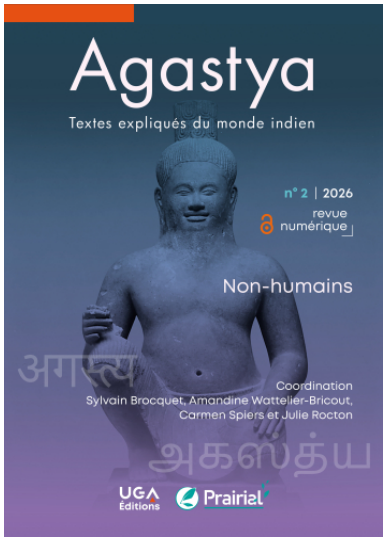

Agastya
ISSN : 3095-9926
Publisher : UGA Éditions

2 | 2026
Non-humains

Non-Humans

Edited by Sylvain Brocquet, Amandine Wattelier-Bricout, Carmen Spiers and Julie Rocton

https://publications-prairial.fr/agastya/index.php?id=372

Electronic reference
« Non-humains », *Agastya* [Online], Online since 01 juin 2026, connection on 22 juin 2026. URL : https://publications-prairial.fr/agastya/index.php?id=372

Copyright
CC BY-SA 4.0

ISBN : 978-2-37747-600-8

DOI : 10.35562/agastya.372

Prairial
Pôle éditorial
Lyon Saint-Étienne

INTRODUCTION

With its theme of “Non-Humans”, this issue explores, through the translation and analysis of six original texts, the relationships between humans and non-humans, whatever species they may belong to. The texts presented in this new issue, whether ancient or contemporary, in Vedic Sanskrit, Classical Sanskrit or Urdu, offer excerpts of varying lengths in the original language and in transliteration. These are all accompanied by a set of explanatory notes on grammar, vocabulary and historical and cultural context, as well as a French translation and an analysis.
With direct access to the original sources, readers will encounter a dog demon, translate a spell to put guard dogs to sleep, and discover the four ages of the world as taught by the warrior monkey Hanumān to the epic hero Bhīma. They will also learn about elephant care and the celestial origins of these mammals, reflect on the future of humanity cut off from nature, and make use of all kinds of bird names as a Sanskrit-speaking ornithologist.

ISSUE CONTENTS

Sylvain Brocquet, Julie Rocton, Carmen Spiers and Amandine Wattelier-Bricout
Introduction

Carmen Spiers
La légende de Longue-Langue dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa* et le *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* du Sāmaveda

Georges-Jean Pinault
Le chien, gardien de la maison en sommeil dans la *Saṁhitā* du *Ṛgveda* (ṚV)

Sylvain Brocquet
La rencontre de Bhīma et de Hanumān : *Mahābhārata*, III, 146-150

Ronan Moreau
Malédictions et savoirs : une histoire des éléphants et des humains (*Gajaśāstra* de Pālakāpya)

Farha Noor and Ève Tignol
« Vikram, le vampire et le conte » d'Intizar Hussain (1972)

André Couture
À propos de la traduction des noms d'oiseau du sanskrit en français

Introduction

Sylvain Brocquet, Julie Rocton, Carmen Spiers and Amandine Wattelier-Bricout

DOI : 10.35562/agastya.485

Copyright
CC BY-SA 4.0

TEXT

1 La deuxième livraison d'*Agastya* articule un ensemble de six articles autour du thème des non-humains — dénomination qui a remplacé celle d'« animaux », initialement prévue, parce que les éditeurs l'ont voulue d'acception plus large, susceptible d'englober non seulement les animaux proprement dits, mais aussi les nombreuses créatures « intermédiaires » qui peuplent la représentation indienne du monde vivant. Cette dénomination souligne d'emblée, par ailleurs, une dimension essentielle de la question : s'interroger sur les non-humains revient à s'interroger sur les rapports entre les humains et ceux qui ne le sont pas, à quelque espèce qu'ils appartiennent. Et c'est bien cette question que posent, chacun à sa manière, les six textes examinés dans ce numéro.

