ; $\Delta\text{T-HPHN}$ (privatif?); cf. CRUM, *Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 26b.

³⁰ Cela semble plus logique que “I am she whose wedding is great”, cf. MACRAE *ibid.* p. 237.

³¹ Il est contextuellement évident que la “génération réciproque” dont nous avons pu mesurer l'importance tant pour le Veda que pour la Gnose (v. nn. 14, Rem. I, 40 § 2) n'est, en fait, qu'un cas limite de la “coïncidence des opposés”. Nous touchons ici au rapport de la “coïncidence des opposés” (la totalité comme *synthèse positive* des contraires) avec la “dialectique négative (l'absolu comme *analyse négative* des identités ou comme *synthèse négative* des contraires). À partir de l'essence de son paradoxe et non plus à partir de la morphologie de son mythe, Saranyū, «*celle qui enfante sans concevoir*» ou «*qui conçoit sans s'unir à son époux*», se libère comme structure de passage d'une “coïncidence des opposés” possible vers une “dialectique négative” implicite (v. aussi n. 33).

³² Cf. *RV* X.72.7-9; v. aussi DUMÉZIL *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, 1977/1986, p. 89). – Pour une interprétation de ce personnage dans le contexte du “mythologème de l'avorton” v. *infra*, n. 40.

³³ Tout comme, en tant que *paradoxe mystique*, Saranyū libérerait le passage entre la “synthèse positive” de la totalité et la “synthèse négative” de l'absolu, en opposant à la manifestation de l'immanent la manifestation du transcendant et au *cycle*, la *rupture*, la discontinuité subite de la révélation, et tout comme, en tant que *manīṣā* – aisément “hypostasiable” – elle traversait par sa lumière intuitive l'unité discrète (*bāndhu*) de l'Être (*sāt*) et de l'Anêtre (*āsāt*), de la même manière, la Parole mystique (Vāc) se définit comme structure commune de l'“occulte” et du “manifeste”, non pas dans le sens que ce qui est manifeste exprime le caché, le rendant accessible au plus grand nombre, mais plutôt dans celui que par l'approfondissement même de ce qui est occulte, le manifeste se déploie *en tant que tel*, en unifiant et, donc, en posant comme différents, non seulement les “termes” de la recherche gnoséologique mais les “actants” participant à cette recherche et, en fin de compte, ce processus en lui-même. Autrement dit, en se posant elle-même la recherche se remplit de “sujets”, de “commencements” personnifiés en fonction d'étape, hypothétiquement égarés et ontologiquement incertains, se cherchant en elle et, du même coup, s'achevant pour la libérer, tout en la représentant et en s'y néantifiant, de leur présence, désormais parasitaire, c'est-à-dire à la fois supprimée et subsistante en l'absence du “sujet parfait” se re-posant sous l'horizon de son hypothèse absolue, ontologiquement impérative et méontologiquement catégorique. Ainsi, loin de se déployer comme une “recherche en vue de”, celle-ci s'avère identique à la structure de ce qui était recherché, non comme totalité extérieure “en face” mais, à travers la contemplation de cette extériorité comprise, comme tout infini du dévoilement intérieur (cf. la convergence mystique de l'Intellect *mānasā* et du Cœur *hrdā*).

³⁴ Nous entrons par là dans l'articulation structurelle du “complexe topologique” où s'équilibrent les “constantes rythmiques”: la “constante d'occultation” ou de “retraite dispensative”, la “constante de recherche” et la “constante de prolifération hypostatique”. Nous nous trouvons confrontés ainsi à l'un des schématismes les plus profonds du *mythe de la transcendance* où le “thème” cède presque complètement le pas au jeu des “constantes” – jouant, seulement, un rôle d'horizon formel et, presque, de “prétexte” – les “constantes” elles-mêmes absorbant le “thème” comme écran de perplexité pour leurs paradoxes (v. *supra* nn. 1 III et Rem. I ainsi que n. 8; évidemment, cette interprétation structurelle de la transcendance mythique

ne contredit pas *sed* complète l'interprétation historique esquissée ci-dessus, v. n. 14; cela pose surtout le problème du rapport éventuel entre la galaxie des constantes et le passé rituel des mythes). Sur ce fond de dégénérescence thématique, les "constantes" s'affirment, donc, comme *anticipations thématiques réciproquement rétroactives* se libérant vers une "primordialité polyphonique" ordonnée par le mythe. Se dessine, ainsi, une *complémentarité dialectique*: la "constante d'occultation" pose, comme "ce qui est à découvrir", la "constante de recherche", cette dernière s'actualise, comme mode de l'activité, à travers la "constante de prolifération hypostatique" et dispense, à son tour, la "constante d'occultation" comme mode structurel de l'obstacle (i. e. de l'ob-jet), tout comme la "constante de prolifération hypostatique", qui n'est rien d'autre qu'une mise en réserve de l'"individuation transcendante" en tant qu'"éloignement de" et "tendance vers" le transcendant, dispense à son tour les deux autres comme impossibilité et, respectivement, infinitude de sa détermination en retraite.

³⁵ Pour saisir l'essentiel de cette idée il suffit de transférer, *mutatis mutandis*, les propositions de la note précédente, du registre "mythoanalytique" dans celui phénoménologique. Car la structure du mythe est indissociable d'une expérience phénoménologique et, dans ce sens, "empirique", de la transcendance, ainsi que d'une analytique phénoménologique de celle-ci. On pourrait presque dire que le fonctionnement même de la pensée comme "production programmée" du mythe (cf. COULIANO, *Gnosés dualistes*, pp. 20-21) est directement reliée à cette "analytique phénoménologique" dont il constitue le système des possibilités ou des variantes. Mais, en même temps, il tient à la structure même de cette "expérience transcendante", en dehors de laquelle nulle "pensée religieuse" ou, peut-être, nulle pensée tout court ne serait possible – et, du même coup, nul mythe concevable –, de tendre à "abolir" ou à "dépasser" les oppositions et à "totaliser" ses termes, de sorte que chaque démarche analytique présupposera – et, donc, sera anticipée par – un fondement synthétique et réciproquement; d'où la conclusion inéluctable que cette "analytique phénoménologique", structurelle pour l'élaboration du mythe, ne sera réelle qu'en tant que *dialectique transcendante*. Un tel fonctionnement de la "dialectique transcendante" s'avère, en fin de compte, identique à la dialectique totalisante de la recherche (cf. nn. 33, 34), où le processus gnoséologique unifié en lui-même pose comme phénomène de son auto-connaissance les actants gnoséologiques à travers lesquels, se réalisant, il s'anticipe.

Par cette unification dispensative du processus gnoséologique, en soi et pour soi *sed* en tant qu'autre que soi identique à soi, les actants gnoséologiques libérés comme sujets participant à une recherche dont ils sont seulement les moments mais où la connaissance elle-même s'anticipe, *se devenant réelle*, obtiennent à leur tour l'identification rétroactive avec la connaissance conçue comme sujet de sa réflexivité originaire – structurellement rétroactive – se définissant comme révélation vers leur propre activité gnoséologique vue comme phénomène et devenue, du même coup, *voyante*. On a, en fait, affaire à un phénomène propre à la dialectique – et que le caractère "transcendantal" de celle-ci aggrave – qui veut que toute unification structurelle du processus gnoséologique envisagé comporte une *inversion infinie* des constituants qui y participent, ce qui, dans les conditions de la libération hypostatique des mêmes constituants ainsi que de la totalité gnoséologique unifiée conçue comme leur centre, entraîne une tentative d'inversion structurelle de ce centre même par ses "périphériques" *et inversement*, le premier s'anticipant et, donc, se "révélant" dans ses hypostases qu'il laisse ainsi en arrière, les derniers se réalisant à travers leur origine vers laquelle il tendent logiquement.

Sur le plan du "mythe de la transcendance" et, donc, de sa structure phénoménologique, la connaissance, rétroactivement pératologique, se libère sous la complémentarité dialectique de la "retraite dispensatrice" et de la "recherche", se révèle et se médite, tout comme elle s'éloigne et chute, s'émet et se reçoit, rayonne et s'occulte, s'attire et se rejette, en habitant par chacun de ses modes le noyau de son mode opposé qui l'habite. Ainsi, le transcendant est ce qui s'enfuit, se laissant en arrière dans ses constituants comme dans la topologie de ses "points de squelette", le transcendantal est ce qui se poursuit et, de ce fait, pose sa présence et son évanouissement comme à la fois chronologiques et indisponibles c'est-à-dire comme *objets d'une tendance vouée à l'échec parce que subjectivement a priori aboutie dans ses traces*. Mais avec cela nous touchons le problème de l'"aporie fondamentale des transcendants" comme décalage structurel entre ontologique et gnoséologique, entre l'"être de la connaissance" et la "connaissance de l'être", qui dépasse nettement la question présente.

³⁶ Il est inévitable de citer la traduction que donne Bergaigne de ce même vers (X. 177. 3) avec le commentaire qui la circonscrit: «*C'est encore par l'idée des migrations incessantes du mâle, passant alternativement d'un monde à l'autre, que j'explique certaines formules où il est question de ses rapports*

avec deux sortes de femelles distinguées les unes des autres par les termes de “réunies” et de “séparées”. La “réunion” et la “séparation” ne peuvent guère s’entendre des rapports de ces femelles entre elles. On ne sait trop, en effet, ce que pourraient être, dans ce sens, les femelles réunies par opposition aux femelles séparées. Il s’agit donc de leurs rapports avec le mâle. Les “réunies” sont celles qui habitent le monde où le mâle est actuellement présent; les “séparées” sont celles qui habitent un autre monde où le mâle va d’ailleurs bientôt les rejoindre. Tel est le sens d’une formule qui se rencontre au vers I, 164, 31 et au vers X, 177, 3: “j’ai vu le gardien qui ne prend pas de repos allant et venant par les chemins; se revêtant des réunies, se revêtant des séparées [en note Bergaigne précise: «*Sadhrīcīḥ et vishūcīḥ*, proprement “celles qui sont dans la même direction” et “celles qui sont dans une direction différente”»], il voyage dans les mondes.” Là l’idée des pérégrinations du mâle est fortement exprimée. Ailleurs, c’est celle des formes différentes que prennent dans les deux mondes les femelles, les unes séparées, les autres réunies, avec lesquelles il est mis en rapport. Le vers 7 de l’hymne I, 140, à Agni, à la suite de la formule “Il saisit les réunies et les séparées”, place cette autre formule que nous avons déjà eu l’occasion de citer plus haut: “Elles prennent une forme différente avec le père et la mère.” On peut expliquer dans le même ordre d’idées le vers III, 55, 15, où la mention de deux séjours, l’un caché, l’autre visible, d’Agni (ou de ses mères, cf. 12-14), succède celle d’un chemin qui réunit et qui sépare. Ce chemin, allant d’un monde à l’autre, ne réunit Agni aux femelles de l’un de ces mondes que pour le séparer de celles de l’autre» (RV II. 65-66). Cela permet de saisir, par rapport à l’anthropologie transcendantale propre aux systèmes védique et gnostique, une dimension strictement eschatologique, complémentaire. En effet, l’on peut, à partir de *sadhrīcīḥ* et *viṣūcīḥ*, libérer le modèle de jeu d’une transcendance et d’une immanence eschatologiques, exprimées par les transformations topologiques de la femme, céleste ou terrestre, en fonction téléologique (de ce point de vue les «lumières», les «aurores» ou les «eaux» ne sont que la projection substantielle et le mode phénoménologique de cette dynamique), c’est-à-dire interpréter la femme et son double (qu’il s’agisse de Saranyū et de Sāvarṇā ou de Urvāśī ‘Celle qui s’étend au loin’ et de sa *virūpā* l’‘Allomorphe’, la ‘Multiple’, la ‘Multicolore’, la ‘Monstrueuse’) comme les mythologèmes des voies eschatologiques *devayāna* et *pitryāna* respectivement (v. *infra* pp. 283-285 et nn. 38, 41).

³⁷ Selon le *Nirukta* 2.14, en valeur “céleste” (à ajouter à sa valeur “solaire”) *nāka* s’analyse en 2. *nā* (la négation) + 2. *āka* (malheur, douleur, peine); il s’agirait, donc, d’un “ciel indolore”, probablement “méta-solaire”, d’une “nuit indolore” plus exactement.

³⁸ C’est tout le problème, difficile à l’extrême, de l’eschatologie védique qui se joue là – et à travers lui, la question de savoir si, oui ou non, la “religion védique”, tant discutée par les indianistes, repose véritablement sur un système métaphysico-phénoménologique cohérent qui *la sous-tend*. Cette analyse représente une autre étape de notre recherche; nous en faisons un compte-rendu sommaire à la note 41 (v. aussi *supra* n. 36 *in fine*).

³⁹ La conclusion qui semble s’imposer est qu’il faudrait, plutôt, chercher, en dessous et au-delà de ces identités réciproquement convergentes, un *mythe commun de la “femme céleste”* ou, à défaut, un complexe mythique cohérent d’éléments réciproquement complémentaires, capable de rendre compte, en respectant, bien entendu, les spécifications et distorsions contextuelles inévitables, de toute la “mythologie de la femme” dans le Veda (cf. aussi BERGAIGNE *op. cit.* II. 98: «*On sent toujours... qu’on a affaire à un même cercle mythique*»). La proximité thématique de la sotériologie et de la cosmogonie semble bien se trouver en corrélation avec ce que nous appellerons, provisoirement, le *proto-mythe indo-européen de la femme (céleste)*, en nous hâtant de préciser qu’il s’agit plutôt d’un *complexe mythologique*, présentant, pourtant, une remarquable cohérence structurelle et thématique, et non, autant qu’on puisse en juger, d’une véritable *Ur-mythe*. Voir en ce sens HAUDRY, *ibid.* pp. 190, n.14, 229, 231, 288-289 (cf. aussi *supra*), “Les *Ṛbhus* et les *Alfes*”, p.173 et, surtout, “Les *Ásvins* dans le *Ṛgveda* et les *Jumeaux divins indo-européens*”, pp. 281-285, 297-298 (v. aussi nn. 9-10 ainsi que 14 et 15, Rem. VII); à cela devraient s’ajouter les parallèles recueillis par COULIANO (*Gnoses dualistes*, pp. 106-108, “La ‘Passione’ di Sophia nello Gnosticismo in prospettiva storico-comparativa”, dans *Iter in Silvis*, Messina, 1981, pp. 4-7), très intéressants morphologiquement mais, dans l’actuelle étape des recherches, d’un usage historique difficile.

⁴⁰ Même si une tentative de réponse à ces problèmes dépasserait de loin le cadre de la présente publication il n’est pas impossible d’en fournir quelques repères.

§1. En effet, toute recherche concernant le “mythologème de l’avorton” sous cadrage védique doit être

centrée sur le complexe à signification cosmogonico-sotériologique Váruṇa – Vṛtrá – Índra. Pour la structure démiurgique du *vṛtrahátya* et ses rapports avec la fête du Nouvel An (idée des 12 jours comme retour à l'indifférenciation asurienne et de la cosmogonie cyclique) v. F.B.J. KUIPER *Ancient Indian Cosmogony*, pp. 10-13, 66-80, 97-109, 152-157, et, par le même auteur, *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam – Oxford – New York, 1979, pp. 10-12, 17, 23-24, 30-32; v. aussi Mircea ELIADE, *Traité...*, 1970, §163 et *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952 (1984), pp. 128-130.

Pour une analyse complémentaire du cycle annuel et notamment du thème des “douze jours” v. Jean HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, pp. 98-99 (qui remarque «un rigoureux parallélisme entre les catastrophes de la fin du cycle et les épreuves d'héroïsation... au terme de cette traversée, le héros obtient l'immortalité solaire, et le monde connaît un nouvel âge d'or»); v. aussi *ibid.* pp. 13-15 ainsi que les chapitres 8 et 9 dans leur totalité.

Le dénominateur commun à la fois du mythologème de l'avorton et du processus cosmogonico-sotériologique où il occure et opère est le rapport *sát/ásat*, c'est-à-dire de l'Être et de l'Anêtre, qui fait du second le primordial et, en quelque sorte, le contenant du premier, cf. déjà *R/V* X. 72. 2b-3a ainsi que, bien entendu, X. 129. 4b; v. aussi les analyses de KUIPER dans *AIC*, pp. 18-22, V & V, pp. 13-14 et ELIADE cf. *ibid.* **Car l'Anêtre est l'Ancêtre de l'Être.**