2 Il s'agit en effet d'une problématique anthropologique et culturelle essentielle, et la manière dont une civilisation l'aborde et la résout est révélatrice de ce qu'elle est, constitue un de ses marqueurs les plus significatifs. De l'Inde ancienne, on peut sans conteste affirmer qu'à l'instar d'autres univers culturels, notamment anciens, elle ignore toute séparation stricte entre l'homme et l'animal, ou, plus généralement, entre l'humain et le non-humain. Non qu'elle n'oppose pas ces concepts. Sans cette opposition, en effet, il n'y aurait pas de concepts, donc pas de lexique, dans les langues indiennes, pour dénommer les diverses espèces de créature identifiées : ainsi existe-t-il en sanskrit des termes désignant l'homme à l'exclusion de tout autre être, principalement *mānava-* et *mānuṣa-*, litt. « descendant de Manu » (l'abstrait *mānuṣya-*, n, signifiant quant à lui « humanité », « condition humaine »), apparentés entre eux et tous deux susceptibles de s'employer

comme substantifs ou comme adjectifs [1]. Par opposition, les non-humains peuvent être qualifiés d'*amānuṣa-* ou d'*amānava-*, vocables qui sont formés par adjonction du préfixe négatif et qui peuvent s'entendre aussi bien dans un sens négatif, exprimant alors la brutalité, l'animalité ou la monstruosité, que dans un sens positif, auquel cas ils servent à qualifier des êtres supérieurs, éventuellement divins.

3 Cependant, l'opposition entre humains et non-humains ne se révèle pas aussi centrale en Inde ancienne qu'elle peut l'être dans l'Occident moderne et contemporain, qui identifie et différencie, dans le monde vivant, trois grands « règnes », appellation qui présuppose des frontières au tracé bien défini : le règne humain, le règne animal et le règne végétal. L'expression la plus radicale de cette conception strictement limitative est sans conteste celle que lui a donnée le philosophe René Descartes, à travers sa théorie de « l'animal-machine », énoncée en particulier dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, en 1637 — c'est-à-dire que l'animal est une créature vivante animée par les lois de la physiologie, mais dénuée de conscience et non soumise à l'emprise d'une âme. La culture occidentale, en effet, même quand elle ne va pas jusqu'à l'adoption de cette théorie extrême, reconnaît en général une séparation radicale et fondatrice entre hommes et animaux, divisant ainsi le vivant en univers bien distincts et, *in fine*, peu susceptibles d'interactions, ou au sein desquelles il ne peut exister que des interactions restreintes [2].

4 Dans l'imaginaire de l'Inde ancienne, au contraire, il existe entre les créatures vivantes un continuum qui rend compte de plusieurs traits spécifiques de l'imaginaire qui sous-tend ses productions culturelles, en particulier textuelles : l'extrême diversité des êtres et de la multiplication des « espèces » intermédiaires ou hybrides, situées entre les hommes et les animaux, ou entre les hommes et les dieux [3] — celles-là même qui ont motivé le sous-titre de ce numéro d'*Agastya* ; la perméabilité des diverses catégories d'êtres, qui se traduit par de fréquents passages de l'une à l'autre, soit au cours d'une même existence, soit, plus souvent, dans le cadre du cycle des renaissances (*saṃsāra*) auquel les créatures sont soumises ; les interactions nombreuses et diverses entre les hommes et les animaux ou autres créatures non humaines ; enfin, la

hiérarchie, qui constitue vraisemblablement la contrepartie nécessaire de cette absence relative de frontière : ce que l'Inde ne sépare pas, elle le hiérarchise, dans sa conception des diverses sortes d'êtres comme dans sa pensée sociale. La hiérarchie est l'autre face de l'inclusion, comme l'exclusion, à l'inverse, est celle de l'égalité.

5 Les textes réunis dans ce numéro d'*Agastya* soulignent presque tous un ou plusieurs de ces traits. L'article de Carmen Spiers évoque un hymne védique qui dresse le portrait d'une chienne « Longue-Langue », créature monstrueuse qui possède, implantés à des endroits de son corps pour le moins inattendus, de multiples vagins, et qui, par cette forme particulière de monstruosité, illustre la multiplication des espèces d'êtres vivants. Elle incarne en outre une sorte d'impureté rituelle en souillant de sa langue le soma, la substance sacrificielle par excellence, ce qui lui vaut d'être mise à mort à l'instigation d'Indra, qui recourt pour cela à un homme, non sans que celui-ci ait à assumer la souillure qu'entraînent à la fois l'acte meurtrier et la déloyauté de la ruse qui l'a rendu possible : la conception hiérarchique du monde et de la société transparaît en outre dans cette péripétie, puisque, comme on le sait, elle est fondée sur l'opposition du pur et de l'impur. Georges-Jean Pinault étudie, quant à lui, un autre hymne védique, où le locuteur s'adresse à un chien, lui demandant de ne pas aboyer : la parole, et singulièrement la parole envisagée comme efficace, c'est-à-dire comme destinée à produire un effet — il s'agit ici, en somme, de rhétorique —, est sans doute la forme la plus radicale d'interaction entre les espèces, et cette interaction est ici présentée, par nombre d'exégètes, comme à l'origine d'un charme d'endormissement.

6 Parmi ceux qui évoquent le monde classique, l'article de Sylvain Brocquet, dans lequel est présenté un long extrait du dialogue qu'entretiennent Bhīma et Hanumān dans le *Mahābhārata*, met en évidence, en premier lieu, une autre interaction qui passe par le langage : lorsqu'ils se rencontrent, les deux personnages, le héros humain et le héros simiesque, échangent d'abord un ensemble de cris inarticulés, traduction d'une animalité qu'ils partagent, et que répercute la forêt environnante, figure du monde sauvage où l'échange prend place ; puis ils recourent à la parole articulée, dans une sorte de diatribe au cours de laquelle Hanumān, le singe, délivre à Bhīma, l'être humain, un enseignement sur le *dharma*, avant de lui

offrir son alliance pour le combat à venir. Ce passage déploie une subtile dialectique de l'autre et du même, dans laquelle on voit que la frontière est infime entre l'homme et l'animal, liés par une relation de fraternité (tous deux sont fils du dieu Vāyu) et par leur commun statut de guerrier, qui jusqu'à un certain point transcende les frontières entre les espèces. Cette communauté permet que se réalise cette sorte de transfert — autre forme d'interaction — qui constitue l'enjeu de la rencontre : rejoignant la bannière d'Arjuna afin d'effrayer par son cri leurs adversaires, Hanumān viendra opportunément renforcer, pour le plus grand bénéfice des Pāṇḍava, la dimension brutale et animale du guerrier. L'article de Ronan Moreau, qui présente un court extrait d'un *Gajaśāstra*dans lequel est relaté le mythe étiologique expliquant la soumission des éléphants à l'homme — à l'exception notable des éléphants des points cardinaux, les Dignāga —, montre comment les pachydermes, à l'origine de statut quasiment divin, ont encouru une malédiction les condamnant à subir les maladies et à servir les hommes comme montures ou bêtes de somme : il y a là tout à la fois une sorte de mutation d'espèce, et une déchéance hiérarchique, justifiées l'une et l'autre par une faute originelle.

7 Farha Noor et Ève Tignol, dans leur étude d'un texte contemporain de l'auteur pakistanais Intizar Hussain, apportent un utile contrepoint contemporain à cette non-séparation entre humains et non-humains qui sous-tend les autres extraits : dans un monde où le divorce entre les espèces est consommé — séquelle de la colonisation britannique, effet de la mondialisation ou évolution propre du Pakistan à l'ère industrielle —, elle n'est plus qu'un souvenir, vécu sur le mode de la nostalgie. L'auteur exprime ainsi, à une époque relativement précoce (1972), un regret et une revendication qu'on trouve également chez d'autres écrivains, eux aussi préoccupés par la relation devenue dangereusement pathologique que l'homme moderne entretient, ou ne parvient plus à entretenir avec la nature. On peut penser, par exemple, aux *Furtifs* d'Alain Damasio (2019), roman dystopique qui, d'une tout autre façon et dans un tout autre contexte, dénonce la séparation et en montre le caractère tragique.

8 Comme ceux du premier numéro d'*Agastya*, les articles du deuxième, qui partagent un même souci de clarté pédagogique et entendent,