Le centre de ce réseau sémantico-symbolique qui circonscrit le mythologème védique de l'avorton étant Váruṇa il faut le définir à l'intersection de deux axes équationnels, l'un constitué par l'équivalence, en partie étymologique, Váruṇa = Vṛtrá (cf. déjà BERGAIGNE *Rel.Véd.* III. 115), l'autre par l'identité explicite Váruṇa = *jumbaká*, développée par la reconstruction en Váruṇa – *jumbaká* – *vidūṣaka* (cf. KUIPER, V & V, pp. 172-176, 206-209, 213-222). Essentielle est ici la mise en parallèle des séries de caractéristiques du *vidūṣaka* (chauve, aux yeux rouges ou jaunes, nain, bossu, boiteux, aux cheveux fauves et à la barbe verte, aux dents protubérantes et au visage distors il est un vrai monstre à faire fuir Quasimodo; élément particulièrement important, le *vidūṣaka* était censé avoir une *double langue* et portait sur son visage, sur sa peau, en général, des rayures colorées cf. KUIPER V & V, pp. 214-215, traits ophidiens évidents, trahissant la structure varuṇienne et, en conséquence, *vṛtríque* du *vidūṣaka*; pour la nature ophidienne de Váruṇa lui-même cf. AV XII. 3. 57, cf. aussi COOMARASWAMY, “Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology”, *JAOS*, 55, 1935, p. 391 (note) et ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses* 1, Payot, Paris, 1980, p. 215), et du *jumbaká* (symbole rituel de Váruṇa cf. *váruṇo vai jumbakāḥ ŚB* XIII. 3. 6. 5, il est décrit comme chauve, aux dents proéminentes, aux yeux bruns-rougeâtres, tacheté de blanc i. e. lépreux – selon EGGELING, *The Śatapatha Brāhmaṇa*, part V, p. 343, n. 2 –, bossu, mutilé, avec une forte implication de mutilation sexuelle, donc, d'impotence, cf. KUIPER V & V, p. 220 qui met sur deux colonnes les caractéristiques respectives du *vidūṣaka* et du *jumbaká*) avec celles que l'hymne ṛgvédique I. 32, notamment, assigne à l'autre hypostase varuṇienne, Vṛtrá ('sans pieds', *apād*, 'sans mains', *ahastāḥ*, 'châtré' ou 'émasculé', *vádhri*, 'mauvais combattant', lit. 'non-combattant', *ayoddhr*, ou *durmáda*, 'ivre', 'féroce', 'fou', pour n'en donner que quelques-uns). Or, si le *vidūṣaka*, le *jumbaká* ainsi que Vṛtrá sont des figures de Váruṇa, c'est seulement en tant qu'hypostases de la fonction de “bouc émissaire divin” de ce dernier (cf. KUIPER, *ibid.*, pp. 220, 221-222). Leurs “tares” sont des *váruṇalakṣaṇam*, des ‘marques varuṇiennes’, cf. KUIPER, *ibid.*, p. 222 (mais voir déjà HILLEBRANDT VM 2, p. 32, cf. aussi *supra* n. 9); on a d'ailleurs, dans ce sens une preuve indépendante puisque dans AV IV. 4. 1 le Gandharvá extrait de la terre, au bénéfice de Váruṇa, précisément, dont l'érection (i.e. la virilité) était morte (*mṛtābhraj*), une plante (*Ferronia elephantum*), censée provoquer l'érection du pénis (*śepahārṣaṇīm*). Mais, en même temps, Váruṇa et Vṛtrá, en tout cas, sont réputés comme *māyins*, ‘magiciens’ (v. ELIADE “Le Dieu lieur et le symbolisme des nœuds”, dans *Images et symboles*, pp. 120-163) entrant dans la même catégorie des *tricksters* à laquelle appartient l'un des deux représentants typologiques du mythologème de l'avorton gnostique, Yaltabaōth (l'autre étant, bien entendu, Enthúmesis cf. notre *Sémiologie et Ontologie*, n. 10, pp. 155-158); pour un “dossier” concernant le problème du “démiurge-trickster” v. COULIANO, *Gnosés dualistes*, pp. 34-41, 143-150. Enfin, si le *vidūṣaka*, de par sa fonction théâtrale, est un “clown”, un “pitre” (ce qui ne contredit guère sa fonction symbolique), presque la même chose pourrait être dite, en dépit de son aspect terrifiant, du dragon Vṛtrá. De fait, le démiurge gnostique, Yaltabaōth, connaît les mêmes problèmes, aggravées, en quelque sorte, puisque juxtaposant au motif du *rire* une dimension nettement sexuelle cf. *HypArch* (1) 89. 19-30, *HypArch* (2) 116. 8-117. 15; voir néanmoins NHC VII. 2. 53. 27-54. 14, 56. 1-19, 60. 13-19 sq, 62. 27-63. 24, 64. 18-27 où le motif du rire est en rapport avec le thème général de l'ignorance des archontes, nuancé par des idées docètes (cf. aussi NHC VII. 3. 81. 1-83. 15). Cela nous permet de définir le mythologème de l'avorton védique ainsi que gnostique – à vrai dire, le mythologème de l'avorton, tout court – à l'interférence du bouc émissaire, du *trickster* et du pitre (ou du clown), le premier

aspect rendant compte de ses tares morphologiques, le second de sa fonction démiurgique (ou magique), le troisième, enfin, rejoignant le premier sous une forme critique.

Remarque I. La structure déficitaire du mythologème de l'avorton s'explique sur le double registre de la critique du primordial (problème de la cosmogonie) et de son "produit" psycho-cosmique (problème de la sotériologie à la fois mystique et eschatologique).

Sur le premier plan, à travers les déficiences du mythologème de l'avorton, de sa structure essentiellement négative voire monstrueuse (thériomorphe et ophidienne notamment) ce qui se laisse lire c'est l'Anêtre, *ásat*; le cas d'*ábhvā*, l'Adevenir, l'Anêtre, synonyme radicalisé d'*ásat*, est particulièrement parlant, vu le passage de son sens propre que H. GRASSMANN (*Wörterbuch...*) traduit par 'nicht seiende' à une signification ciblant plutôt son "néant morphologique" d'où des valeurs liées à l'«étrange» (GRASSMANN, *ibid.*, *ungeheuer, ungeheuere Grösse oder Macht*), à l'«inquiétant» (G.: *Unheimlichkeit*), à l'«horrible» (G.: *Grauen*) ou, carrément, au monstrueux (G.: *Ungethüm*).

Sur le second, strictement complémentaire au premier et l'orientant, même, téléologiquement, il s'agit de la privation pneumatique-anthropique propre à la psychogenèse gnostique et qu'on retrouve aussi, sous une forme assez étonnante dans la version post-ŗgvédique du mythe de Vŗtrá. En effet, comme nous avons essayé de le montrer dans notre "Sémiologie et Ontologie", n. 10, pp. 155-158, le démiurge gnostique correspond aux deux constituants inférieurs (appétitif et irascible) de l'âme tripartite définie par Platon dans la *Rép.* 588b-589b ce qui explique «pourquoi et comment l'animal peut être l'avorton de l'homme». Or, dans *TS* II. 4. 12. 5-6, Vŗtrá, après avoir abandonné à Indra «ce par quoi il est ce monde», n'est pas tué mais le pénètre en tant que son ventre; l'épisode est développé dans *ŚB* I. 6. 3. 17 où le dédoublement et, donc, l'unité sous-jacente d'Indra et de Vŗtrá se voit soulignée (Indra devenant ce que Vŗtrá avait été auparavant) et Vŗtrá lui-même est coupé en deux, de sa moitié somique Indra créant la Lune, alors que par sa moitié asurienne il le fait entrer dans les créatures en tant que leur estomac; v. dans ce sens Ananda K. COOMARASWAMY, *Sacrifice*, pp. 38-39, 115, 157, 195, 211, 237 et 242 qui interprète la bissection du principe ophidien représenté par Vŗtrá, et, d'une manière plus générale, le thème du combat contre le Dragon (en privilégiant, bien entendu, celui d'Indra avec Vŗtrá) par le biais de l'opposition de l'âme rationnelle et l'âme appétitive platonicienne, la dimension somico-sélénair symbolisant la partie raisonnable, i.e. pneumatique, le ventre vŗtrique correspondant à la partie titanique (cf. surtout Plutarque *Moralia*, 371, b, c, cité par Coomaraswamy, v. *supra*), c'est-à-dire "concupiscible" de l'âme. Évidemment, en déplaçant l'analyse de la bissection du Serpent au combat de deux principes opposés (schéma Indra-Vŗtrá) c'est Vŗtrá lui-même qui, à côté de Typhōn (Seth), devient le symbole de «cette partie de l'âme qui est passionnelle et titanique» (Plutarque *ibidem* dans COOMARASWAMY *ibid.*, notamment pp. 242 et 157, n. 40); v. aussi COOMARASWAMY, *ibid.*, pp. 108-109 qui décèle dans la bissection du Serpent par Indra la séparation des constituants masculin et féminin de l'«unité androgyne» de la Personne (Pŗuṣa); pour une interprétation du complexe indro-vŗtrique à travers le mythe de la biunité divine v. *supra*, n. 15, Rem. 7.

Remarque II. Si Vŗtrá (ou sa "section inférieure") peut être identifié à l'âme appétitive de la tradition platonicienne, rencontrant sur le plan herméneutique Yaltabaōth, Typhōn-Seth ou, encore, le Chronos orphique, serpent à trois têtes, de taureau, de lion et, au milieu, de dieu (l'analogie avec l'âme tripartite platonicienne est plus qu'évidente) mentionné par Gilles QUISPEL v. "The Demiurge in the Apocryphon of John dans Nag Hammadi and Gnosis", *Nag Hammadi Studies*, XIV, Leiden, 1978, p. 15, jouant à la fois sur le plan cosmogonique et sur celui psycho-somatique, il semble possible de mieux articuler ces deux fonctions en se rapportant aux analyses effectuées par KUIPER dans "Cosmogony and Conception – A Query", reproduit dans *AIC*, pp. 90-138, v. notamment pp. 109-136. En effet, l'idée d'une analogie entre les représentations mythiques de la cosmogonie et l'embryogenèse (ce qui n'équivaut point à une réduction des premières à la seconde, cf. KUIPER, *ibid.*, p. 123) – à travers l'«anamnèse directe», traduisant, en quelque sorte, l'«expérience» et, donc les souvenirs des «sensations océaniques» de l'ovule entre l'ovulation et la fécondation, la dernière ressentie comme «traumatique» et renvoyant, par conséquent, au mythe vŗtrique (cf. KUIPER, *ibid.*, p. 117), et, dans une moindre mesure, à travers l'«anamnèse indirecte», dépréciée injustement par KUIPER (*ibid.* p. 115) puisque, au fond, tout l'intérêt de la question consiste non pas dans la prépondérance de l'une des deux "anamnèses" sur l'autre mais dans leur *rencontre paradoxale* – s'avère tout simplement décisive. Pour le parallélisme, voire l'identité, de l'embryogenèse et la cosmogonie, sous une perspective comparative, dans l'Égypte ancien, le Veda, les religions du Proche-Orient, la Grèce ainsi que dans les religions amérindiennes v. KUIPER, *ibid.*, pp. 130-135.

Remarque III. Les rapports des représentations cosmogoniques et de l'embryogenèse peuvent s'avérer encore plus profonds si l'on prend en compte le caractère fondamentalement *dual* de la cosmogonie védique – opposition entre les dieux asuriens de l'Abîme, antérieurs aux *devās* proprement dits, et ces derniers qui,

eux, se trouvent «sur ce versant-ci de la Création» (RV X. 129. 6b) – ce qui permet de parler d'un véritable dualisme cosmogonique sous-tendant de manière différenciée mais fortement analogue, pourtant, à la fois le Veda et la Gnose. Mais, d'autre part, le même "dualisme" qu'on retrouve dans les représentations cosmogoniques védiques semble sous-jacent aussi aux processus embryogéniques dont les souvenirs subconscients entrent dans la structure de la conscience individuelle *lato sensu*, qui, à son tour, interagit avec le développement du cerveau humain (cf. KUIPER AIC, p. 124). Or, comme Kuiper remarque avec pertinence: «*If there is some truth in the hypothesis that this myth "somehow" reflects the embryonic development of a human being, the inevitable conclusion would be that the development of the newly conceived individual's psyche, which development runs parallel to that of the embryo, is characterized by a fundamental dualism, the brain functioning as the "seat" of the individual's consciousness, whereas at the lower end of the axis psychic components of a lower, say phylogenetic, stratum might be localized*» (KUIPER, *ibid.*, pp. 124-125). Or, l'intérêt de cette démarche, à travers laquelle s'annonce une science des religions complètement nouvelle, s'avère d'autant plus grand qu'elle anticipe d'une manière décisive les analyses de Ioan Petru COULIANO (cf. *Gnoses dualistes*, pp. 43-45 sq., où, à vrai dire, elles sont à peine esquissées) concernant *l'explication anthropologique du problème du dualisme*, par le surdéveloppement par spécialisation de l'hémisphère cérébrale gauche entraînant la disparité fonctionnelle entre les mains droite et gauche avec conséquences déterminantes sur les classifications hiérarchisantes binaires (droite/gauche, haut/bas, jour/nuît, homme/femme etc.) et, en dernière instance, sur la genèse du dualisme. Pour une exploitation du même type d'oppositions (gauche/droite) avec le même enracinement dans le système classificateur archaïque, dans le contexte du symbolisme du yoga v. aussi KUIPER, *ibid.*, p. 127, ainsi que ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1960, p. 243.

Remarque IV. Néanmoins, le rapport entre embryogenèse et cosmogonie trouve un appui important dans un type de représentations d'un autre ordre: les représentations "mystiques". En effet, alors que les interprétations sociologiques semblent incapables d'expliquer un mythologème comme celui du "dieu primordial existant dans le vide" – en fait, une variante très nette du "mythologème de l'avorton", cf. *supra* 1 et Rem. I – l'«anamnèse directe» avec les «sensations océaniques» de l'ovule et l'état prénatal de la conscience pourraient, bien plus, en fournir le cadre d'une interprétation (cf. KUIPER, AIC, pp. 111 et 113, 117). Cela peut apporter, d'ailleurs, des lumières sur la structure même du mythe qui s'interpréterait comme la zone de rencontre de l'«anamnèse directe» avec l'«anamnèse indirecte», ce qui rendrait possible le fonctionnement d'un dieu tel Vārūṇa, par exemple, l'un des représentants les plus importants du mythologème de l'avorton (cf. *supra*), «comme un moyen d'entrer en contact avec les couches les plus profondes de sa personnalité et d'expérimenter son propre état prénatal» (KUIPER, *ibid.*, p. 116). Or, le même matériel anamnétique («sensations océaniques», «expérience de l'infini et d'appartenance à cet infini» de l'ovule) a été utilisé dans un sens différent et, néanmoins complémentaire à celui des représentations cosmogoniques par un parallélisme avec l'état de vide mystique décrit par un Maître Eckhart (v. KUIPER, *ibid.*, p. 117 et note 55). On touche, ainsi, au principe de la solidarité des représentations cosmogoniques et sotériologiques auquel nous nous sommes référé tout au long de cette recherche (v. aussi COOMARASWAMY, *ibid.*, pp. 116 et 131).

Le double problème du "dualisme vertical" du cerveau comme siège de la conscience individuelle et de la moelle épinière comme localisation des composantes psychiques "inférieures", dans le cadre de l'embryogenèse (v. KUIPER, *ibid.*, pp. 125, 129), d'un côté, et de la «conscience prénatale» flottante, rendant possibles les phénomènes anamnétiques d'un autre côté (cf. KUIPER, *ibid.*, pp. 111-116, 124-125) semblent étayées par la théorie de l'«anatomie mystique» du yoga ainsi que par la capacité attribuée aux yogins à étendre l'emprise de champ de leur conscience, en pénétrant «dans les profondeurs de l'inconscient» et en réactivant «les couches archaïques de la conscience primordiale, fossilisées chez les autres humains» par l'utilisation «des sensations, des tensions, des états transconscients inaccessibles aux profanes» (cf. ELIADE, *Le Yoga...*, p. 238, KUIPER, *ibid.*, p. 125). Plus encore, la "physiologie mystique" ou "subtile" avec son système des sept *cakrā* – véritable "échelle" de la dépolarisation de l'homme – et la représentation ophidienne de *kuṇḍalinī*, l'«énergie des profondeurs» (*apud* Lilian SILBURN, *La Kuṇḍalinī. L'Énergie des Profondeurs*, Les Deux Océans, Paris, 1983) lovée à la base de la colonne vertébrale dans le *mūlādhāra cakrā*, c'est-à-dire, précisément, au point le plus bas du système reflètent, sur le plan de la physiologie, le dualisme cosmologique ou, plutôt, cosmo-chaotique du mythe (v. KUIPER, *ibid.*, pp. 125-130), tout en pointant, du même coup, en direction d'un schéma de "dualisme vertical". Les mythes cosmogoniques et l'embryogenèse, véritable "mythe physiologique" expriment et déploient, donc, le dualisme profond de la conscience humaine, ou dans les termes de Kuiper lui-même: «*If this dualism lies at the root of the human personality itself, the many techniques to transcend it may perhaps be understood as a regression toward the point where the dualism arose, that is, toward conception*» (*ibid.*, pp. 129-130).

Remarque V. Aussi paradoxale qu'elle soit, cette approche "scientifique" du mythe qui précise et approfondit son interprétation tout en "mythifiant" la démarche sur laquelle elle se fonde (v. notre "Sémiologie...", n. 3, Rem. III-V) permet une meilleure compréhension du "mythologème de l'avorton" comme téléologie de la conscience niée et polarisée (dualisée) par ses déterminations et récupérée par la transcendance de celles-ci. En effet, même s'il semble assez risqué d'expliquer le combat d'Índra contre Vṛtrá («le dragon Résistance» comme l'appelle KUIPER, AIC, p. 120) par le spermatozoïde qui conquiert la résistance de l'ovule (v. *supra* et Rem. II-III), il est, néanmoins, vrai que l'idée de la fixation, dans des cas psychopathologiques, de la psyché de l'embryon à celle de la mère ainsi qu'à l'ovaire, ayant comme conséquence l'expérimentation traumatique de la fertilisation fournit un tuyau intéressant pour l'interprétation du fait que dans nombre de mythes, ainsi que dans RV I. 32. 9 le Dragon n'est pas tué seul, mais avec sa mère (v. KUIPER, *ibid.*, p. 120-123). L'enjeu serait, comme le remarque KUIPER, *ibid.*, pp. 122-123, le fait que «...the ovum as a "recording apparatus" preserves the memory of the ovary and of the mother's psyche, which, in prepsychotic states, may be experienced in dreams as an overwhelming force that threatens the individuality of the ego. In the process of individualization resulting from the fertilization of the ovum by the spermatozoon, the psychic bonds which tie the embryo to the maternal psyche have to be cut. In other words, "the mother" has to be killed for the ego to be able to exist as a separate individual». De fait, la "mémoire ovulaire" avec ses «sensations océaniques» et l'expérience d'une infinitude aquatique avec l'impression de différenciation fluide (flottement) et d'identification qu'elle comporte (v. *supra* Rem. II) pourraient bien entrer en consonance herméneutique avec le quasi-mythe rgvédique de Vṛtrá et de sa mère, Dānu, et cela d'un double point de vue. D'un côté, cela dispense une lumière tout à fait intéressante sur le rapport de vṛtrá, 'obstacle', 'résistance' et dānu, 'torrent' «avec une référence spéciale aux eaux primordiales» (KUIPER, *ibid.*, p. 121 et notes 61-62). D'un autre côté, cela permet de mieux comprendre l'une des caractéristiques décisives du "mythologème de l'avorton", à savoir le fait qu'il est non seulement le fruit d'une «naissance irrégulière» (v. COULIANO *Gnoses dualistes...*, p. 147 qui met en relation la «naissance irrégulière» du Démiurge gnostique à la fois avec sa morphologie monstrueuse (v. *supra* Rem. I) et avec sa fonction de *trickster*), mais aussi d'une "procréation solitaire" ou "monoparentale", féminine, ou, parfois, mais cela nous intéresse moins dans le contexte immédiat, masculine. D'ailleurs, pour le pendant masculin de la "procréation solitaire" du "mythologème de l'avorton", toujours dans le cadre du mythe vṛtrique, v. TS II. 4. 12, 5. 1-3, VI. 5 1, 2, KS XII. 3, MS II. 4. 3 ainsi que ŚB I. 6. 3. 1-17, V. 5. 4. 2-11, 5. 1-7. Cette version est compliquée par la présence d'un autre représentant du "mythologème de l'avorton", Viśvárūpa, l'«Omniforme», monstre tricéphale dont nous n'allons pas analyser ici le mythe (v. pourtant BERGAIGNE *RelVéd.*, II. 329-330 et III. 63, n. 1 qui fournit les antécédents rgvédiques du personnage et Georges DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier*, 3^e édition Paris, Flammarion, 1985 (1996), pp. 33-43, 54-55, 83-84, 89-90, 94-95, 126, 216-222, 227-228, la plus intéressante, probablement, analyse mythico-symbolique du problème). Or, si dans la version rgvédique du mythe l'origine monoparentale de Vṛtrá ne semble qu'une expression de sa primordialité (en fait, il n'y a aucune mention directe de "procréation solitaire" ou autre dans son cas) ainsi que d'une constante typologique du "mythologème de l'avorton" en général – en dehors de Yaltabaōth, le Démiurge gnostique et vedette du "mythologème de l'avorton", fils de sa mère, la Sagesse, seulement, il est bon de rappeler deux autres représentants du "mythologème" en question, Héphaïstos et Typhōn, tous les deux fils de la seule Héra, cf. Marie DELCOURT, *ibid.*, p. 39; sur le plan rgvédique Vṛtrá a été comparé à d'autres représentants du "mythologème de l'avorton/l'embryon", pratiquement toujours en rapport génétique avec les eaux primordiales ou leurs symboles: Apām Nápāt (cf. notamment BERGAIGNE, *ibid.*, II, p. 203) et, donc, Hiraṇyagarbhá (v. ŠIŠMANIAN, "Le nombre...", pp. 178, 201), ou, peut-être même Vená, cf. X. 123. 1 où il est décrit en tant qu'embryon à l'enveloppe de lumière v. aussi BERGAIGNE II. 40, 46, enfin, Mārtāṇḍá, que Bergaigne compare à Índra, mais qu'il est plus naturel de rapprocher de Vṛtrá (si Mārtāṇḍá peut suggérer un "double" d'Índra cf. BERGAIGNE III. 106-107 qui l'y identifie presque, Vṛtrá l'est de façon explicite v. COOMARASWAMY, *ibid.*, pp. 108, 111, 112, v. aussi *supra* Rem. I *in fine*). Dans le mythe vṛtrique yajurvédique la naissance de Vṛtrá est le fait de l'interaction de résidus somiques déversés rituellement dans le Feu, Agní, par Tvāṣṭṛ, pour venger son fils, Viśvárūpa, tué par Índra et de l'erreur de magie grammaticale (à la fois parole déficiente et déficience de gnose) commise par celui-ci. L'essentiel du problème concerne le rapport entre signifiant et signifié ou, plus précisément, entre la prononciation qui forme et oriente le signifiant et l'efficacité magique comme signifié correctement désigné, le seul réel. Nous nous trouvons là sous l'emprise de champ d'une ontologie magique où pensée, parole, action et, donc, être ne connaissent pas de solution de continuité et où une erreur sur le plan du signe, c'est-à-dire de la parole connaissante, seule "magique", se répercute immédiatement sur le plan du sens, à la fois sémiotique et ontologique. L'enjeu immédiat de cette "copulation rituelle" de la parole avec le sóma et le feu est la