tout en explorant le thème, offrir aux lecteurs la possibilité de lire des textes originaux, se révèlent assez divers par les œuvres proposées comme par leurs approches. Figurent ici des textes courts — deux hymnes védiques, un extrait d'un *Gajaśāstra* —, expliqués dans leurs moindres détails ; un texte plus long, extrait du *Mahābhārata*, qui est destiné à favoriser l'entraînement à la lecture suivie, et dont ne sont expliqués que les points de grammaire et de vocabulaire susceptibles de poser quelque difficulté aux débutants ; enfin, un article original par son propos et sa structure, celui d'André Couture, qui propose une série de très courts extraits, de l'ordre de la strophe ou de la demi-strophe, provenant de différents textes (*Harivaṃśa*, *Purāṇa*, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*) et contenant chacun le nom d'un oiseau particulier, qu'en ornithologue averti, il propose d'identifier aux différentes espèces connues, en se fondant sur les connaissances acquises par cette discipline. L'objectif principal de cet article, en effet, est de proposer des noms sanskrits des oiseaux qu'on rencontre dans les textes une traduction précise et autorisée, rompant avec l'approximation et l'à-peu-près qui prévalent trop souvent dans l'usage indianiste. En cela, il s'adresse non seulement aux apprentis, auxquels les explications grammaticales permettront de lire cet ensemble de strophes, mais aussi à l'ensemble des indianistes, pour lesquels la traduction des noms d'oiseaux constitue un constant défi, qu'ils ne parviennent généralement à relever qu'en conservant les termes sanskrits, c'est-à-dire en renonçant, sur ce point du moins, à l'entreprise de médiation qui était la leur.

9 La présentation des articles est elle aussi très diverses, en fonction de la difficulté propre aux différents textes : les explications, ainsi que la traduction, suivent parfois chaque strophe ou chaque extrait reproduit, parfois sont placés à la fin d'un long passage ou de l'article tout entier. Les lecteurs pourront utiliser ce numéro d'*Agastya* de diverses manières : lire le texte original de manière autonome (dans son écriture indienne ou en translittération, ou encore en recourant aux deux), ou éclairer immédiatement leur lecture au moyen des explications fournies et de la traduction. Ils pourront, pour ce faire, imprimer les articles qui les intéresse, ou les ouvrir simultanément dans plusieurs fenêtres, de manière à avoir sous les yeux à la fois le texte, les explications, la traduction. Enfin, il convient de

rappeler qu'*Agastyas*'adresse à un lectorat très large : le débutant y trouvera son compte, pourvu qu'il maîtrise les rudiments de la langue dans laquelle est écrit le texte objet de son étude, de même que l'étudiant avancé, qui pourra mettre sa compétence de lecteur à l'épreuve des textes, même s'il trouve superflus certains commentaires. À tous, un conseil peut être donné : s'efforcer de comprendre par soi-même, avant de consulter la traduction, en utilisant les outils usuels de l'indianiste, grammaires et dictionnaires.

BIBLIOGRAPHY

Descartes, René. (1637). *Discours de la méthode*. Dans Bridoux, André. (1953). *Descartes. Œuvres et lettres*. Gallimard.

Damasio, Alain. (2019). *Les Furtifs*. Gallimard.

Balbir, Nalini & Pinault, Georges-Jean (dir.). (2009). *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*. Honoré Champion.

NOTES

1 Le vocable *puruṣa-* est d'acception beaucoup plus large et son signifié générique est plutôt celui d'« être », ce qui lui permet de désigner la créature dont l'hymne 10.90 du Ṛgveda (appelé *puruṣokta-*) décrit le démembrement lors du premier sacrifice, célébré par les dieux, par lequel ont été créés simultanément l'institution sacrificielle et l'univers : le statut de cet « homme primordial » ou « être primordial » demeure quelque peu incertain, hésitant entre la divinité et l'humanité. Le même mot est susceptible, dans la littérature ultérieure, de désigner diverses entités, pas toutes nécessairement humaines, telles que l'« âme » (traduction approximative, faute d'un équivalent exact), ainsi que les grandes divinités de la Trimūrti, en particulier Viṣṇu, dont Puruṣottama, « être/homme suprême », est une appellation courante. Quant au vocable *vīra-*, qui signifie « héros » ou « guerrier », il ne désigne pas davantage l'homme en tant qu'espèce que son équivalent latin, *vir*.

2 Il ne faut pas surestimer le poids de cette dichotomie, toutefois : outre que la conception cartésienne a, dès qu'elle a été énoncée, fait l'objet de vives critiques, bien des courants de pensées ont pris leurs distances par

rapport à une conception trop radicale de la séparation. Ainsi, dans l'ordre esthétique, le romantisme puis le symbolisme — il n'est pas indifférent que ce soit dans leur contexte que l'Inde ancienne ait suscité la plus grande fascination.