formule *indraśatru* que Tvāṣṭr adresse au feu, en ajoutant à la substance sémiotique somique “prononcée” par cette “parole” qu’est le geste rituel chargé de sacralité (cf. *TS* II. 5. 2. 1) la forme sémiotique de ce geste subtil qu’est la parole elle-même, activée dans le sacrifice. En tant que syntagme descriptif, sans valeur magique explicite, le composé *indraśatru* apparaît pour la première fois dans le *RV* I. 32. 6 où il désigne Vṛtrā en tant qu’ennemi d’Īndra, *c’est-à-dire en tant que mythologème de l’avorton*, tout comme d’autres épithètes péjoratifs (*ayoddhr̥*, *durmāda* etc.; v. *supra* § 1). Par contre, dans la variante yajurvédique du mythe et celles qui en dépendent la valeur grammaticale différente que prend [*indraśatru*] en fonction de l’accentuation s’avère déterminante pour l’efficacité magique et, d’une certaine manière, pour le sens ontologique du composé. En effet, *indraśatru*, avec l’accent sur le premier membre du composé donne un *bahuvrīhi* traduisible par ‘ayant Īndra pour ennemi’ alors que *indraśātru* où l’accent porte sur le second membre du composé forme un *tatpuruṣa* qu’il faut traduire par ‘ennemi d’Īndra’. Pour mieux saisir le sens de la méprise de Tvāṣṭr il est bon de préciser que la traduction la plus appropriée, dans le contexte, du substantif *śātru* n’est pas ‘ennemi’ mais ‘vainqueur’ ou ‘tombeur’; *indraśātru*, respectivement *indraśatru*, se traduirait donc par ‘tombeur d’Īndra’ ou ‘ayant Īndra pour tombeur’ avec les conséquences magico-ontologiques correspondantes. Malgré de différences évidentes sur le plan historial du mythe, le schéma de l’être solitaire produisant par erreur une créature déficiente, vouée à la catastrophe et à l’échec mais liée d’une manière indissoluble aux origines du monde et à la structure du salut semble, donc, commune à la pensée religieuse du Veda et de la Gnose.

Remarque VI. Si par rapport au matériel gnostique, orphique ou platonicien (v. *supra* Remarques II, V) la mythologie védique semble fournir un matériel bien plus archaïque, cette dernière, malgré son exceptionnelle importance, ne représente, en fait, qu’une étape relativement récente dans l’évolution du mythologème du dragon (cf. PROPP *ibid.* p. 354). La preuve flagrante consiste en ce que les hymnes védiques expriment déjà l’étape du combat contre le dragon avaleur (Vṛtrā etc.), *le combat étant la forme mythique dégénérée de l’initiation* (v. *supra* n. 15 Rem. V).

Pour la transformation du rituel de l’avalement et de la régurgitation initiatiques en motif du combat et pour une analyse minutieuse des phases de cette dégénérescence motivique v. PROPP *ibid.* VII.13-20. En fait, ce n’est pas tant que le thème initiatique dégénère *sed*, plutôt, qu’il mute. Si dans le rite, ultérieurement dans le mythe, de l’avalement et de la régurgitation c’est le dragon qui faisait le (grand) chasseur, respectivement le grand chaman, voire le dieu (cf. *ibid.* p. 301; «*Nous avons ici le point de départ d’une déification. Il est possible que dans le thème de Cronos dévorant et recrachant ses enfants, nous ayons des bribes de la même conception*» *ibid.* pp. 301-302, v. aussi p. 320) «*avec la disparition du rite, s’estompe la signification de l’avalement et de la régurgitation; l’avalement est remplacé par des formes intermédiaires, puis il disparaît. Le centre de gravité de l’héroïsme passe de l’avalement à la mise à mort de l’avaleur*» (n.s.), *ibid.* p. 320.

Point remarquable, en parlant de «*la traversée de l’eau de la ténèbre hivernale comme “épreuve qualifiante” du héros*», HAUDRY (*Religion cosmique*, 1987, p. 281) compare un détail iconographique de la légende de Saint Christophe avec l’épisode de la compétition de natation avec Breca de *Beowulf*, en observant que dans les deux cas les eaux pullulent de «*bêtes fantastiques*» et d’autres «*monstres marins*» (cf. aussi PROPP VII.26 consacré à «*la nature aquatique du dragon*»). Seulement, comme le remarque à juste titre PROPP (*ibid.* p. 324), le dragon lui-même est un phénomène tardif, *sa fonction étant antérieure à sa forme*. En effet, si la première forme du “dragon”, le dragon initiateur, est la construction thériomorphe ou ornithomorphe respective (cf. *ibid.* p. 297 sq. ainsi que III. 5-6), qui relie déjà l’initiation à l’eschatologie (v. aussi *ibid.* p. 313), cela veut dire que le dragon apparaît et évolue au fur et à mesure du déplacement de l’initiation vers la sotériologie, voire vers le motif du combat, *son identité morphologique représentant, de fait, l’aliénation de sa fonction originelle*. Autrement dit, le déploiement de son extérieur s’est avéré dépendant d’un oubli préalable, d’une dépréciation et en fin de compte d’une thanatisation de son intérieur.

L’intériorité initiatique se traduit désormais par une extériorité menaçante, voire terrifiante. La structure thériomorphe devient simplement le signal d’un danger à vaincre et non d’une identité à conquérir. Cela s’explique, en partie, par une observation de PROPP (encore lui): «*Le dragon apparaît à peu près en même temps que les dieux anthropomorphes. Ceci n’est pas une loi absolue, mais une tendance*» (*ibid.* p. 325). Il ne s’agit certainement pas seulement d’une conséquence due à l’apparition de l’agriculture ou du milieu urbain, comme le croit le savant soviétique, et, d’autre part, il semble douteux que le motif du combat héros/dragon doive beaucoup à l’apparition de l’État (pour cette idée curieuse – “allégorie” politique anti-totalitaire ? – v. PROPP *ibid.* pp. 295-296). On a là affaire, plutôt, à un complexe indicel symptomatisant le conflit évolutif profond de la conscience individuelle avec l’inconscient du mythe.

«La divinité s’élabore à partir de l’animal. Avec l’apparition de l’agriculture et du milieu urbain, le

monde animal pittoresque et divers d'origine totémique perd sa réalité, ses contours. Un processus d'anthropomorphisation est entamé. L'animal acquiert un corps humain; c'est souvent le visage qui conserve le plus longtemps les traits zoomorphes. Ainsi apparaissent des dieux comme Anubis, à tête de loup, Horus, à tête de faucon, etc. Par ailleurs, les âmes des morts acquièrent une tête humaine sur un corps d'oiseau. Ainsi, peu à peu, l'animal se transforme en être humain. Le processus d'anthropomorphisation est presque achevé avec des dieux comme Hermès, qui n'a plus que de petites ailes aux talons. Enfin, comme dernière étape, l'animal se transforme en attribut du dieu: Zeus est figuré avec un aigle» (ibid. p. 325).

On voit bien: la traversée morphologique infligée par le processus d'anthropomorphisation aux représentations religieuses (totémiques) zoomorphes correspond à une hybridation symbolique, soit *distendue*, lorsque le processus de hybridation conserve l'identité animale ou humaine des composantes (le sphinx et la sphinge représentent des exemples plus complexes de ce type), soit carrément *disjointe* (le cas susmentionné de Zeus et de son attribut, l'aigle ou encore celui de Wotan et de ses deux corbeaux ainsi que, surtout, du loup Fenrir – situation paradoxale d'un substitué zoomorphe retourné *contre* son substituant anthropomorphe etc. etc.).

Néanmoins, la piste menant à l'hybridation symbolique en dragon est probablement différente. «Ceci est une direction. Mais il y en a une autre. L'animal n'est pas seulement ce à quoi est confronté le citadin, mais ce en quoi se transforme le mort (serpent, ver, oiseau); pas seulement la réalité quotidienne, mais un mystère et une hypostase. Il perd en même temps que sa signification son aspect extérieur. De la même façon que l'animal fusionne avec l'homme, les animaux fusionnent entre eux. Ce sont alors ces êtres que nul n'a jamais vus, investis d'une puissance mystérieuse, non terrestres et merveilleux. Ainsi apparaissent ces créatures hybrides, dont le dragon. Si, à présent, à partir de ce que nous venons de dire, nous reprenons l'examen de l'aspect extérieur du dragon, essentiellement composé d'un serpent et d'un oiseau, nous parvenons à la conclusion que le dragon est justement composé des deux animaux qui figurent le plus généralement l'âme. Primitivement, à sa mort, l'être humain pouvait se transformer en un animal quelconque, ce qui est confirmé par des matériaux nombreux. Mais lorsque apparaît la conception du pays de la mort, ce pays se localise, ou bien en haut dans les airs, ou bien loin par-delà l'horizon, ou bien, au contraire sous terre. [...] Conformément à ceci, le nombre des animaux en qui peut se transformer le défunt devient limité. Pour les royaumes lointains sont créés les oiseaux, pour le royaume souterrain, les serpents, vers, et autres reptiles, entre lesquels, visiblement, la différence n'est pas nette. L'oiseau et le serpent sont les animaux les plus habituels, les plus répandus pour représenter l'âme. Il se fondent dans la figure du dragon. C'était l'opinion de Wundt: "Il est possible, dit-il, que dans la figure ailée (du dragon) se cache une représentation de l'âme-oiseau (il est vrai que depuis longtemps oubliée), et dans le corps de serpent du dragon une représentation du ver, figurant également l'âme"» (ibid. pp. 325-326).

Avant que d'aborder l'évaluation analytique des passages cités ci-dessus ainsi que leur point d'impact sur notre propre entreprise herméneutique, remarquons très rapidement que les deux pistes ouvertes par Propp s'avèrent bien moins différentes qu'elles n'en ont l'air. En effet, si la seconde est axée sur l'hybridation des symboles zoomorphes de l'âme, la première, centrée sur l'hybridation (anthropomorphisation) des symboles zoomorphes du divin n'en est guère loin, attendu que derrière tout panthéon il y a un culte des ancêtres, voire une dynamique initiatico-eschatologique. Mais, si à travers les deux pistes du processus émergent les figures solidaires de l'ancêtre-dieu et de l'âme (des âmes, plus exactement, cf. PROPP VII.23), il est évident qu'à la base du processus se trouve la corrélation frappante entre une "amnésie" initiatico-eschatologique ("oubli" mythique de la fonction originaire des schémas zoomorphes, avec déplacement de la valeur d'"héroïsation" de l'initiation topique vers la confrontation salvifique, avec thanatisation de la fonction et "deinologisation" de la forme, v. *supra* ici-même) et l'opposition de plus en plus nette *conscience individuelle/inconscient mythique* (d'où non seulement anthropomorphisation des "figures" sed "refoulement" des structures athématiques – "constantes dynamiques" ou "rythmiques" – et domination des thèmes mythiques).

Avec sa fonction inversée en forme, l'animal devient une morphose d'exil, d'où sa dévaluation en "mythologème de l'avorton" (v. *supra* n. 40 §1). L'anêtre de sa structure fonctionnelle, de son *sens*, subit une mutation, une "deinomorphose", se transférant dans l'anêtre de sa forme (cf. *supra* n. 40 §1, Rem. I). Seulement, comme pour des raisons que nous n'allons pas expliciter ici, bien qu'elles soient impliquées et imbriquées dans ce qui vient d'être dit, les structures initiatiques ont subi une *déviatio étiologique*, voire cosmogonique, l'hybridation qui a engendré le mythologème de l'avorton, travestissement symbolique de l'âme, lui a conféré, à partir de son néant fonctionnel "récent", une compétence étiologique (voire cosmogonique) "nouvelle". De là, la figure essentiellement ambivalente du Trickster *cosmogénète*. Évidemment, cette déviation secondaire qui va de l'initiation à l'inchoation et même de l'étiologique

générique au cosmogonique suppose une interaction en profondeur, voire une co-structuralité de la “piste de l’ancêtre” avec la “piste de l’âme” et, du coup, de l’eschatologique avec l’initiatique (même inversés), la cosmogonie étant l’héritière et, finalement, *l’écran de projection* de cette solidarité.

Or, si cette hybridation des formes symboliques de l’âme nous a fait assister, sur le plan sémantique, à une véritable “révolution”, ou, plutôt, à une série de minidévolutions, sur le plan formel on a affaire à une remarquable stabilité morphologique, d’autant plus que c’est sur ce dernier plan que la séparation des deux “pistes” semble le mieux constatée. En effet, à la différence des figures mythologico-eschatologiques de l’ancêtre-dieu, où l’on reconstruit l’hybridation sous ses aspects “distendu” et “disjoint” (v. *supra*), le dragon représente l’aspect *compact* de celle-ci, étant constitué non seulement de par la fusion de l’âme-serpent avec l’âme-oiseau sed faisant entrer dans l’opération de “compactage” d’autres symboles zoomorphes comme le loup, le poisson ou même le scorpion (cf. PROPP *ibid.* p. 324, 326; la série est loin d’être épuisée).

Mais serrons de plus près la vision proppienne. Selon Propp (v. *supra*) c’est le rapport profond du dragon avec la mort qui a permis de codifier sa constitution zoomorphe. En effet, la structure de ces domaines eschatologiques souterrain, aquatique et aérien non seulement influencerait sur le type de métamorphoses accessibles à l’âme du mort mais aussi limiterait leur nombre, permettant une codification exacte des psychomorphoses et, donc, une stabilisation de la compacité thériomorphe en dragon.

Pourtant, l’émergence des “pays de la mort” tout comme d’autres éléments du conte merveilleux, notamment la garde du trésor (spécialité indiscutable du dragon, des animaux fantastiques en général et même, par une sorte de métonymie symbolique, de composantes drakōniennes telles que serpents, oiseaux etc.) peuvent parfaitement s’expliquer comme un résultat du transfert topologique (intérieur vers extérieur) déterminé à son tour par l’obnubilation de la fonction initiatique ou initiatico-eschatologique discutée ci-dessus, ce qui montre qu’entre les deux vecteurs originaires (initiation/eschatologie) c’est le dernier qui s’est le mieux conservé au niveau du mythe. Ce sont donc les «*pays de la mort*» qui s’avèrent les conséquences de l’émergence du dragon, non l’inverse, même si les premiers ont contribué de façon décisive à la codification rendant possible la stabilisation de la structure morphologique du dernier. Ainsi, ce ne sont pas les prémisses d’une limitation numérique des types zoomorphes en fusion que l’on doit rechercher dans cette codification de l’hybridation symbolique sed précisément la typisation des figures en interaction et, surtout, la cohérence de lecture du texte symbolique du “dragon”.

En comparant, donc, le mythologème du dragon tel qu’analysé à travers les contes et les mythes par V. Propp aux quelques exemples du mythologème de l’avorton déchiffrés à travers les figures mythiques mentionnées ci-dessus (v. *supra* Rem. II) – Vřtrá, sans doute, mais aussi Typhōn-Seth, le Chronos orphique tricéphale (têtes de taureau et de lion encadrant une tête de dieu, donc anthropomorphe) ou encore Yaltabaōth, auxquels l’on pourrait ajouter deux autres exemples discutés par PROPP lui-même (*ibid.* p. 339 et VII. 30): l’Hydre de Lerne et le Cerbère, sans oublier, bien entendu, le mythologème de l’âme tripartite dessiné par Platon dans *Rép.* 588b-589b – l’on constate leur profonde solidarité sinon leur identité.

Récapitulons maintenant l’évaluation morphologique qui nous avait déjà permis de distinguer dans le cadre de l’hybridation anthro-zoomorphe trois types formels: le “compact”, le “distendu” et le “disjoint”.

Pour le premier, celui de l’hybridation “compacte”, le meilleur exemple demeure, on l’a vu déjà, le mythologème du dragon (Vřtrá ou l’Hydre de Lerne) dans la mesure où la fusion de reptile et canidés (loup, éventuellement) n’est pas donnée par la structure eidétique du mythe, par son auto-interprétation, donc, et est loin d’être évidente, cédant seulement devant l’approche de l’analyste.

Le deuxième type, celui de l’hybridation “distendue”, concerne la plupart des exemples invoqués ici: le Chronos orphique tricéphale, Typhōn-Seth, mi-humain/mi-reptile, Cerbère, chien tricéphale à queue de serpent munie d’une dard, qui renvoie probablement au scorpion (cf. GRAVES *Greek Myths* 31. 3: «*Au début, Cerbère avait cinquante têtes, comme la meute fantôme qui mit en pièces Actéon [...] mais par la suite il n’eut que trois têtes, comme sa maîtresse Hécate*»; il y voit, en outre, la réplique grecque d’Anubis, cf. *ibid.* 34. 1) mais aussi Yaltabaōth, le Démon gnostique ophidien et léontocéphale (les exemples pourraient se multiplier presque indéfiniment). Dans tous ces cas, non seulement la structure de l’hybride est parfaitement “lisible” sed, en plus, elle est explicitement incluse dans la structure eidétique du/des mythe(s) au(x)quel(s) il(s) apparten(en)t.

Le troisième type, celui de l’hybridation “disjointe”, est représenté par le modèle platonicien de l’âme tripartite, formée comme on le sait de trois formes distinctes: celle de la Bête monstrueuse polycéphale, comparée, à son tour, dans le texte à des hybrides appartenant à l’hybridation “distendue” (la Chimère, Scylla, enfin, le Cerbère précisément), du Lion et de l’Homme correspondant aux trois catégories de l’âme (concupiscible, irritable et rationnelle). La distinction est à la fois morphologique et eidétique puisqu’il est

dit que les actions injustes favorisent le côté bestial alors que les actions justes, celui humain (v. aussi *supra* cette note même Rem. I).

Enfin, sans trop fouiller la question, soulignons que le rapport du mythogène du dragon avec la mort (v. notamment PROPP VII. 23, 29, 30 et 34 axé sur la *psychostasie*) ainsi qu'avec l'initiation, même sous des formes détournées et parfois brouillées par le temps montre que sur le plan sémantique on a affaire, tout comme dans le cas du mythogène de l'avorton (plus près de la cosmogonie, pourtant, et plus généralement d'une *étimologie négative*, liée elle-même, à la destruction et à la mort) auquel il s'identifie volontiers, à la même articulation biunivoque de l'Anêtre avec l'Être, l'intérêt de cet "excursus" étant, justement, de mettre en évidence sur le plan diachronique aussi, l'extraordinaire stabilité, malgré de nombreuses métamorphoses en surface, de ces structures ainsi qu'une continuité eidétique plus que remarquable, plongeant ses racines loin dans la préhistoire.

§ 2. Si l'analyse, assez succincte, du mythe de Vṛtrā a permis le dégagement d'une analogie, au niveau du schéma mythique de la "génération", entre le cadrage védique et celui gnostique (pour nous limiter à ces deux termes) du "mythogène de l'avorton", il est certain que cette analogie ne s'étend pas à l'ensemble de la structure historique du mythe (v. *supra* § 1. Rem. V).

Pour tenter d'obtenir une analogie mythique capable de développer et compléter l'analogie schématique déjà établie, il faudra, donc, prendre en compte un autre mythe, structurellement et symboliquement apparenté (v. *supra* § 1. Rem. V), le mythe de Mārtāṇḍā. L'interprétation de *mārtāṇḍā* n'est pas très aisée. On le traduit, généralement par 'oiseau', 'élancé d'un œuf mort (en apparence)', en y voyant, à juste titre d'ailleurs, un symbole solaire (en gardant, bien entendu, en mémoire la distinction opérée dans cette étude entre codification et sens symbolique), mais il s'agit là d'une glose plus que d'une traduction proprement dite (cf. GELDNER, III, p. 251); GRIFFITH, p. 585 (note) l'identifie à Sūrya, H. W. WALLIS, *The Cosmology of the Ṛig Veda*, William and Norgate, London, 1887, p. 44 est plus nuancé, en y voyant, en plus du symbole ornithologique, une allusion à la semi-divinité et à la semi-mortalité du soleil levant et couchant. Et, en effet, cette interprétation semble la plus précise, la traduction la plus exacte de *mārtāṇḍā* étant, probablement, 'l'œuf de la mortalité'/'l'œuf de mortalité', oxymoron impliquant à la fois la génération et la destruction, la vie et la mort (cela est confirmé par le v. 9 de l'hymne, non sans quelques problèmes, comme nous allons le voir ci-dessous).

Mārtāṇḍā s'avère, donc, un être double, reliant en lui-même la vie à la mort, et, comme tout "mythogène de l'avorton", il est une figure du primordial symbolisant l'articulation originelle de l'Être et de l'Anêtre (*āsāt/sāt*), v. aussi *supra* § 1 ainsi que n. 15, Rem. 7. Cela est strictement confirmé par deux hémistiches, pratiquement identiques, de l'hymne X. 72. 2b-3a: *devānām pūrvyā yugā āsataḥ sād ajāyata*//*devānām yugā prathamā āsataḥ sād ajāyata* ce qui veut dire, dans les deux cas: «dans l'ère primordiale des dieux de l'Anêtre l'Être est né»; on a là une formulation rigoureusement analogue à celle, bien plus célèbre, de X. 129. 4b où, de la même manière, l'Anêtre s'avère la racine et le contenant primordial de l'Être, son "ancêtre", en quelque sorte (v. *supra* §1). Le sens de cette formule fondamentale pour la compréhension de l'hymne X. 72, ainsi que du Veda en général, s'éclaircit dès qu'on prend en compte le contexte à la fois cosmogonique et sotériologique du mythe. En effet, le déplacement de l'Anêtre vers l'Être correspond à la fois à un schéma théogonique et cosmogonique à double téléologie (v. déjà v. 1a). Autrement dit, chaque terme fonctionne sous une double lecture: génésique et sotériologique. D'un côté, la théogonie s'explique, simplement, comme *naissance* ou génération des dieux, d'un autre côté cette naissance n'est que la *déification* même des dieux. Dans un cas "naissance" et "être dieu" coïncident par nature, dans l'autre, *qui est en fait le même*, la naissance en tant que dieu est le fruit d'une mutation ontologique. Le paradoxe de cette superposition des modèles consiste dans le fait qu'ils sont indiscernables sans être pour autant identiques. De la même façon, la cosmogonie superpose le modèle de la genèse et celui du salut. Enfin, conformément à un principe moult répété dans ces pages, la sotériologie forme l'horizon de la cosmogonie, en fait, de toute genèse, *ce qui veut dire qu'en vertu de leur différence la cosmogonie et la sotériologie sont indiscernables*.

Pour mieux comprendre le fond du problème, nous allons nous référer à une autre "indiscernabilité", fondée, cette fois-ci, sur une identité essentielle: celle de la cosmogonie avec l'embryogenèse (v. *supra* Rem. II-V). L'hymne ṛgvédique X. 72 connaît lui aussi ce type d'indiscernabilité qu'il étend, en plus, au modèle théogonique sans lequel le modèle cosmogonique ne peut guère fonctionner (dans un schéma étimologique de type aristotélicien cela impliquerait la domination de la cause finale sur l'ensemble de la machine causale, surtout si l'on admet *l'identité nécessaire* des causes finale et formelle). En effet, la théogonie est présentée à la fois comme le résultat d'une procréation solitaire féminine – exactement comme dans le cas du Vṛtrā ṛgvédique – et comme un déplacement mutationnel du principe féminin procréateur et de ses fils, d'une traversée collective en vue d'une déification transcendante, le schéma

global rappelant d'une manière extrêmement rigoureuse la situation de Vâc (cf. *RV* X. 125. 1-2a, 3b, v. aussi *supra* pp. 206, 221, 233 sq.). Le concept central, ici, est celui d'*uttānāpad* (de *uttānā*, 'étendu', 'allongé', 'déployé', 'couché sur le dos' avec une tension vers l'avant et surtout vers le haut, cf. *ud-√ tan* 's'étendre en haut', 'tenter de monter' et *pād*, 'pied') que Renou traduit par «*la Parturiente*» et qui désigne, effectivement, 'quelqu'un – visiblement une femme – avec les jambes étendues (en parturition)', dans l'hymne même Āditi, 'la Déléie' (contre cette interprétation v. WALLIS, *ibid.* p. 42 qui voit dans l'*uttānāpad* Dākṣa, 'l'intelligent', 'l'habile'). Or, GELDNER, *ibid.*, III. 251, qui analyse déjà la cosmogonie en termes de conception, en voyant dans Āditi une «*urschöpferischen Potenz*» (tout comme Quispel une «*cosmogonic potency*» dans la Sophia gnostique, v. *supra* n. 18) qui "enfante" l'Être à partir de l'Anêtre, en créant, du même coup, le monde à partir du néant, semble y voir, aussi, en suivant une suggestion d'Oldenberg, une des postures yogiques les plus anciennes, l'*uttānācaraṇa*, cf. *Yājñ.* 3, 198. Cela confirme et approfondit considérablement les vues de Kuiper (v. *supra* Rem. II-V). Mais cela nous permet, aussi, d'obtenir une meilleure compréhension de la problématique de l'hymne. Car l'interprétation de la théogonie et de la cosmogonie védique, en fusion d'horizon, par les structures et la technologie mystique du yoga (v. aussi dans ce sens notre "Le nombre..." II^e partie, p. 174 et n. 19) permet d'éclaircir le paradoxe d'une Āditi à la fois immobilisée par sa position de parturiente et en déplacement visiblement anodique à la fois spatial (le point de départ étant dans les tréfonds de l'océan cf. vv. 6-7), temporel (le point d'arrivée est le Premier Âge des Dieux, donc dans le passé originaire) et qualitatif, puisque le but de l'ascension est précisément la déification (v. aussi A.A. ŞİŞMANIAN, *ibid.* n. 36).

Autrement dit, l'horizon interprétatif du Yoga permet d'expliquer Āditi à l'interaction de la "posture yogique" (*āsana*) et de l'"énergie de tréfonds" (*kuṇḍalinī*); une confirmation éventuelle de cette identification d'Āditi avec *kuṇḍalinī* dans le contexte de l'interprétation d'*uttānāpad* par l'*uttānācaraṇa* yogique semble fournie par l'hémistiche 6a où *salilā*, l'onde abyssale où se trouvent "compactés" les Dieux désigne, sans doute, Āditi elle-même – d'ailleurs, la classique opposition, probablement "tardive" sed d'autant plus significative, Dīti/Āditi pourrait bien pointer dans la même direction (cf. l'aspect 'lové' ou 'enroulé', tel un serpent, de l'énergie qui traduit le concept proprement dit de *kuṇḍalinī* et l'aspect 'dressé', *ūrdhvakūṇḍalinī* seul décisif pour le yogin v. SILBURN *La Kuṇḍalinī...*, pp. 45, 71, 76 sq., 86 et 180). Facteur convergent d'un extrême intérêt, dans l'hémistiche 6b où les Dieux sont nommés *nṛtyatām* < *nṛtyat*, Geldner «*Tanzenden*», les Danseurs (lit. 'dansants'), appellation qui, si l'on tient compte du contexte nettement cosmogonique du passage ainsi que du caractère "catastrophique" de cette cosmogonie par pulvérisation de l'océan, cf. GELDNER, III. 251, ou de la terre, cf. WALLIS, *Cosmology*, pp. 43-44 – l'analogie avec le mythe archaïque du "barattement de l'océan" est évidente –, anticipe le Śiva Nāṭarāja de la tradition śaivite, v. SILBURN, *ibid.*, pp. 19-26.

Sur le plan de l'historial du mythe, si on laisse de côté l'hémistiche 2a qui semble appartenir à un autre modèle cosmogonique, la trame est assez simple. Au commencement, existe un couple formé de deux figures divines – représentant la structure de surface de la relation de tréfonds qui donne le ton métaphysique de l'hymne: *āsat/sāt* – Dākṣa et Āditi (4b), gouverné par le même principe de la génération réciproque que le couple Pūruṣa-Virāj (cf. RENO, *Hymnes spéculatifs...*, p. 242, n. 4 qui y voit, d'ailleurs, une préfiguration du couple Puruṣa-Prakṛti du Sāṃkhya classique) ou Prāyati-Svadhā (cf. RENO, *ibid.*, p. 254, n. 9); il est évident que la "génération réciproque", qui renvoie à l'idée de l'androgynie, présente une forte affinité avec la syzygie gnostique. En effet, cette dernière se laisse décomposer, comme les mythes gnostiques le démontrent, en deux structures de procréation solitaire, ce qui veut dire, en quelque sorte, que leur génération réciproque est interrompue, l'être qui en résulte étant nécessairement une créature inachevée, le double avorté du partenaire androgynie. La conséquence de cette interruption de la génération réciproque androgynie est, donc, la chute, qui représente une autre forme d'auto-avortement. Rétablir le circuit androgynie de la syzygie représente, en conséquence, l'essentiel du travail trans-historial de la Gnose.

Dans le mythe ṛgvédique cette interruption de la génération réciproque androgynie n'est pas explicite; il s'agit, plutôt, d'une hiérarchisation interne des termes et, donc, d'une conversion du schéma biunivoque de 4b en un schéma univoque affirmé par l'hémistiche 5a: «*Car Āditi a été créée, elle qui est, en vérité, ta fille, ô Dākṣa*». On retrouve, de la sorte, la structure primordiale hiérarchisée *āsat/sāt*, avec la substitution d'Āditi, qui semblait occuper la place du premier terme (cf. 3b-4a), par Dākṣa, renversement typologique assez normal, dans le contexte védique, à vrai dire. Et on engendre, surtout, une binarité ouverte, à savoir, une série minimale à partir de laquelle la théogonie, la cosmogonie et l'eschatologie vont se fonder réciproquement. Ce passage de la génération réciproque, biunivoque, à la génération sérielle, univoque, est renforcée par la structure "omniparentologique" du personnage d'Āditi, à la fois Père, Mère et Fils (cf. *RV* I. 89. 10), Fille (*RV* X. 72. 5) et Sœur (*RV* I. 191. 6), évidemment, de ses Fils (pour plus de détails v. BERGAIGNE *ibid.*, III. 88-98; pour les rapports d'Āditi avec Vâc, elle aussi mère des Ādityās, ou avec

des personnages comme Bronté ou Barbēlō v. aussi *supra* pp. 201-206). À partir d'Āditi, la Parturiente se développe, en série cosmogonique, la Terre (*bhū́*, aussi 'être', 'devenir', 'manifestation' et 'monde'; sur la signification ontologique du couple *bhū́man*, 'terre' *bhū́mán*, 'plénitude' v. Charles MALAMOU, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions la Découverte, Paris, 1989, p. 72) et les Espaces (ou les Directions, *āśā́*) cf. vv. 3b-4a et, en série théogonique, les Dieux (v. 5b). Les Dieux, initialement "compactés" dans l'Onde abyssale, c'est-à-dire dans Āditi elle-même (v. *supra*) déclenchent par la "danse cosmogonique" une montée tourbillonnaire de particules vraisemblablement séminales puisque c'est à partir d'elles que "se gonflent" (*√pinv*) les créatures (vv. 6-7a). Ce "gonflement" originaire de la sphère onctive coïncide avec l'émergence du Soleil occulté dans l'Océan (v. 7b), c'est-à-dire, d'après le modèle quasi-alchimique élaboré par SILBURN (*Instant et Cause*, pp. 16-18), dissous dans les abysses océaniques où, après un long mûrissement, il se reforme, en s'y concentrant et coagulant à nouveau.

L'essentiel dans ce passage consiste dans le fait que pour rendre sa fonction génésique au Soleil des origines les Dieux doivent le ramener vers eux-mêmes, à savoir, vers ce temps topologique où le primordial opère leur propre déification; ainsi les déplacements anodiques de la théo-gonie et de la genèse s'avèrent, en dernière instance, identiques. Or, le Soleil, Sūrya, dans lequel les deux séries, théogonique et cosmogonique, se rencontrent, réalise son mythe sous le nom oxymoronique de Mārtāṇḍā, 'l'œuf de la mortalité' ou 'l'œuf de mortalité' (v. aussi *supra*); il n'est pas sans intérêt de rappeler dans ce contexte «l'Éon mort», ΠΑΙΟΝ ΕΤΜΟΟΥΤ de l'Évangile des Égyptiens, NHC III. 51. 13 dont l'émergence n'est que la méthode de sa dissolution.