3 L'opposition entre les dieux et les créatures mortelles est en fin de compte plus structurante que celle entre les hommes et les autres espèces. Comme en grec (βροτός *vs* ἄμβροτος), elle est exprimée en sanskrit par l'opposition lexicale transparente *martya- vs amartya-*, « mortels » *vs* « immortels ». L'immortalité, plus qu'une différence radicale de nature, constitue le critère qui sépare les deux espèces. La théorie du *saṃsāra* révèle d'ailleurs leur perméabilité, un mortel pouvant renaître immortel et vice versa. Dans le même ordre d'idée, les dieux peuvent renaître sur la terre sous la forme d'*avatāra* mortels — humains ou animaux —, sans perdre complètement leur statut divin, souvent réaffirmé dans les textes, malgré la mortalité assumée, au moins à titre temporaire, par cette catégorie somme toute hybride.

AUTHORS

Sylvain Brocquet
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France
sylvain.brocquet[at]univ-amu.fr
IDREF : https://www.idref.fr/100933807
ISNI : http://www.isni.org/0000000119642984
BNF : https://data.bnf.fr/fr/14355209

Julie Rocton
TDMAM, Aix-en-Provence, France
julie.rocton[at]gmail.com
IDREF : https://www.idref.fr/238690687

Carmen Spiers
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France
carmen.spiers[at]univ-amu.fr
IDREF : https://www.idref.fr/254390099
ORCID : http://orcid.org/0000-0003-3956-5933

Amandine Wattelier-Bricout
Centre d'études sud-asiatiques et himalayennes (CESAH), Aubervilliers, France
amandine.bricout[at]gmail.com
IDREF : https://www.idref.fr/257777180

ORCID : http://orcid.org/0000-0001-9898-8798
HAL : https://cv.archives-ouvertes.fr/amandine-wattelier-bricout

La légende de Longue-Langue dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa* et le *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* du Sāmaveda

The Story of Long-Tongue in the Jaiminīyabrāhmaṇa *and the* Pañcaviṁśabrāhmaṇa *of the Sāmaveda*

Carmen Spiers

DOI : 10.35562/agastya.376

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

1. Introduction
2. Quelques précisions de grammaire
   2.1. Accent
   2.2. Verbes
3. Métrique
4. Les textes
   4.1. Texte 1 : ṚV 9.101.1
   4.2. Texte 2 : JB 1.161-163
   4.3. Texte 3 : PB 13.6.9-10
5. Traductions
   5.1. ṚV 9.101.1
   5.2. JB 1.161-163
   5.3. PB 13.6.9-10

TEXT

1. Introduction

1 Dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa* (JB) du Sāmaveda se trouve une légende haute en couleur, qui a amené les premiers traducteurs à avoir recours au latin pour camoufler certaines parties. Il s'agit de la légende de Dīrghajihvī, une démone « à la longue langue », qui a l'habitude, comme les chiens [1], de lécher le Soma préparé comme offrande pour le dieu Indra. Celui-ci la tuera en lui tendant un piège

grâce à la collaboration du bel homme Sumitra, le « Bel-Ami ». Le *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* (PB), texte qui suit le JB dans le temps [2], ajoute un développement psychologique : Sumitra non seulement coopère avec Indra dans la mise en œuvre de son stratagème, mais se trouve directement impliqué dans la violence du meurtre (verbe HAN au duel tandis qu'il est au singulier dans le JB). Cependant, il finit par éprouver du remords pour son acte déloyal. La mélodie rituelle qui a servi d'arme pour le meurtre de Dīrghajihvī dans le JB devient un remède pour la mauvaise conscience dans le PB : on lui attribue un nouveau pouvoir, celui de chasser le remords. Le meurtre d'une femme est effectivement un grand crime dans la littérature normative brahmanique : le développement du PB est-il dû à une conception progressivement plus humaine et moins canine de Dīrghajihvī ? Il est également possible que cela n'ait rien à voir avec l'identification de son espèce, mais plutôt avec une sensibilité accrue à la violence envers les êtres vivants sous l'influence des nouveaux courants religieux non brahmaniques [3].

2 Cette légende a été reliée dans la tradition indienne elle-même à une strophe du Ṛgveda (ṚV), 9.101.1, qui consiste en une exhortation aux camarades du rite à chasser un chien à longue langue de l'aire rituelle. L'adjectif qui ajoute ce détail sur le chien, *dīrghajihvyàm*, apparaît à l'accusatif et peut être techniquement compris comme issu de deux thèmes différents : soit *dīrghajihvyà-* au masculin (ou neutre), soit *dīrghajihvī́-* au féminin. Cette ambiguïté mène Böhtlingk et Roth dans leur dictionnaire (1855-1875, vol. 7, p. 410), sous *śván-*, à envisager que ce mot puisse être utilisé pour désigner une chienne : « Si l'on prend *dīrghajihvyam* comme un acc. fém. de °*jihvī*, ce qui n'est pas pour autant nécessaire, alors *śvan* pourrait aussi signifier *chienne* » (« Fasste man *dīrghajihvyam* ṚV. 9, 101, 1 als acc. von °*jihvī* (was aber nicht nothwendig ist), so würde *śvan* auch *Hündin* sein »). Geldner (1951) les a visiblement suivis, car il fait la remarque suivante : « En même temps, il faut songer à la légende de l'Āsurī Dīrghajihvī, que l'on imaginait sous une forme canine. *śvā́nam* est donc épicène » (« Zugleich ist an die Sage von der Āsurí Dīrghajihvī zu denken, die man wohl in Hündegestalt dachte. *śvā́nam* ist dann Epicoenum ») (p. 105). Pourtant, la variante féminine *śunī-* « chienne » existe bien.

3 Il n’est pas surprenant alors qu’Oertel (1897), dans son étude de toutes les versions de la légende de Dīrghajihvī, nie que la strophe du ṚV fasse déjà allusion à la légende. Il a sûrement raison, même s’il semble clair que cette ambiguïté de l’accusatif *dīrghajihvyàm* du ṚV a été nécessaire comme point de départ, dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa*, pour une légende quelque peu scabreuse où la violation de la pureté du Soma rituel ne sert que d’arrière-plan. Doniger O’Flaherty (1985, p. 100-103) présente une traduction et une analyse de ce récit au prisme de la psychanalyse et de l’étude du folklore.

4 Comme Oertel (1897) le montre, seul le Sāmaveda présente une version érotique de la légende, dans les deux extraits présentés ici. Les brèves allusions à Dīrghajihvī dans les textes des autres Veda (*Maitrāyaṇīsaṁhitā* et *Kaṭhasaṁhitā* du Yajurveda, et l’*Aitareyabrāhmaṇa* du Ṛgveda) se bornent au fait qu’elle a léché une offrande ; il n’y a pas de détails qui permettent de dire si elle y est considérée comme une chienne ou un être humain. Un seul texte, l’*Aitareyabrāhmaṇa*, la qualifie de démone, *āsurī*, une catégorie de divinité opposée aux dieux et qui peut avoir des traits plus ou moins humains ou animaux. Dans le Sāmaveda, bien qu’elle conserve l’habitude des chiens de déranger le sacrifice de Soma par leur contact impur, Dīrghajihvī présente tout autant de traits humains : c’est autour de cette ambiguïté que se développent les deux récits de la légende dans le Sāmaveda, qui interrogent, de manière oblique dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa* et de manière plus appuyée dans le *Pañcaviṁśabrāhmaṇa*, la moralité du meurtre de cet animal qui traverse les espèces.

2. Quelques précisions de grammaire

2.1. Accent

5 Pour une introduction à l’accent védique, qui ne concerne dans le cas de présent article que la strophe du ṚV, voir Spiers (2025).

2.2. Verbes

6 Les termes employés dans la description du système verbal védique reflètent les formations du point de vue de la grammaire comparée historique. L'emploi réel d'une catégorie védique dite « imparfait », « parfait », etc., peut n'avoir aucun rapport avec l'emploi de formations portant le même nom dans les langues classiques européennes (grec et latin)[4]. Les indications suivantes ont été formulées pour aider à la lecture des deux textes présentés ici et ne sont pas exhaustives :

- **L'imparfait** est le temps narratif de base du PB.
- **Le parfait** est le temps narratif de base du JB.
- **Le subjonctif** est employé dans la littérature védique ancienne pour exprimer le futur proche, mais dans la prose plus tardive la première personne du subjonctif a été largement récupérée par le paradigme de l'impératif comme c'est le cas en sanskrit classique.
- **L'impératif**, qu'il soit formé sur un thème de présent ou d'aoriste, est à traduire comme l'impératif présent : « Fais ! »
- **L'aoriste** sert à exprimer un fait du passé récent ayant encore une influence sur le présent du locuteur. Traduire au moyen du passé composé français (exemple du PB : *akar* « tu as fait » ou même au moyen de la tournure « Il vient de + infinitif »).
- **Le désidératif** : traduire « vouloir » ou « essayer » suivi du verbe en question.
- **Les préverbes**, toujours accentués, sont souvent séparés de la forme verbale finie qu'ils accompagnent ; on peut aussi les voir comme des prépositions mais il faut généralement combiner leur sens avec celui du verbe et chercher un seul verbe français pour traduire convenablement dans le contexte.