Concentré dans les deux derniers vers de l'hymne (vv. 8-9) le mythe de Mārtāṇḍā, qui présente, d'ailleurs, une profonde complémentarité avec celui de Saranyū́, comme nous allons le voir par la suite, consiste dans une réinterprétation historique, exclusivement sur le plan théogonico-sotériologique, des vv. 5-7 et, d'une certaine manière, de l'hymne tout entier. Raconter, dans ce cas, c'est citer: «Huit – les Fils d'Āditi, qui sont nés de (son) corps. Avec Sept elle est allée en avant vers les Dieux; Mārtāṇḍā, elle l'a balancé au loin. Avec Sept Fils Āditi est allée en avant vers le Premier Âge; elle a ramené, en partie, Mārtāṇḍā chez soi, en vue de la procréation et de la mort» (vv. 8-9; nous n'allons pas aborder ici le problème assez délicat du dernier hémistiche qui, fonction du fait qu'on considère *prajāyāi mṛtyāve* comme un hapax grammatical ou non, pourrait, éventuellement, se traduire «(en le soustrayant), en partie, à la procréation, à la mort, elle a ramené Mārtāṇḍā chez soi», avec une nuance sémantico-mythique assez importante – mais, de toute manière, on a là affaire à une *dialectique* du salut et du devenir qui traverse tout l'hymne et, au fond, le Veda tout entier). On est confronté ici, de toute évidence, à un représentant du mythologème de l'avorton fort semblable à celui Valentinien (type-Enthumēsis, cf. Irénée I. 2.3-4, 4. 1, 5, 7. 1), comportant un mythe de la chute (que Renou tend à interpréter, fort justement, comme une «naissance abortive», cf. *Hymnes spéculatifs...*, p. 241) et un mythe du salut partiel qui rappelle, en quelque sorte, la situation du Demiurge Valentinien, cf. Irénée I. 7. 1, 4-5, *ExtThéod*, 63-65 et *ExpVal* 39. 16-20 mais aussi 35-38. Structurellement, Mārtāṇḍā symbolise, tout comme Vṛtrā et les autres personnages varuṇiens, sans parler de Vāruṇa lui-même, l'articulation de l'Anêtre et de l'Être (v. *supra* § 1), la figuration mythique de la permanence sous-jacente du Chaos. Néanmoins, à la différence des autres représentants du mythologème de l'avorton Mārtāṇḍā semble viser non seulement cette articulation fondamentale du domaine ontologique sur lequel s'appuie tout déploiement théo-cosmo-gonique mais surtout son *impossibilité phénoménologique*. Non de l'Anêtre comme néant morphologique de l'étant (v. *supra* Rem. I), ni de l'Anêtre comme, tout simplement, racine structurelle de l'Être, sed l'impossibilité phénoménologique de ce rapport non pas comme *négation* mais comme *seule possibilité* d'un déploiement phénoménal. Par conséquent, et d'une manière assez logique, certaines des caractéristiques constatées dans le cas d'autres représentants du mythologème de l'avorton manqueront à Mārtāṇḍā. En effet, s'il fonctionne, en quelque sorte, comme "bouc émissaire" métaphysique et même cosmo-théo-gonique c'est-à-dire comme réceptacle de l'impossibilité qu'il est censé symboliser pour qu'on l'écarte – c'est, *mutatis mutandis*, le cas de Vṛtrā aussi – Mārtāṇḍā n'est nullement un *trickster* et certainement pas un pitre, malgré une affinité de principe, assez évidente, entre la figure oxymoronique et les schèmes du comique. Néanmoins, la fonction de "magie cosmogonique", si elle n'est pas attribuée à Mārtāṇḍā lui-même semble, en tout cas, appartenir aux Dieux puisqu'au hémistiche 6b ils sont appelés «Danseurs» (v. *supra*; il s'agit, bien entendu, de la "danse cosmogonique", ou, plus tard, "apocalyptique", qui va devenir l'"art royal" de Śivā), alors que l'hémistiche suivant (7a) compare leur activité cosmogonique à celle des Yātis, catégorie de magiciens (v. en ce sens les traductions respectives de Geldner et Renou) ou d'ascètes apparentés aux Bhrgus et impliqués dans la cosmogénèse.

Cette interaction entre les Ādityās (Fils d'Āditi) et les fonctions du mythologème de l'avorton s'approfondit de manière significative si l'on tient compte du fait que dans un texte, sans doute, bien plus

tardif, *Pañcaviṃśa Br.* XXV. 15. 4, les Ādityās sont des Serpents qui, par «la session sacrificielle des Serpents» (*sarpāsattra*) ayant dépouillé leurs vieilles peaux conquièrent l’immortalité «car ils ont vaincu la Mort»; v. aussi ELIADE, *HCIR* I, p. 216, BERGAIGNE, *ibid.*, II. 201; v. surtout COOMARASWAMY, *ibid.*, pp. 23-24, 59-66 et, notamment, p. 62 où il remarque pertinemment: «Rejeter la peau de serpent correspond ainsi à “se dépouiller du vieil homme”». Le paradoxe de cette relation interactive des Ādityās avec Mārtāṇḍā, qui appartient et n’appartient pas à leur groupe, c’est que le dernier est caractérisé, sans doute, comme Oiseau (WALLIS, *ibid.*, p. 44 appuie l’identification de Mārtāṇḍā avec l’Oiseau (solaire) sur *ṚV* II. 38. 8) sans qu’on lui connaisse d’équivalent ophidien. La conséquence de ce “chiasme herméneutique” est que, à la différence de ce que nous avons pu voir précédemment, le mythologème de l’avorton semble ici une structure interactive dont les principales fonctions seraient distribuées à d’autres entités mythiques que celle qui le symbolise. Car l’articulation de l’Être et de l’Anêtre est, avant tout, le paradoxe.

Pourtant, si on laisse de côté ces quelques “spécialités” herméneutiques, le mythe de Mārtāṇḍā présente une analogie absolument époustouflante avec celui de Saranyū, qu’il complète, en fait, de la façon la plus rigoureuse. Plus précisément, aussi bien sur le plan de la structure que sur celui de l’historial, *on a affaire au même mythe lu dans une direction différente*. Sur le plan de la structure d’abord, on n’a aucune peine à reconnaître le même décalage ontologique entre le personnage masculin et celui féminin constaté déjà dans le cas de Vivasvat et Saranyū (ou qu’on retrouve dans le mythe, en quelque sorte parallèle, de Purūras et Urvāśī, cf. *ṚV* X. 95), alors que le motif fort ambigu du “mariage” prend la forme bien plus originaire de la “génération réciproque” (v. *supra*). Plus important encore, notre interprétation du ravissement ou de la fuite de Saranyū se confirme de manière extrêmement satisfaisante par le déplacement anodique d’Āditi et du groupe des Ādityās, générés et déifiés du fait même de ce mouvement ascensionnel (*ṚV* X. 125. 1-2a confirme la structure de ce processus à la fois génésique et déifiant). Rappelons que *ṚV* X. 17. 2a qualifie Saranyū d’*amṛtām*, ‘immortelle’, tandis que *ṚV* X. 72. 5b désigne les Ādityās par le composé *amṛta-bandhavaḥ* ‘amis’ ou ‘gardiens de l’immortalité’ (lit. ‘liens’ ou ‘parents de l’immortalité’ ce qui se justifie bien mieux dans le contexte). La différence consiste dans la position de Mārtāṇḍā par rapport à Vivasvat et dans l’absence de Sāvarnā, à savoir, *l’absence du double*; aussi, il y a une différence évidente entre cette génération par déploiement anodique qui engendre les Dieux tout en les formant (ou qualifiant) comme tels (on a là presque l’équivalent de la formation selon la substance et selon la gnose cf. Irénée I. 4. 1, 5) et l’enfantement par évanouissement qui semblait constituer la spécialité procréatrice de Saranyū. Mais l’absence du double n’est qu’apparente puisque par sa structure interactive et par son symbolisme Mārtāṇḍā s’avère le double des Dieux, en quelque sorte, *leur ombre*. Et, peut-être, aussi l’ombre d’Āditi, comme souvent, dans les mythes où interagissent le mythologème de l’avorton et le mythe de la “femme céleste” (l’exemple le plus clair se trouve, bien entendu, dans la mythologie gnostique: la chute comme symbole de l’avortement est aussi le symbole d’un “dédoublé négatif” par lequel l’“ombre” d’une personnalité mythique est à la fois expulsée et révélée; on tient, probablement, là l’explication de certaines tensions et paradoxes affectant le mythe d’Héphaistos, par exemple, avec lequel le mythe de Mārtāṇḍā a plus d’un point en commun).

Quant au rapport de Mārtāṇḍā avec Vivasvat, pour élucider cette question il est nécessaire de se tourner, maintenant, vers les versions post-rgvédiques du mythe et, notamment, vers celle de *TS* VI. 5. 6. 1-2 (v. aussi *TB* I. 1. 9, *GopB* I. 2. 15 et *MS* I. 6. 12) ainsi que celle de *ŚB* III. 1. 3. 3-4. Dans la version de *TS* VI. 5. 6. 1-2, comme, d’ailleurs, dans toutes ses versions tardives, le mythe est interprété par le sacrifice: Āditi, qui rappelle en cela Prajāpati, voulant avoir une progéniture, prépare un brouet (*brahmaudānā*) pour les Sādhya – ce qui s’appuie, sans doute, sur *ṚV* X. 90.16b, tout en réduisant à néant le paradoxe mythique du *ṚV* X. 72. 8-9b – et reçoit d’eux les restes qu’en mangeant elle parvient à donner naissance aux Ādityās. En préparant un second brouet elle pense obtenir une progéniture encore plus puissante *en mangeant la première*, mais c’est un œuf avorté (*vṛddham āṇḍām*) qui en résulte; car la descendance est le reste et c’est par le reste qu’on l’obtient (v. aussi MALAMOU, *ibid.*, pp. 26-27). Alors, elle recourt, au moyen d’un troisième brouet, aux Ādityās, ses Fils, et de cette manière est né Ādityā Vivasvant, dont la naissance compense, d’évidence, celle du *vṛddham āṇḍām*, et dont la progéniture seront les hommes. La question est solutionnée de façon encore plus nette dans *ŚB* III. 1. 3. 3-4. Le point de départ du mythe est, cette fois-ci, directement *ṚV* X. 72. 8. Āditi donne naissance à huit fils, les sept Ādityās et, en huitième, Mārtāṇḍā, qui n’est qu’une masse amorphe, un conglomerat de matière corporelle (*saṃdeghā*, ‘conglomerat’, désignation péjorative du corps, cf. aussi *saṃdehā*, ‘conglomerat’, toujours, mais aussi ‘doute’, ‘incertitude’ et appliqué avec ces derniers sens par O. BÖHTLINGK – R. ROTH *Sanskrit-Wörterbuch*, St. Petersburg, 1852 et suiv. à notre passage, cf. EGGELING, *The Śatapatha Brāhmaṇa* II, p. 12, n. 4), sans qu’il soit question d’un sacrifice effectué par Āditi. Or, les dieux décident que ce conglomerat qu’on dit de

la dimension d'un homme, cet avorton adulte qui est, en quelque sorte, leur frère ne soit pas perdu et ils le façonnent tel qu'un homme est façonné, créant ainsi le Soleil, Ādityá, à savoir Vivasvat, alors que de la chaire excédentaire qu'ils écartent, est créé l'éléphant. Selon ces mythes, Vivasvat est, donc, le complémentaire de cet Œuf de Mortalité qu'est Mārtāṇḍá, de cet œuf avorté *vṛddham āṇḍám*, mais aussi le consubstantiel de ce conglomerat somique de grandeur humaine (*saṁdeghá*) auquel l'on octroie forme et fonction, c'est-à-dire un principe photique d'auto-connaissance. Cette "mythologie", même tardive, permet de voir dans le Mārtāṇḍá du *RV* X. 72 le complémentaire et, à la rigueur, l'équivalent du Vivasvat de l'hymne X. 17 libérant la complémentarité historique et la costructuralité fondamentale des deux mythes. La faute rituelle d'Āditi, très nette dans *TS* VI. 5. 6. 1-2 (mais suggérée, peut-être, dans *ŚB* III. 3. 1. 3-4 par la double signification de *saṁdehā*, de 'conglomerat', masse somique amorphe, et de 'doute') rappelle l'erreur sacrificielle, magico-grammaticale, de Tvāṣṭr, qui a pour résultat l'émergence d'un autre représentant du mythologème de l'avorton, Vṛtrá, tout en permettant la construction d'un parallélisme plus que significatif avec la mythologie gnostique de la Sagesse, Sophía.

Remarque I. Il n'est guère impossible que l'idée du conglomerat (*saṁdeghá*) vienne de l'hymne ṛgvédique même, plus précisément du passage cosmogonique (6b-7b) où l'émergence du Soleil occulté dans l'Océan est précédée par la masse tourbillonnaire soulevée par la danse cosmogonique des Dieux; d'une manière plus générale on a là affaire à une élaboration secondaire, du même type que celle bien plus tardive de la Gnose, fondée sur la structure "alchimique" des cosmogonies aquatiques (v. obligatoirement SILBURN *ibid.*, pp. 16-18 et *passim*).

Remarque II. Si la faute attribuée à Āditi par *TS* VI. 5. 6. 1-2 (v. *supra* § 2) rappelle celle de *TS* II. 4. 12. 1-2, 5. 2. 1-2, le jeu *saṁdeghá/saṁdehā* (v. *supra* § 2 in fine) = 'conglomerat'/'doute' pourrait représenter le témoin (l'anticipation ?) d'une conception analogue à celle zervaniste où «Ormizd», pour reprendre la forme du nom qui se trouve dans la seule source conservée de la doctrine: *Contre les Sectes* II. 1. 8 de Ezriq de Kolb, qui a utilisé les livres, perdus maintenant – à l'exception d'une citation de Photius (Bibliotheca 81) – de Théodore de Mopsueste (cf. G. WIDENGREN *Les Religions de l'Iran* (tr. L. Jospin), Payot, Paris, 1968, p. 315), est conçu grâce aux sacrifices pratiqués pendant mille ans par Zrwan (le parallélisme entre le mythe de Zrwan et la mythologie de Prajāpati a été déjà remarquée par WIDENGREN, *ibid.*, p. 316) alors qu'Ahriman, le représentant iranien du mythologème de l'avorton, est conçu par le doute; v. aussi l'idée strictement analogue du *Traité Tripartite* 74. 18- 80. 11. Mais avec cela nous revenons à la mythologie sophianique.

Remarque III. Il y a une contradiction apparente entre le salut transcendantal de Mārtāṇḍá et le but immanent de celui-ci (*prajāyai mṛtyáve*; v. *supra* § 2). En fait, comme son nom et son mythe l'indiquent, Mārtāṇḍá, cet *oxymoron phénoménologique*, est un personnage double à la fois immanent et transcendant (c'est, d'ailleurs, la condition de tout mythologème de l'avorton, qui entretient, de par sa structure propre reflétée par son historial mythique, des rapports assez complexes à la fois avec la genèse / la mort et avec le salut et l'immortalité) ce qui, dans son cas, ne peut qu'être accentué par sa double fonction de principe cosmogonique et "tête de série" du déploiement anthropique (à peu près de la même manière que le Démon de Valentinien est "tête de série" des psychiques cf. Irénée I. 5. 2); au fond, la condition du mythologème de l'avorton exprime le paradoxe de la condition humaine. Ainsi, Mārtāṇḍá est sauvé dans sa structure, à savoir *dans sa forme solaire*, et inachevé dans le devenir de sa série humaine, le véritable réceptacle de sa mortalité générative, cette temporalité mécanique au mécanisme de transcendance. Or, aspect particulièrement intéressant, ces tensions structurelles qui définissent le mythologème de l'avorton se retrouvent dans la structure de la progéniture mythique de ce personnage double qu'est Mārtāṇḍá-Vivasvat: Yamá, le premier mortel qui parvient à l'immortalité – nulle autre que sa mère, Saranyú –, les Ásvins, dont le mythe n'est qu'une permanence opératoire de la guérison et du salut (v. aussi *supra* nn. 9, 14 et 15), enfin, Mánu, le fils du Clone, Sávarṇā, et le premier homme (époux implicite probable de Yamá dans *RV* X. 10. 14) véritablement condamné à l'être.

§ 3. Un problème que nous avons dû laisser, pratiquement, de côté, et qui mériterait, nul doute, une étude à part est celui des hypostases féminines du mythologème de l'avorton dans le *Rg Veda*. Sans prétendre résoudre en quelques lignes une question aussi épineuse, que nous nous sommes contenté, jusqu'ici, d'expédier dans la zone interdite de l'allusion et de la suggestion hypothétique, nous nous permettons de renvoyer à deux études extrêmement remarquables de COOMARASWAMY ("The Darker Side of Dawn", *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, Nr. I, Washington, 1935 et "On the Loathly Bride", *Speculum*, vol. 20, 1945) qui, sans en avoir le concept, fournit, néanmoins, le matériel analytique décisif pour son élucidation.

⁴¹ Cette vaste problématique nécessairement impliquée par la présente contribution ne sera que rappelée ici dans ses grandes lignes.

§1. Dans *BĀU* et *ChU*, les “gnostiques” (lit. «ceux qui savent ainsi», *te ya evam etad viduḥ*, *BĀU* VI. 2. 15, *tad ya itthaṃ viduḥ*, *ChU* V.10.1) ainsi que les “bons psychiques” (“renonçants forestiers”?) qui reconnaissent que la foi (*śraddhā*) vaut l’ascèse (*tāpas*) (*ChU* V.10.1) ou qui reconnaissent la foi comme identique à la vérité (*satyā*) (*BĀU* VI. 2. 15), sont les seuls à atteindre le *brāhman*. Quant à ceux appartenant à la catégorie des “maîtres de maison”, attachés aux sacrifices et aux aumônes (*ChU* V.10.3), ou, plus ambitieusement, «ceux qui conquièrent les mondes» (*lokāñ jāyanti*) «par le sacrifice» (*yajñēna*), «par le don» (*dānēna*) et «par l’incubation ascétique» (*tāpasā*) (*BĀU* VI. 2. 16) – dans tous les cas, ceux qui recherchent leur salut par les œuvres seules –, ils font l’objet de l’“eschatologie cyclique” décrite dans *BĀU* VI. 2. 9-14 et *ChU* V.4-9 et 10.3-6 et que, précisément, ils ignorent. C’est uniquement le rapport à la vérité (*satyā*), doublement fondé dans la connaissance et la foi, qui assure l’accès à la Voie des Dieux, et non un système de pratiques en soi – qu’il s’agisse de sacrifices, d’aumônes ou même de l’ascèse: toute voie simplement ancestrale est cyclique (on a là, sans doute, la racine des théories réincarnationnistes ultérieures).

La question est, sans doute, la suivante: connaissait déjà le *Rg Veda* ce système et, si oui, avec quelle valeur exacte? Les termes existent, même si faiblement attestés (aux sept occurrences de *devayāna* correspond une seule pour *pitryāna*). Les fonctions couvertes semblent, pourtant, plus complexes.

§2. Ainsi I. 72. 7b, X. 51. 5b et 98.11b où Agni est prié de transporter l’offrande vers les Dieux (classique fonction de messenger rituel; pour d’autres exemples v. BERGAIGNE I, p. 72), et de façonner les *devayānas* afin que Mānu puisse sacrifier; mais la fonction sacrificielle est certainement sous-tendue par une valeur eschatologique, car il s’agit du *feu occulte*, à la fois *insaisissable* et *caché* (cf. v. 6 et sa fameuse allusion aux «frères antérieurs» ou «premiers» – «aînés» ou «primordiaux» – d’Agni, *agnēḥ pūrve bhrātras*). D’ailleurs, ce Feu, qui semble bien craindre la mort découlant apparemment de la réalisation de l’intention sacrificielle de Mānu et, donc, de la “fabrication” des *devayānas* – puisqu’on lui offre la «vie sans vieillesse» (*āyus ajāram*) en échange de ses services (cf. v. 7) –, est découvert par Yamā lui-même (v. 3). Enfin, le dernier passage concerné (*RV* X. 98. 11) ouvre directement sur une fonction “psychopompe” (Aulānā a été interprété soit comme un matronyme de Śāntanu, descendant d’Ula, soit comme un type d’offrande, cf. GRIFFITH *The Hymns of the Rg Veda*, p. 612, note). Il y a, donc, une complémentarité profonde entre la “fonction angélique” (de “messenger oblationnel”) i.e. sacrificielle, d’Agni, et sa “fonction psychopompe” i.e. eschatologique, la première n’étant que la continuation de la seconde, conçue comme une expérience qui le concerne principalement sinon exclusivement.