3. Métrique

7 La strophe du ṚV est en *anuṣṭubh* (4 lignes de huit syllabes à cadence généralement iambique : bref-long-bref-X).

8 Les voyelles à rétablir pour la métrique (cela ne concerne pas la prose) sont indiquées en indice : ex. *sū́rya-* « soleil » généralement à lire en trois syllabes *sū́r¡ya-*.

9 Les récits du Sāmaveda sont en prose.

***

4. Les textes

10 Trois extraits : ṚV 9.101.1 (une seule strophe, contenant la première mention de la bête à longue langue) ; JB 1.161-163 « La légende de Longue-Langue et Sumitra » ; PB 13.6.9-10 « Le remords de Sumitra ».

- Texte sanskrit en translitération selon le standard ISO 15919.
- Explication morphologique (et parfois syntaxique) de tous les mots ; un mot une fois glosé dans une forme précise n'est plus glosé par la suite.
- Traduction littérale à chaque ligne ; traduction moins littérale et continue à la fin.

4.1. Texte 1 : ṚV 9.101.1

11 purójitī vo ándhasaḥ
sutā́ya mādayitnáve |
ápa śvā́naṁ śnathiṣṭana
sákhāyo dīrghajihvī́yàm ||

Avec la victoire sur la plante devant vos yeux, pour que le [Soma] pressuré enivre (les dieux), chassez à coups perçants, ô camarades, le chien à la longue langue !

> *purójitī* : instr. sg. (ancienne forme d'instrumental védique) de *purójiti-* fém. « victoire d'avance », TP formé de *purás* (adverbe) « avant » et de *jíti-* f. « victoire ». Il existe beaucoup de divergences dans la manière dont les traducteurs ont compris ce composé et son cas instrumental. Renou (1961) écrit, dans sa seule remarque sur cette strophe, que « *sutā́ya* dépend indirectement de *parā́* impliqué dans *puró*(*jitī́*) : "écartez du (sacrifice du soma) pressé" » (p. 112), ce qui me semble difficile à suivre ; il traduit « Afin qu'il y ait victoire de votre jus avant (tout péril), pour le (soma) pressé, enivrant, / ô amis, chassez-en-l'écrasant le chien à la longue langue ! » (p. 54). Comme Renou, Geldner, ainsi qu'Elizarenkova, ont traduit l'instrumental par une subordonnée, comme s'il s'agissait d'un datif de but (le *pāda* suivant en est un exemple :

sutā́ya mādayitnáve) : « Auf daß euer Trank zuvörderst siege, stoßet für den berauschenden Preßtrank den Hund Langzunge fort, ihr Freunde! » (Geldner, 1951, p. 105) ; « Чтоб ваш сок одержал предстоящую победу, Ради выжатого пьянящего (сомы), Прогоните прочь пса, С длинным языком, о друзья! » (Elizarenkova, 1999, p. 101). Jamison et Brereton (2014) sont les seuls à ne pas traduire l'instrumental par une subordonnée : « With your advance victory over the stalk, for the pressed soma to cause exhilaration, pierce away the dog that has the long tongue, o comrades » (p. 1347). Le seul problème est que l'adverbe *purás* n'a pas un sens temporel, mais plutôt spatial, en védique ; Jamison et moi sommes d'accord maintenant pour traduire en suivant l'acceptation « vor den Augen » dans le dictionnaire de Böhtlingk et Roth (1855-1875, vol. 4) : « avec victoire sur la plante devant vos yeux [5] » (p. 779). Les officiants sont représentés comme des guerriers fiers de leur victoire, l'abattage ou écrasement sacrificiel de la plante (le Soma est souvent représenté comme une victime animale, et même royale, malgré sa nature végétale). Avec cette première victoire rendue évidente, ils n'ont qu'à tuer le chien qui pourrait empêcher l'utilisation du Soma écrasé comme offrande.

vaḥ : gén. pl. du pronom personnel enclitique (= sans accent) de la 2e personne ; porte sur *purójitī*.