Cette analyse nous amène à une découverte d’une importance extrême: tout comme la sotériologie domine et directionne la cosmogonie en anticipant et prédéterminant sa possibilité même, de la même manière l’eschatologie gouverne et forme l’horizon du système sacrificiel – quelles que soient, par ailleurs, les différences entre le sacrifice védique stricto sensu et celui brahmanique. Le concept eschatologique de *devayāna*, loin de représenter une dérivation secondaire d’une fonction principalement rituelle, constitue la valeur fondamentale sur laquelle repose la structure sacrificielle elle-même.

Cette complémentarité a d’ailleurs été vue par BERGAIGNE (*RelVéd* I, pp. 90-91 sq.), qui explique le personnage de Yamā par la dynamique anodique-cathodique d’Agni: «Toutes les fonctions, réelles ou supposées, d’Agni ont dû concourir à la formation du mythe de Yama, aussi bien que l’idée du premier homme, qui d’ailleurs semble être dans le *Rig-Veda* inséparable de celle du feu. Mais c’est sa fonction réelle de conducteur des morts qui paraît être dans la plus étroite relation avec celle de roi des morts, surtout si on la complète par l’idée qu’Agni, en conduisant les morts dans le soleil ou dans les eaux se réunissait lui-même au soleil ou à l’éclair» (ibid. p. 91).

La *réunification* – substantielle pour Agni, structurelle pour Yamā (cf. notamment *RV* X. 14) – voilà la clef de l’eschatologie védique; or elle est pressentie et déjà réalisée sur le plan mystique. L’expérience thanatique présuppose la psychanodie de l’expérience extatique (pour le cadre général du problème v. COULIANO *Expériences de l’extase* et *Out of this world. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, 1991). Eschatologie et mystique se superposent et finissent même par s’avérer identiques (v. KUIPER, “The Bliss of Aśa”, dans *AIC*, pp. 82-83); d’ailleurs, le même type de rapports existe entre la cosmogonie et la mystique, la cosmogonie étant une valeur mystiquement anticipée (v. *ibid.*, pp. 84-86). La continuité du “visionnarisme” rgvédique et des spéculations upanişadiques centrées sur l’*ātman* a également été constatée par l’exégèse (v. KUIPER *ibid.*, pp. 84-85, J.C. HEESTERMAN, *The broken world of sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1993, p. 217).

Il semble dès lors possible de reconstituer une mystique proto-indo-européenne (cf. KUIPER, *ibid.*, p. 86-87, qui parle d'une «*old tradition of mystical contemplation (...) which Indians and Iranians have in common*», cf. aussi HEESTERMAN, *ibid.*) par le biais de son corollaire eschatologique, à partir de la solidarité des doctrines ṛgvédique et upaniṣadique du *devayāna*. Avec les *Upaniṣad* anciennes ce n'est pas tant le concept qui change – c'est sur la même eschatologie mystique qu'il repose –, mais la stratégie conceptuelle: la sélection des bénéficiaires et l'exploitation du salut par rapport à l'idéologie socio-sacrificielle dominante.

§3. Preuve en est l'hymne ṛgvédique X.154, dont la caractéristique la plus frappante est qu'il semble contredire rigoureusement les passages upaniṣadiques ci-dessus cités. Les catégories proposées à la «sotériologie solaire» (svār, cf. v. 2a) sont précisément celles que l'*Upaniṣad* rejette: les *tapasvín* (*tápo yé cakriré máhas*, c'est-à-dire «*ceux qui se sont fait de l'ascèse une grandeur*», cf. Jean VARENNE, *Le Veda*, Paris, 1984, p. 143); les «*ancêtres familiaux*», *pitārās* dont le rapport au *ṛtá*, plutôt «*vérité*» que «*loi*» (cf. GELDNER *ibid.* III, p. 385), est au moins tout aussi essentiel que celui au *tápas* (v. *RV* X.177. 2); enfin, les «*poètes originaires*», *kaváyās*, les *ṛṣi* «*nés du tápas*», *tapoján* (cf. aussi *RV* X. 129. 4b-5a), les sacrificateurs (v. GELDNER *ibid.*, note 1) et les donateurs de «*mille dáksinaḥ*». Catégories auxquelles s'ajoute une autre, non mentionnée par l'*Upaniṣad*, bien que – ou *justement parce que* – représentant l'essentiel de la «clientèle sacrificielle» védique: celle des «*combattants*» (*yúdhyaṇt*), qui visent, sans doute, avant tout le «*butin*» (*pradhána*) mais qui sont définis comme «*héros*» (*śúrāsas*) «*sacrifiant*» ou, plutôt, «*abandonnant leurs corps*» (*tanūtyājāḥ*).

Maintenant, voyons de plus près le vers-clef de cet hymne (X. 154. 5): *sahásrañṭhāḥ kaváyo yé gopāyānti sūryam/ṛṣiṇ tápasvato yama tapojám āpi gachātāt*, c'est-à-dire: «*Les poètes aux mille ressources, qui veillent sur le soleil, les inspirés doués d'ascèse, ô Yamá, les nés d'ascèse, rejoins-les!*». «*Rejoins-les*» plutôt que «*puisse-t-il (les) rejoindre*» ou quelque autre formule analogue – *āpi gachātāt* permet les deux lectures – car l'hymne est adressé à Yamá et vise son propre «parcours eschatologique». Néanmoins, la prise en compte simultanée des deux lectures n'est guère impossible, vu que le «parcours eschatologique» de Yamá doit fonctionner aussi comme paradigme. Mais, tout comme le processus de déification des dieux eux-mêmes les distribue des deux côtés du schéma paradigmatique (le vers X. 72. 7 semble même identifier ces dieux en cours de déification à des Yátis, c'est-à-dire à une espèce d'ascètes ici engagés dans un acte de magie cosmogonique, v. n. 40, § 2; de même, le vers X. 90. 16 pose comme pattern de la condition divine les Sādhyaḥ v. *RV* X. 90. 16 = *AV* VII. 5. 1), de la même manière, le processus déifiant, strictement sotériologique cette fois-ci, des humains comporte le double modèle du devenu-devenant, d'autant plus important que, dans ce cas, le type du devenu contient aussi le module du devenir, le *tápas*. En effet, si Yamá est exhorté de rejoindre les *tapojás* c'est que le *tápas* doit constituer le seul «véhicule» possible sur cette voie et que, pour y parvenir, il doit devenir un *tapojá* lui-même! En fin de compte, les dieux et les hommes semblent tenir au moins cela en commun que pour traverser la voie de leur être ils doivent s'anticiper comme horizon d'un néant doublement rétroactif. «*They are thus the unknown conceived as preceding the known*», W.D. WHITNEY, *Atharva-Veda Samhitā*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1905, IInd half, p. 391, comm. à *AV* VII.5.1.

On ne peut douter que le *RV* X.154 représente au moins l'une des cibles textuelles les plus importantes des deux *Upaniṣad*, qui s'y rapportent de manière vraisemblablement polémique. Et pourtant, vu de plus près, l'hymne ṛgvédique prépare et, même, anticipe *BĀU* VI. 2. 15-16 et *ChU* V.10.1-7 puisque trois sur un total de cinq vers sont articulés autour du *tápas* et que la mention même des *śúrāsas... tanūtyājāḥ* et des *sahásradakṣiṇās* suggère bien plus une forme de «renoncement» qu'une activité guerrière respectivement sacrificielle proprement dites (l'exemple précis de ce «renoncement sacrificiel» est fourni, sans doute, par la *Kaṭha Upaniṣad*; v. *supra* nn. 9 Rem. et 20).

Mais la corrélation, supposée par le texte, entre *tanūtyājāḥ* et *tápas* risque de s'avérer bien plus intéressante si on la rapproche du *RV* X.13. 4b, où il est dit que «*Yamá a abandonné son propre corps*» (*priyám yamás tanvám prārircēti*, «*son corps bien aimé*»; compréhension incorrecte du texte chez GELDNER, III, p. 142, mais voir aussi note 4d *in fine*), surtout si l'on admet, comme le texte semble l'indiquer assez clairement (et contre les interprétations assez artificielles de GELDNER *ibid.*, note), qu'il y a analogie décisive et même identité entre *Bṛhaspáti*, le *ṛṣi* sacrifié par les dieux (*bṛhaspátiṃ yajñám akr̥vata ṛṣim*) et Yamá lui-même. Cela d'autant plus que le même type de rapport est donné entre Yamá et les *ṛṣi* (ou *kavi*) des origines dans *RV* X. 154. 5 (v. *supra*). On a affaire à l'esquisse d'un «bloc sémantique» où Yamá, qui se rapproche ici le plus du *Puruṣa* ṛgvédique (cf. GRIFFITH *ibid.* p. 538, note; v. aussi *supra* nn. 9, 14 et 20), trouve le sens autosacrificiel du sacrifice fondé, en dernière instance, sur la gnose, c'est-à-dire sur la connaissance de soi – la découverte de l'*ātmán* (v. HEESTERMAN *Sacrifice*, pp. 216-217). C'est le point de rencontre entre «l'homme primordial de la cosmologie» et «l'homme primordial

de l'eschatologie", entre le "mythologème de la condition humaine" et le "mythologème du déconditionnement originel de l'homme", à savoir le renoncement. *Car seul l'homme du renoncement est au commencement et à la fin.* Se libère, ainsi, la complémentarité structurelle du Púruṣa et du Yamá rgvédiques.

D'ailleurs, la co-structuralité du *tápas*, forme technique du renoncement ascétique védique, et de la *dīkṣā*, la «consécration sacrificielle», attestée par les textes, a été déjà efficacement analysée par OLDENBERG, *ibid.*, pp. 344-347). Or, la présence, parmi les pratiques ascétiques propres au *tápas*, de techniques respiratoires proches du *prāṇāyāma* (cf. OLDENBERG, *ibid.* p. 345 et n. 2) permet son inclusion, malgré de multiples réticences, dans la nébuleuse des proto-yoga, ce qui autorise, par voie de conséquence, à interpréter le *devayāna* comme une technique eschatologique en directe dépendance d'une technique mystique du type yoga corrélative à une "gnose". Autrement dit, le *devayāna* est une "eschatologie d'ascètes" (v. aussi OLDENBERG, *ibid.* pp. 455-456), seulement secondairement étendue à des catégories assimilables aux "renonçants" (le héros, le sacrificateur), la possibilité de la "psychanodie eschatologique" étant directement dépendante d'une "psychanodie mystique" ou, sinon, d'un détachement quasi-absolu – équivalant l'ascèse – de tout ce qui, dans le conditionnement biologique ou social, peut prendre la consistance et la forme de l'"entrave".

Sans doute, l'hymne X.154, et cela semble gênant, ne contient nulle mention directe au *devayāna* et même pas aux dieux; partout, il est plutôt question de *ṛṣi* ou de *pitárās*. Formellement, donc, l'on aurait affaire au *pitṛyāna* plutôt qu'au *devayāna*. Or, comme tout mythologème, Yamá est une "entité diachronique" synchronisée mais conservant les tensions de son passé mythique; la "stratification mythosémantique" mentionnée déjà (v. *supra* n. 9) prend ici l'aspect d'une *stratification des types eschatologiques*. En effet, comme OLDENBERG l'observait déjà, à juste titre (cf. *ibid.* pp. 465-468), l'eschatologie céleste, voire solaire, n'était point la seule que le Veda associait à Yamá, plusieurs passages permettant d'envisager un "royaume" souterrain, analogue à celui d'Hadès (v. notamment *ibid.* pp. 465-466). Se dégage ainsi la possibilité d'établir un certain rapport entre la Voie des Pères et l'inhumation d'un côté, la Voie des Dieux et l'incinération d'un autre côté, même si cette interprétation des doctrines eschatologiques à travers les techniques funéraires doit être entreprise avec prudence (v. OLDENBERG *ibid.* pp. 466, 468 et 498-499; il remarquait par ailleurs ce paradoxe apparent d'une inhumation faisant rituellement suite à l'incinération typologiquement "céleste", cf. *ibid.* p. 501: «si le concept de la vie continuée dans les hauteurs célestes fait ici défaut, c'est qu'une stratification mentale plus ancienne émerge et le recouvre»). On aurait affaire au transfert eschatologique d'un "monde des morts" souterrain aux cieux, analogue – en sens inverse et malgré la différence contextuelle et axiologique – à la "démonisation du cosmos" décisive pour le monde hellénistique à partir du I^{er} siècle de l'ère chrétienne et culminant avec les systèmes gnostiques (cf. Ioan Petru CULIANU, "Démonisation du cosmos" et dualisme gnostique", dans *Revue de l'histoire des religions* n° 3/1979, repris dans *Iter in silvis*, Messina, 1981, pp. 15-52). Le phénomène nous semble d'autant plus intéressant qu'il est fondé, en dernière instance, *toujours sur une connaissance* – propre, nous l'avons vu, aux "mythes seconds" – et qu'il constitue, vraisemblablement, l'un des éléments fondamentaux d'un *acheminement vers le dualisme* déjà opérationnel au niveau védique (peut-être pré-védique) et culminant de manière très nette avec les systèmes du Sāṃkhya.

Il semble bien résulter de tout cela que dès le *Rg Veda* et, donc, de par son origine et structure, le *devayāna* s'avère, à l'encontre du *pitṛyāna*, différent d'une voie strictement ou, même, primordialement eschatologique, se caractérisant, plutôt, comme dépassement, achèvement et, par conséquent, suppression "gnostique" de l'eschatologie.

§4. Le *RV* X. 2 est le seul, à notre connaissance, où *devayāna* et *pitṛyāna* soient quasi-immédiatement opposés:

«Nous nous sommes engagés sur le Sentier des Dieux (*devānām api pānthām*) afin que nous puissions avancer (ou pour avancer autant que nous pouvons, cf. GELDNER III. 123). Agnī (en) est le connaisseur, c'est lui (qui) accomplira le sacrifice; et c'est lui seul le Hótar, lui (qui) agence les sacrifices, lui, les temps rituels» (v. 3), et:

«Toi (Agnī) qui a créé le Ciel et la Terre, toi, qui (a créé) les Eaux, toi, qui (a créé) Tvāṣṭr, le Créateur des bonnes choses, le long du Sentier, ô Agnī, connaisseur de la Voie des Pères (*pravidvān pitṛyānam*), resplendis, ô Brillant, quand tu as été enflammé!» (v. 7).

À vrai dire l'opposition est si peu marquée qu'on peut douter qu'il y en ait une. Non qu'une "synonymie" contextuelle du *devayāna* et du *pitṛyāna* soit a priori inconcevable; tout au contraire, on peut tenir pour établie (v. *supra* § 3) l'existence d'une "élite d'ancêtres" qui, satisfaisant à des exigences fort précises, pouvaient atteindre à une condition identique ou analogue à une divinisation. À ce niveau-là, le

devayāna n'est ni eschatologique, ni sacrificiel, ni *stricto sensu* mystique, représentant, tout simplement, la voie quasi-physicale qui mène à la divinisation des Dieux eux-mêmes et, par extension et sous certaines conditions, à celle des humains (l'hymne le plus instructif reste, à cet égard, le X. 72). Or, c'est, paradoxalement, la possibilité formelle de la "synonymie" des deux Voies qui en exclue l'identité de fond.

Intéressante est, dans 7a, l'occurrence de Tvāṣṭar, désigné par l'épithète *sujāniman*, 'créateur des bonnes choses'; or, c'est un "bon Demiurge" qui n'est pas *sujet* de l'activité cosmogonique mais, avec le Ciel-et-la Terre et les Eaux, *objet* de celle-ci. Le thème rgvédique du *créateur créé*, qui connaîtra ultérieurement un formidable essor dans la pensée religieuse de l'Inde et qui rappelle de manière troublante le thème gnostique du Demiurge créé par la Sagesse, est d'autant plus saillant qu'il ne correspond pas à une *série généalogique*, c'est-à-dire à une *filiation*, mais dérive exclusivement du complexe fonctionnel d'Agni (à la fois eschatologique, cosmogonique et sacrificiel), suggérant de près l'"engendrement" du Père par Vāc dans RV X. 125. 7. Globalement, le vers X. 2. 7 relève, donc, une relation structurelle du *pitṛyāna* avec la cosmogonie – qui dépasse et inclut le penchant pour la dimension strictement opérationnelle du *pitṛyāna* upaniṣadique – *puisque c'est la compétence cosmogonique d'Agni qui étaye sa compétence eschatologique*, de "dieu psychopompe". Ou, plutôt, les compétences eschatologique et cosmogonique *s'étayent réciproquement*. C'est en tant qu'actant cosmogonique (dieu créateur) qu'Agni connaît les trajectoires eschatologiques (occultes) et, inversement, c'est en tant qu'actant eschatologique (dieu psychopompe) qu'il est à même de libérer les distances constitutives du cosmos.

Maintenant, si globalement le vers 7 rappelle la fonction cosmogonique d'Agni alors que le vers 3 cible sa fonction eschatologique, l'hémistiche 3b est en parallèle inverse avec 7b, visant non pas la spatialité cosmogonique mais la temporalité sacrificielle. Agni présente une structure double, d'opérateur sacrificiel et de témoin gnoséologique de la structure du temps rituel, dans la mesure où seule celle-ci est douée de signification. Si les trajectoires spatiales (la «voie des pères» du v. 7b) dessinent le parcours comme condition de la stabilité et de la diversité de l'immanent, les trajets temporels renvoient au-delà d'eux-mêmes, vers un accomplissement éventuel qu'ils ne contrôlent point et auquel ils n'offrent que leur néant comme désobstruction du passage. La transcendance se laisse bien mieux interpréter en termes "temporels" et il est contextuellement possible, voire probable que les *adhvarān* et *ṛtūn* de l'hémistiche 3b s'appliquent aux périodes spécifiques de l'accomplissement du sacrifice funéraire. On aurait, donc, affaire au témoin rgvédique des spéculations de BĀU VI. 2. 15-16 et ChU V. 10. 1-7, où le *devayāna* et le *pitṛyāna* ne sont que l'agencement des divisions du temps "hypostasiés" par paliers d'une "psychanodie". L'eschatologie upaniṣadique et, peut-être, déjà celle rgvédique n'est, morphologiquement parlant, que la hiérarchie fort précise des constituants temporels du sacrifice.

Reprenons un peu les hémistiches consacrés en propre au *devayāna* (3a) et, respectivement, au *pitṛyāna* (7b). Dans le cas du dernier, l'accent est mis sur l'aspect "photique" du feu flambant, au point qu'on a l'impression qu'on l'invoque exclusivement à cause de sa brillance et pour s'assurer de la présence efficace de son éclat. Il est, donc, tentant de penser que la voie qu'Agni était censé illuminer ne devait guère exceller par la clarté, et que la prestation du Feu est invoquée contre l'obscurité d'une traversée dont les ténèbres forment, précisément, l'élément le plus redoutable. On retrouve, ainsi, le *pitṛyāna* upaniṣadique étagant les divisions temporelles "sombres". Nulle mention d'une quelconque "prestation photique" dans l'hémistiche 3a où l'intérêt se concentre sur une "gnose" permettant l'agencement de l'activité sacrificielle et, sous l'horizon eschatologique, une "bonne psychanodie". Ce qui nous frappe ici c'est l'élément d'obstacle et d'anxiété sous-jacente, intense aussi dans I. 163. 6b et ayant sans doute un sens apotropaïque: «*Nous nous sommes engagés sur le Sentier des Dieux afin d'avancer autant que nous le pouvons*». Il est évident que ni l'élément d'engagement personnel, ni celui de doute, très forts dans cet hémistiche, n'ont leur pendant dans 7b. Le *pitṛyāna* apparaît comme un circuit fermé de l'énergie ignée, construction d'une eschatologie "objective" visant à perpétuer et maintenir, point à sauver; la présence déterminante des "pères" fonctionne comme l'indice d'une "transcendance sociologique" assurant la continuité substantielle de l'identité collective et, seulement dans ce cadre précis, *de l'individu aussi*. Inversement, l'accès au *devayāna* – les cas des dieux et celui des hommes étant indistincts, vu que la déification est toujours *obtenue* – présuppose l'effort individuel, l'engagement du sujet dans un processus d'auto-dépassement, bref, une *mutation*. Et toute mutation est le corrélatif d'une individuation. La mutation eschatologique s'avère, de ce fait, indissociable d'une affirmation méta-sociale de l'individu, même si, ou justement parce que visant l'abolition de l'individualité ("profane").

Un élément indicatif est l'utilisation intensive, dans l'hémistiche 3a, de la première personne; or, nous l'avons vu déjà – et la question pourrait être documentée par bien d'autres passages: *dans le Rg Veda la première personne est la personne de l'expérience extatique*. On retrouve, ainsi, l'idée décisive du *devayāna* comme eschatologie mystique ou mystique eschatologique dont l'expérience n'est ouverte

qu'aux seuls extatiques. Inversement, jamais le *pitṛyāṇa* n'est associé aux dimensions de l'extase à cause, justement, de sa structure d'"eschatologie sociale", où l'individu ne fait pas *but*.

Au transformisme eschatologique du *pitṛyāṇa* qui, avec le transformisme cosmogonique, est une expression de la magie de l'immanent, le *devayāna* oppose une rupture de statut impliquant un risque ontologique. Si un risque hante le *pitṛyāṇa* aussi, cela concerne exclusivement la qualité des transformations – alors que la mutation impliquée dans le *devayāna*, étant le symétrique inverse de la métamorphose, oppose aux altérations ontiques qui articulent le devenir *l'altération ontologique qui ouvre la différence à la transcendance*. C'est, donc, précisément la présence de cet élément d'anxiété et de doute, à savoir de *limite*, qui fournit la mesure de l'opposition régissant l'être propre du *devayāna* et du *pitṛyāṇa* ṛgvédiques.

§5. Mais, si l'on hésite généralement de donner à l'opposition eschatologique du *devayāna* et du *pitṛyāṇa* dans le *Rg Veda* la même force qu'on lui admet dans les *Upaniṣad* – au point qu'on évite, parfois, de reconnaître jusqu'à l'existence d'une telle opposition sur le terrain ṛgvédique – il y a au moins un passage (*RV* X. 18. 1a) où elle s'avère plus tranchante que dans les textes upaniṣadiques eux-mêmes: «*Va-t-en, suis un Sentier opposé (pārā ihi pānthām), ô Mort, qui est ta [Voie] propre, différente de la Voie des Dieux (itaro devayānāt)!*». Remarquons que dans sa traduction "classique", Geldner reprend à son compte l'équation posée déjà par Sāyaṇa: *pāram = anyam*. En réalité, *pāra* ne peut pas s'épuiser sémantiquement dans le cercle de l'"altérité" pure et simple; conceptuellement on a plutôt affaire à une idée d'éloignement spatial qui se développe en opposition, simultanément comme "aliénation" (thème de l'"étranger", de l'"autre" au sens fort du terme) et comme "adversité" (thème de l'"ennemi", l'altérité comme hostilité).

Que signifie ce vers? Et, surtout, quel est ce Sentier propre de la Mort (*mṛtyú*) qu'on oppose si nettement à la Voie des Dieux (*devayāna*) ? La réponse ne peut être qu'une: ce Sentier de la Mort (il va sans dire que *mṛtyú* ne doit pas être confondu avec Yamá) est le *pitṛyāṇa*. C'est, d'ailleurs, à cette même conclusion qu'était arrivé BERGAIGNE: «*Le chemin des pères X, 2, 7, ou de la mort X, 18, 1 est aussi distingué du chemin des dieux*» (*Rel. Véd.* I. 78. n. 2).

Sans doute, ici encore, comme dans tout le *Rg Veda*, les deux Voies restent à l'intérieur du système sacrificiel (ce qui demeure, d'ailleurs, valable pour *BĀU* et *ChU* aussi). Néanmoins, la violence de ce rejet du Sentier de la Mort, la représentation purement négative et inquiétante qui en résulte prouvent l'apparition d'une *cassure* à l'intérieur du système eschatologique et, du même coup, du système sacrificiel dans son intégralité (pour une analyse en profondeur des mutations dans la structure du sacrifice v. l'exceptionnel livre de Jan HEESTERMAN, *The broken world of sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual* référencé ci-dessus §2 *in fine*). En fait, cette cassure semble exprimer l'imposition d'un système (eschatologique ou sacrificiel) qui s'est avérée *inévitabile*; c'est, probablement, ce qui rend compte de l'*évolution dogmatique* de l'eschatologie upaniṣadique et, d'une manière plus générale, de l'apparition des systèmes philosophiques comme *systèmes critiques* du monde mystico-mythico-magico-sacrificiel ṛgvédique. Car le dogme, comme toute structure exclusivement pératologique, est porteur de scission.

L'opposition du *devayāna* et du *pitṛyāṇa* passe d'une simple différence typologique (engagement dans une eschatologie de la mutation anthropologique *versus* la "maintenance" eschatologico-cosmogonique de l'immanent), à un renversement axiologique total, faisant du *pitṛyāṇa* non plus l'"autre", mais carrément le négatif du *devayāna*. On est là à peu près devant la même représentation que celle qui déclenche l'intuition du *nirvāṇa* bouddhique. Le *pitṛyāṇa* du *RV* X. 18. 1a se définit comme *transcendance négative* du *devayāna* dont, en tant que "Voie de la Mort", il représente indubitablement la *négation eschatologique* (ou, si l'on veut, *hodologique*); et si le *pitṛyāṇa* se laisse définir comme "Voie de la Mort" il s'avère pratiquement impossible d'éviter l'équation complémentaire *devayāna = "Voie de la Vie"*. L'on est confronté à un véritable *dualisme eschatologique ṛgvédique* (ceci permet de discerner, sur le plan de l'histoire des idées, dans le dualisme ontologique gnostique et, *mutatis mutandis*, platonicien, un dualisme eschatologique de fond sur lequel repose d'ailleurs, structurellement, toute véritable épistémologie transcendantale).

§6. Des lumières supplémentaires sur le *devayāna* ṛgvédique nous apporte un hymne fort bref, le *RV* X. 181, dont le caractère extrêmement énigmatique le rend d'un usage difficile. Essayons de le traduire:

«Dont le Nom est Práthas et Sapráthas, qui est l'Offrande de l'Offrande anuṣṭubhique (Geldner rend havis par Opfer, 'sacrifice'). Du brillant Démiurge et de Savitr̥, de Viṣṇu, Vásiṣṭha apporte le rathamtarā».

«*Unverständliche Mystik*», s'exclame GELDNER (III. 400, n. 1) à propos de *práthas* et de *sapráthas* qu'il ne traduit, d'ailleurs, pas (en effet, Prátha et Saprátha sont des noms propres désignant des membres des familles sacerdotales des Vásiṣṭhās et des Bhāradvājās, auteurs présumés de X. 181. 1 et, respectivement, 2).

En suivant, d'autre part, GRIFFITH (*ibid.*, p. 649, note), *sapráthas* et *práthas* désignent deux des *sáman* (modes mélodiques) majeurs, mentionnés dans l'hymne: *rathamtará*, respectivement *brhát*. GRIFFITH admet (*ibidem*) de restituer la valeur terminologique, sinon conceptuelle des deux noms par 'extending' (*práthas*) et 'far-extending' (*sapráthas*). Or, la racine $\sqrt{prath}$ précise cette dimension de l'espace par l'idée de l'expansion lumineuse. Comme le remarquait déjà Sergiu AL-GEORGE (*Archaïque et universel*, Bucarest, 1981, p. 39 sq.), «l'espace est [...], en Inde, lié à l'idée de lumière [...] parce que sa dimension dominante – la verticale qui l'a institué – était de l'essence de la lumière comme épiphanie de l'absolu» (v. aussi A.A. ŞIŞMANIAN, "Le nombre et son ombre..." II^e partie, pp. 198-199, n. 36). Saisis comme abstractions conceptuelles de la verticalité numineuse de l'espace, *práthas* et *sapráthas* renvoient à la constitution d'un univers axiologique d'essence solaire où la transcendance ne s'affirme plus comme rejet mais comme *intensification topologique de l'immanence*.

Maintenant, si, en suivant Griffith, on distribue *sapráthas* au *rathamtará* et *práthas* au *brhát* – comme l'hymne ne le dit pas explicitement –, faut-il aller plus loin et y voir des allusions au *devayāna* et au *pitryāna*, respectivement, ou à des fonctions complémentaires du *devayāna* seul? Contentons-nous pour l'instant de remarquer un couloir sémantique commun entre *brhát* et *práthas* d'un côté, et entre *rathamtará* et *sapráthas* d'un autre côté. En effet, débarrassés de leur valeur liturgique, *brhát* est le 'grand', 'haut', 'majestueux', 'vaste', 'abondant', 'compacte', 'solide', le 'pleinement-développé' ainsi que l' 'étendu' ou encore le 'brillant' (tel un corps lumineux, le soleil, par exemple), alors que *rathamtará* suggère le dynamisme de la traversée eschatologique dont il est, en fait, le *véhicule* (dans le MBh il désigne une forme d'Agni, fils de Tápas, ce qui concorde parfaitement avec les représentations rgvédiques du *devayāna*). Or, si l'on traduit *práthas* par 'extensif', il est possible de traduire *sapráthas* par 'co-extensif', ce qui suggère, en accord avec la valeur de *rathamtará*, un "espace d'accompagnement" ou de "traversée" dans le genre d'*antárikṣa*, un "espace de véhicularité", donc, adapté au "véhicule" liturgique ou eschatologique censé le traverser.

Ou, en rencontrant à nouveau l'interprétation de Griffith, l'on pourrait comprendre *sapráthas* comme un "espace-qui-accompagne-un-espace-en-le-prolongeant", à savoir comme "hyperespace" ou mieux, comme "trans-extensif", ce qui ferait correspondre le couple *práthas/sapráthas* (extensif/trans-extensif) à la séquence *svār-nāka* telle qu'elle apparaît dans X. 121.5a. On aurait, de la sorte, affaire au passage d'une transcendance solaire (*práthas-brhát* = *svār*) à une "transcendance suprême" totalement dépourvue de déterminations, annonçant le *nirvāṇa* bouddhique. Faut-il rappeler dans ce contexte le Puruṣa "coextensif" et "transextensif" du RV X. 90 (v. *supra* p. 202) et y voir une allusion hyper-cryptée aux deux "Voies" ? Voir aussi *infra* §8.

D'ailleurs, en admettant cette structure topologique du *devayāna* et l'équation entre "solarisation" et "déification" sur le terrain rgvédique, l'on ne sera guère étonné de voir que les dieux présidant au processus mystico-sacrificiel et, sans doute, eschatologique sont, précisément, des dieux solaires, aussi bien Savitr que Viṣṇu; quant à Dhātṛ, le Créateur, épithétisé «brillant», il n'est pas tout à fait clair s'il faut l'entendre comme une entité phénoménologique à part ou, en quelque sorte, comme une glose des deux autres. Pourtant ce n'est pas leur fonction solaire qui focalise l'intérêt mais la structure solaire de la divinité en tant que telle (de ce point de vue – et sans aucune implication "naturaliste" – on peut dire que tous les dieux védiques sont d'essence solaire même s'ils ne sont pas nécessairement concernés par la fonction solaire).

§7. Savitr, dieu-incitateur de type solaire (le nom serait dérivé d'après BERGAIGNE II. 41 de $\sqrt{2.s\bar{u}}$ 'enfanter' mais il est plus probablement en rapport avec $\sqrt{1.s\bar{u}}$ 'inciter', 'vivifier', 'créer', quoique un jeu sémantique impliquant les deux racines n'est pas à exclure), ne nous intéresse ici que par son association ou identification à Tvāṣṭṛ, ce qui semble relier l'hymne au mythe de Saranyú (Savitr-Tvāṣṭṛ est donné aussi comme père de Yamá et Yamí dans RV X. 10. 5; remarquons que, selon BERGAIGNE *ibid.*, «l'explication du nom de Savitr paraît devoir être demandée avant tout au mythe de l'hermaphrodite»).

Dans cet hymne où solarité et spatialité convergent il est tout naturel que l'intérêt se concentre sur le dernier élément de la séquence, Viṣṇu, le dieu du "mythe des trois pas" – l'un des plus mal expliqués de tout le *Rg Veda*; or il se trouve que ce mythe ajoute quelque chose à la topologie naissante du *devayāna*. Les trois pas de Viṣṇu articulent la voie de sa propre déification, de son auto-constitution divine, et par là, le *paradigme hodologique* de toute déification en général. Ceci s'avère d'ailleurs valable pour tous les dieux védiques, dont les "exploits" ne font que définir, avant tout, leur propre "conquête du divin" et seulement de manière secondaire et, souvent, obscure, une "spécialisation" dans le cadre de celle-ci.

Si les trois pas de Viṣṇu articulent le *devayāna*, ils fournissent, du même coup, des informations assez précises sur sa structure topologico-axiologique. Les trois places qui s'ouvrent aux pas de Viṣṇu (v. BERGAIGNE, *Rel. Véd.* II. 414-419) sont la terre, le ciel (diurne ou plutôt solaire, identifiable

éventuellement à svàr), et un séjour mystérieux, invisible aux mortels (*RV* I. 155. 5, 164. 36), objet des convoitises transcendantales des poètes védiques (cf. I. 154. 5). C'est que ce "séjour" est lieu de déification mystico-eschatologique puisque «la source du miel» (*mādhva útsah*), i.e. de l'immortalité, s'y trouve, et que les *pitr* y semblent associés (cf. *RV* X. 15. 3; v. aussi le *mántra* 8 où apparaît Yamá).

Cela permet de préciser (tout en récupérant, de la sorte, notre interprétation initiale) les équivalences cosmo-topologiques de *práthas* et de *sapráthas*. *Práthas* désignerait l'*extension*, donc, la largeur symbolisée par *pr̥thivī* 'la terre' mais aussi 'le vaste monde', 'Celle qui est vaste et étendue'. En effet, aussi bien *pr̥thivī* qu'un synonyme de *práthas*, *pr̥thú* ('large', 'vaste', 'étendu') dérivent de la racine *P,TH* 'étendre', qui est, tout simplement, la forme faible de *PRATH*. Néanmoins, il serait naïf de comprendre par "Terre" et "Ciel" leurs équivalents naturalistes. L'identité des signifiants, dans le cas du symbolisme mythique, n'entraîne pas nécessairement l'identité des signifiés, parce que là intervient un élément supplémentaire: le sens du symbole. *Pr̥thivī* symbolise dans le Veda la constituante ontico-ontologique dans sa compréhension, l'élément de support, l'espace configuratif où s'enchaînent et se déchaînent les êtres; l'infini de l'étendue où la diversité ontico-ontologique se manifeste comme déjà neutralisée par sa propre im-position, subsistant sous cette formation neutre, à la fois manifestée et démanifestée qui caractérise l'immanent où même l'achevé, le parfait, en quelque sorte, apparaît comme inchoativement larvaire – ou cesse de paraître (v. aussi Charles MALAMOU, *ibid.*, p. 72, où l'auteur voit dans le couple *bhūman/bhūmán* = 'terre'/plénitude', «deux manières de figurer l'être»). Sans doute, «les trois pas de Viṣṇu» finissent par avoir des significations cosmogoniques (v. I. 154. 2 où les trois enjambées du dieu comprennent tous les êtres); mais nous avons déjà vu que dans le Veda, tout comme dans la Gnose, la cosmogonie et la sotériologie sont indissociables: c'est même la sotériologie qui est la structure de profondeur de la cosmogonie, son sens.

On touche ici à une affinité essentielle de Viṣṇu avec Yamá; mais ce qui, dans le cas du dernier, se présente comme une spécialisation eschatologique de la sotériologie, développe dans le premier une dimension universelle (v. GONDA, *Les religions de l'Inde I*, p. 113). Viṣṇu est le dieu de l'espacement salvifique pour lequel la cosmogonie ou, plus obscurément, l'eschatologie ne sont que des cas liminaires; pour GONDA (*ibid.* p. 112), cette faculté d'espacement doit s'entendre en fonction des flux photiques et énergétiques de l'univers (l'affinité indienne entre "espace" et "lumière" remarquée aussi par Sergiu Al-Gorge, cf. *supra*). Or, le *devayāna* s'intègre parfaitement dans cette circulation globale de l'énergie lumineuse-numineuse dont elle représente le moment ascendant.

§8. Mais, en dernière instance, l'équivalent structurel de Viṣṇu semble bien être le Púruṣa lui-même. En effet, *pād*, forme forte de 3. *pád*, employé par le *Puruṣasūkta* (v. *RV* X. 90. 3b-4a), ajoute aux sens de 'pied' ou de 'quart' – présents dans la plupart des traductions – celui de 'pas', étant, de ce fait, le quasi-synonyme de *padá* qui apparaît dans la formule consacrée *trīṇi padāni Viṣṇōḥ* «les trois pas de Viṣṇu». D'ailleurs il paraît probable, en tenant compte du contexte, qu'on ait affaire à une métonymie visant la signification 'pas' et non pas, quand même, à un... "Homme quadrupède":

«Un sien pied est toutes les créatures, trois siens pieds sont l'Immortalité au Ciel. Avec trois siens pieds (pas!) l'Homme dressé est monté tout en haut, un sien pied se renouvelle ici-bas».

Le sens général de déplacement vertical, de *trajectoire ontologique de l'Être de l'Homme* semble décisif, même si une certaine ambiguïté entre la "substance" du 'pied' et sa "fonction" subsiste, apparemment. D'ailleurs, les formes *pādā*, *padbhyām* occurring en 11b, respectivement 12b et 14b sont toutes des duels, indiquant nettement que le Púruṣa a bien deux pieds et non pas quatre!

L'analogie entre Viṣṇu et Púruṣa est confortée aussi par le vers I. 154. 2b, selon lequel tous les êtres (*bhūvanāni viśvā*) habitent dans les trois enjambées (*triṣū vikramaṇeṣu*) de Viṣṇu, ce qui s'explique bien puisque au v. 3 du même hymne ce sont précisément les trois pas du Dieu qui mesurent «cette habitation commune, longue, fort étendue» (*idāṃ dīrghām prāyatam sadhā-stham*) – c'est-à-dire l'espacement du monde (est remarquable l'analogie représentationnelle de I. 154. 3b et de X. 181. 1a).

Si la solidarité sémantique des «pas de Viṣṇu» et des «pieds» ou «pas du Púruṣa» nous semble suffisamment établie (la seule différence consistant dans le schéma numérogique à base de 3 pour Viṣṇu, respectivement de 4 (3+1) pour le Púruṣa, ce qui pourrait bien vouloir dire que le Púruṣa va au-delà de Viṣṇu), le rapport du Púruṣa avec l'eschatologie devayānique se précise à la lumière du vers final de l'hymne (*RV* X. 90. 16):

«Par le Sacrifice au Sacrifice sacrifiaient les Dieux – tels étaient les établissements originaires. En vérité, ces Grandeurs ont gagné le Ciel indolore (nākam) où sont les Parfaits primordiaux et les Dieux».

Le *devayāna* rgvédique se clôt et, donc, s'ouvre sur cette préfiguration du *nirvāṇa* bouddhique, *nāka*, que le *Nirukta* II. 14 interprète comme l'opposé de la forme négative de *kām* 'bonheur' (ou, plus

techniquement, *nāka* = 2. *ná* + 2. *āka* ‘où il n’y a pas de douleur’ *apud* MONIER-WILLIAMS; v. aussi *supra* n. 37). Et il est extrêmement intéressant de voir que ce passage est suivi immédiatement par cette proposition que nous nous permettons de donner dans la traduction de Lakshman Sarup: «*There is no misery for the man who has departed to the other world*» (la citation est non-identifiée, cf. SARUP *ibid.* p. 30, n. 5).

Transcendance “déifiante” ou “auto-déifiante”, *nāka* n’est pas la lumière mais la nitescence et, en quelque sorte, la “néantescence” des non-ténèbres – l’essence numineuse de la nuit. Et la voie qui y mène – la véritable “voie des dieux” – n’est pas le sacrifice, mais le néant même autour duquel le sacrifice n’est que la pure tautologie de son être-instrumental et de son être-final qui, s’identifiant, cessent dans cette infinie réflexivité de la vacuité.

§9. Pour mieux comprendre le problème posé par l’hymne X.181 l’on doit aborder ses deux autres *mántra*.

«Ils trouvèrent ce qui était trans-posé (*átihitam*, lit. ‘mis de côté’ ou ‘mis au-delà’; Geldner, s’appuyant sur une autre valeur de $\sqrt{dhā}$ ‘saisir’, ‘se saisir de’: «*Die fanden es, das entrückt war*», donc, ‘enlevé’, ‘ravi’, ‘dérobé’ ou, même, ‘fait disparaître’, ce qui rappelle Saranyú cachée par les Dieux, *qui (est) l’essence suprême* (*dhāma paramām*) *du sacrifice, dans l’occulte* (*gúhā*)» (pour *dhāman*, tenir compte de la note analytique de BERGAIGNE, *Rel. Véd.* III. 210-213).

«Ils trouvèrent en esprit (*mānasā*), les méditants, la Formule sacrificielle (*yájuh*, cf. GELDNER: «*Opferspruch*»; v. aussi BERGAIGNE I. 107-108), tombée (*skannām*, émise cf. Geldner «*entsprungen*»), la primordiale Voie des Dieux (*devayānam*)».

Sacrifice «*tombé*» ou «*émis*», dans les deux cas nous avons affaire à un schéma d’*inchoation* “violent”. Le sacrifice déclenche et constitue la cosmogonie, mais la cosmogonie est une “chute”, ce qui la met a priori sous l’emprise de champ d’une sotériologie, téléologiquement plus large, exprimée en termes d’eschatologie. D’ailleurs, le thème de Prajāpati “accidenté” par la cosmogonie et “réparé” par les Dieux n’est pas loin, et il n’est pas surprenant qu’une thématique brahmanique soit anticipée par le *Rg Veda* finissant (v. aussi *RV* X. 81 et 82 consacrés à Viśvākarma, l’Omnifique, bien entendu le *Puruṣasūkta*, ainsi que l’hymne X. 130 où le thème du mâle originaire resurgit). Mais cet hymne est le seul à affirmer de manière si explicite l’“émission/chute” du sacrifice (v. pourtant X. 129. 4-7 avec lequel il présente une indéniable, bien que subtile, analogie) – car il faut donner à *skannām* ses deux valeurs sémantiques et non pas en sélectionner une seule; or, il paraît encore plus étrange que ce sacrifice émis-tombé, *découvert par la méditation*, soit associé, ou carrément identifié à la «*Voie des Dieux*».

Le rapport éventuel avec le mythe de Saranyú dont les énigmes contiennent, fort probablement, une chute transcendée a priori et déployée précisément à travers cette transcendance *obtenue*, met en évidence, réciproquement, le rapport de ce dernier avec le *devayāna*.

À cette structure de surface qu’est le “sacrifice à offrande (matérielle)” l’hymne oppose en quelque sorte une *structure de profondeur* : cette «*offrande de l’offrande*», «*essence cachée du sacrifice suprême*» est la parole sacrée, la Formule sacrificielle même, *yájus*, porteuse aussi de la structure symbolique des mètres (d’où la mention de l’*anuṣṭubh*) et de l’énergie mystique des mélodies (*rathamtarā*, *brhāt*). Ce n’est que de cette manière que le syntagme «*offrande de l’offrande anuṣṭubhique*» prend tout son sens. Il s’agit en dernière instance de *Vāc*.

Structure de profondeur du sacrifice, la Parole est aussi *le sens de l’espace*, qui en est le signe ou, plutôt, le nom – ce qui s’explique, d’un côté, par les valeurs sémantiques “spatiales” des constituants de la Parole sacrée (même l’*anuṣṭubh* – lit. ‘suivre dans la louange’ – contient un élément séquentiel qui l’ordonne dans la classe des “espaces métriques”), d’un autre côté, par le pouvoir panmorphique et ubiquiste de la Parole, nettement exprimé dans *RV* X. 125 et correspondant ici à ses fonctions complémentaires d’espacement et de sur-espacement, d’extension et de sur-extension (*prāthas/saprāthas*).

L’extension est, justement, l’étendue de l’être, la totalité du domaine ontologique dont la terre est le symbole (cf. *Nirukta* I. 13, 14 où la ‘terre’ est nommée *pṛthivī* du fait de son être-étendue, $\sqrt{prath}$), la sur-extension, ou la trans-extension visant, en conséquence, non pas l’“hyper-espace” – c’est-à-dire la transcendance à spécialisation cosmologique – mais *la transcendance d’énigme de la Parole*, cette occultation où la Parole se tient en réserve, se met de côté dans l’au-delà et du même coup se trans-pose et se transcende ou encore *se ravit*, en préparant mystérieusement sa découverte spirituelle, dont elle-même est, en fait, la structure profonde. Et c’est en tant que telle qu’elle se révèle être «*la primordiale Voie des Dieux*», le *devayāna* ṛgvédique.

§10. Mais cette «*essence suprême du sacrifice dans l’occulte*», cette «*primordiale Voie des Dieux*», la Parole, entraînée dans les histoires d’enlèvement et de chute de la femme céleste et, de la sorte, racontant

par sa structure son propre mythe – tout comme le mythe lui-même n’est que la Parole *en train de raconter sa structure* – n’est pas seulement mise de côté dans l’au-delà ou tombée dans les abysses de son émission: elle est surtout et avant tout *découverte*.

Le mythe de ses mésaventures implicites n’est même possible qu’à l’intérieur et par l’acte en soi du découvrir. Le découvrir c’est la mise à la fois en retraite et en avant de ce qui à soi se manifeste comme un autre que soi à un autre que soi, obtenant par cette double aliénation sa propre récupération – une récupération dont la perte de soi représente le schéma d’inchoation, ayant le caractère d’un “mythe rétroactif”. Ainsi, la découverte n’est que l’expression mythique où la transcendance de la structure, se détachant comme *but* de celle-ci, s’affirme aussi comme *but atteint*, comme déploiement téléologiquement accompli de la structure en quête d’elle-même, se laissant, pourtant, en arrière comme temporalité et processus de la recherche précédant le “saut” gnoséologique de la révélation. La structure de cette retraite qui vers son propre laisser-en-arrière s’avance, tout en se tenant en réserve, comme l’essence suprême de ce qui parle du tréfonds du silence qui *dit* son approche, c’est l’occulte, non pas comme ce qui se cache mais comme le trop plein de manifestation, une fulguration de seuil. Et si dans la découverte un parler se voit et une vision se parle, c’est que la Parole porte à travers l’espace de son dire – qui comprend la totalité onto-logique – son unité de signification comme une “voie” et, donc, comme une relation que les êtres en tant que *signes* gardent avec leur sens. Elle trouve dans l’acte du découvrir non pas une occasion, plus ou moins fortuite, pour se manifester mais le principe même de son déploiement originaire. La découverte est l’essence de la Parole.

On passe ainsi de l’abstraction d’une découverte presque sans découvreurs, ou à découvreurs exclusivement actantiels – où la Parole se manifestait en-soi et pour-soi à travers ce qu’on pourrait, tout au plus, désigner comme les “syllabèmes transcendants” de son épiphanie – à un décèlement anthropiquement concret où l’acte du découvrir, perdant ce caractère de confrontation immédiate à une transcendance vide, se réalise non plus *par* mais *dans* la personne même des découvreurs, mystiquement avérés à la fois comme instrument et lieu de la découverte et, en fin de compte, comme structure de déploiement de son sens (v. aussi *supra* nn. 33-35).

C’est d’ailleurs dans le troisième *mántra* de l’hymne, où la découverte arrive à son achèvement, que les “découvreurs” sont *nommés* et, donc, définis comme méditants (*dīdhyanāḥ*; cf. aussi *vipaścītaḥ* du X. 177.1 et *kavāyaḥ* du X. 129. 4b), et que la faculté instrumentale-topologique de l’action révélatrice est mentionnée (*mānasā*, précisé dans *RV* X. 177. 1 par *hṛdā*; le couple *manīṣā-hṛdā* comme lieu de compréhension transcendante apparaissait aussi dans X. 129. 4b). Si, donc, en tant qu’exploration et récupération de la transcendance, la découverte libère sa forme et, pour ainsi dire, aligne sémiotiquement signe et sens, ce n’est que portée dans la vérité de chute de sa manifestation et comme submergée par les abysses de l’immanent que la Parole sacrée, faisant de sa dimension noétologique le lieu de son épiphanie, parvient à donner à sa structure de signe le fond de sens récupéré, qui dans l’occulte se donne non plus un contenu mais une forme. *Gūhā* = *hṛdā*. Car, tout comme le Cœur est l’Occulte de l’immanent, l’Occulte est le Cœur du transcendant.

La différence consiste seulement en cela que si le cœur – constamment associé aux facultés et fonctions noétologiques – est un *lieu de compréhension*, l’occulte, vers lequel les facultés noétologiques se dirigent, est, exclusivement, un *lieu de révélation*. La compréhension par l’esprit du cœur garde encore sous la forme de l’éveil un caractère infiniment processuel, instantané et scintillant, contenant sous un mode extrêmement subtil la médiation de l’intellect ou, du moins, d’une intuition intellectuelle, alors que dans le mystère de l’occulte, tout processus étant à la fois accompli et aboli, la médiation par l’intellect présente, au mieux, le caractère d’une relation incompréhensible entre “néant” et “reflet vide”.

Mais, si la découverte relie *átihitam* et *skannám* – et même *mānasā* à *gūhā* – en jouant le rôle de médiateur du transcendant et de l’immanent dont elle *organise* le fonctionnement, elle se présente aussi comme la seule structure capable de soustraire l’occultation et la dispensation à leur analogie phénoménologique et, pour ainsi dire, à leur *inertie*, en les insérant, sans altération de leur intransigeance structurelle, dans l’authenticité d’un processus d’éclosion de l’humain. En effet, c’est par la découverte que la Parole, “trans-posée” ou mystiquement “ravie”, peut fonctionner, à partir de l’Occulte, comme «*l’essence suprême du sacrifice*», c’est-à-dire s’organiser comme parole sacrificielle et être restituée par la méditation à son essence primordiale comme «*Voie des Dieux*». Autrement dit, c’est la découverte comme double vectorialisation de l’espace de la Parole qui organise et met face à face le transcendant comme dispensation immanente du sens et l’immanent comme déploiement transcendantal du signe (lire la projection phénoménologique de ce processus dans *RV* X. 125, notamment vv. 7-8). Or, c’est sur ce plan du rassemblement sémiologique de l’étant, de la sémiose de l’ontologique grâce à laquelle l’immanent vise

le transcendant et, de ce fait, l'atteint, que se place le problème épistémologique du *devayāna* et, plus généralement, la possibilité sémiologique de la mystique.

Cette interprétation du *devayāna* ṛgvédique comme fusion et focalisation sémiologique du domaine ontico-ontologique permet, d'ailleurs, d'interpréter dans ce même sens le "mariage de Saranyū" (*RV* X. 17.1a), comme regroupement sémiotique de l'étant dans l'espace de découverte de la Parole, où une transposition transcendante se prépare et, par anticipation de l'originare, structurellement rétroactif, se précède. Ainsi, le *RV* X. 181 semble fonctionner comme la grille de lecture du *RV* X. 17.1-2 à laquelle ce dernier fournit, par contrecoup, le mythe à lire, ce qui ouvre la possibilité, assez inattendue, d'insérer dans le jeu hétérogène des équivalences, à côté de *práthas* et *sapráthas*, les couples de Saranyū-Sávarṇā, *sadhrīcīḥ-vīṣūcīḥ* ainsi que *devayāna-pitryāna*.

§11. On est bien obligé, après ce long excursus, de formuler, en guise de conclusions, quelques remarques. Autant que nous avons pu voir, il n'y a pas de différence structurelle entre le *devayāna* et le *pitryāna* ṛgvédique et leurs équivalents upanišadiques. La principale distinction concerne plutôt la nature de la représentation, fondée essentiellement sur le symbole dans les hymnes ṛgvédiques, sur le concept encore naissant dans les textes upanišadiques. Or, le triomphe des schématismes conceptuels – sur un terrain où le symbole conserve encore un prestige gnoséologique décisif – dès les premières *Upaniṣad* et plus tôt encore, dès les *Brāhmaṇas*, permet une systématisation mais, du même coup, une simplification et une radicalisation des conceptions eschatologiques. En effet, là où le *Rg Veda* implique, les *Upaniṣad* expliquent, ce qui convient, au fond, à leur structure de glose. S'opère, ainsi, un rétrécissement spéculatif, une concentration qui n'est qu'en partie un approfondissement et qui appauvrit la pensée ṛgvédique tout en figeant les contours et en coagulant les dynamismes phénoménologiques.

Il y a en fait une *différence de but* entre la pensée symbolique ṛgvédique et la pensée conceptuelle upanišadique. Là où la seconde aspire à une *solution* des problèmes qu'elle se pose, affirmant sa nécessité par leur dissolution interprétative, la première, de par sa structure d'énigme, se suspend, déployant à l'intérieur de cette suspension, par un mécanisme qui l'apparente à la devinette, le mystère de la vérité infinie de son sens. La pensée ṛgvédique, tout en maintenant le couple *devayāna-pitryāna* dans son ouverture symbolique, étend le *devayāna*, du sens initial de "voie déifiante" à l'usage des Dieux eux-mêmes, des «parfaits» divins (*sādhyāḥ*) ou des «poètes» primordiaux (*kavāyah*) – les deux dernières catégories étant, probablement, réciproquement identifiables –, au sens de "voie divine" accessible, sous certaines réserves, à l'ensemble de l'"humanité sçavante" (à savoir, à l'"homme védique" compétent), la clef de ce transfert sémantique étant représentée par la figure de l'homme-dieu, Yamá.

Il est évident que c'est cette expansion ṛgvédique du sens eschatologique de *devayāna* qui permet le développement du système eschatologique triplement restrictif des *Upaniṣad* : 1) restriction du couple téléologique *devayāna-pitryāna* à la seule eschatologie individuelle (exclusivement humaine cette fois-ci); 2) restriction du domaine d'application de celle-ci aux seuls "gnostiques"; 3) restriction, à partir de l'opposition "connaissance"/"œuvres", de la sphère d'application de l'eschatologie dévayānique face à celle pitryānique, "inférieure". Par contre, en se maintenant dans l'ouverture du symbole, les hymnes ṛgvédiques gardent le couple téléologique *devayāna-pitryāna* dans la lumière de sa structure originare, en unifiant le domaine de l'expérience dans une sphère sémio-onto-logique – à la fois eschatologique, mystique et phénoménologique –, où le mythe est pensée et la pensée, mythe, l'articulation de leur identité, elle-même mythique, étant la Parole. Et si le *pitryāna* semble, parfois, décrire une trajectoire analogue, topologiquement mais non typologiquement identique à celle du *devayāna* – tout comme Sávarṇā, la Pareille, n'est jamais identique à Saranyū –, et parfois une trajectoire complètement opposée (opposition qui peut s'avérer bien plus accusée que son équivalent upanišadique, plutôt une complémentarité qu'une véritable opposition), c'est que la Parole comprend aussi, dans sa structure, la double diathèse de l'abyssal et de l'ouranique qui fait signe.