ándhasaḥ : gén. sg. de *ándhas-* nt. « plante » ; presque toujours Soma en tant que plante. Je suis Jamison et Brereton en le construisant comme un génitif objectif (« victoire sur la plante ») et non subjectif comme le font Geldner, Renou, et Elizarenkova (« victoire de la plante »).

sutā́ya : dat. m. sg. de *sutá-*, adjectif verbal de SU « presser ; pressurer » ; cet adjectif suffit pour évoquer la plante de Soma, pressurée lors du rite. Ce datif avec le suivant forme un double datif de but : à traduire « pour que le (Soma) pressuré enivre » et non pas « pour le Soma enivrant » (comparer la formule au double datif attestée 6 fois dans le ṚV : *vṛtrā́ya hántave* « pour tuer Vṛtra » et non pas « pour Vṛtra, pour tuer ».

mādayitnáve : dat. m. sg. de *mādayitnú-* « enivrant » (adjectif formé sur le thème du causatif de MAD « s'enivrer ») ; voir les remarques sur la construction sous *sutā́ya*.

ápa… śnathiṣṭana : 2e pl. de l'impératif aoriste actif (terminaison védique en *-tana*) de *apa* ŚNATH « percer l'objet pour qu'il parte au loin ». Le préverbe *ápa* « au loin » sert à indiquer, comme souvent en védique, le but de l'action du verbe principal ; Renou (1961) va jusqu'à traduire l'action du préverbe par un verbe principal : « chassez-en-l'écrasant le chien à la longue langue ! » (p. 54).

śvā́nam : acc. sg. de *śván-* masc. « chien » (thème fort *śvā́n-* et thème faible *śun-*).

sákhāyaḥ : voc. pl. (accentués en début de *pāda*) de *sákhi-* masc. « compagnon » ; ses irrégularités, avec le thème fort *sakhāy-*, sont le reflet de la déclinaison amphikinétique du mot hérité indo-européen (sur les différents paradigmes théorisés permettant de rendre compte de la position de l'accent et des degrés d'alternance vocalique de chaque partie des noms et des verbes, voir Clackson, 2007, p. 79-86).

dīrghajihvyàm : acc. masc. sg. de *dīrghajihvyà-* « caractérisé par une longue langue ». Le second membre se prononce *jihvíyā* avec restitution métrique ; il s'agit d'un mot avec *jātya svarita*, un type de *svarita* dû au sandhi interne dans la formation du mot et traduit par un accent grave en caractères romains.

4.2. Texte 2 : JB 1.161-163

Note concernant le *Jaiminīya-brāhmaṇa* : ce texte du milieu de l'époque védique, qui suit les recueils d'hymnes (*saṁhitā*) mais précède les manuels rituels (*sūtra*), appartient au Sāma-veda, le Veda des « mélodies » (*sāman-*)[6]. Lors du rite védique, les hymnes sont soit récités soit chantés sur une mélodie. Chaque récit du JB raconte l'origine d'une mélodie : qui la « vit » en premier — car le découvreur « voit » (racine PAŚ) sa mélodie en védique, sans doute une expression de l'inspiration unique de cet événement — et comment la découverte de cette mélodie a aidé son découvreur. Syntagmes importants : *etat sāmāpaśyat* « Il/elle vit cette

mélodie (dont il est question dans le récit) » ; STU « louer, chanter [un hymne, une louange] » avec l'instrumental de la mélodie sur laquelle on chante. On rencontrera fréquemment *ha* et *vai*, particules d'emphase qui rythment la prose ; il est souvent inutile de les traduire. Parfois une tournure comme « C'est X… » peut s'avérer appropriée. Enfin, dans le JB, c'est généralement le datif qui sert à marquer la possession, et pas le génitif comme dans le ṚV. Les phrases de chaque section sont séparées pour faciliter la lecture, mais la virgule qui les termine rappelle que le sandhi est continu à l'intérieur de chaque section dans les éditions.

12 dīrghajihvī ha vā asury āsa,

Il était une fois la démone Longue-Langue.

dīrghajihvī : nom. sg. de *dīrgha-jihvī-* fém. « (celle qui possède une) Longue-Langue », un nom propre. Il s'agit d'un composé *bahuvrīhi* fait sur *jihvā-* fém. « langue » ; le fait que la finale du féminin en *-ī* a remplacé celle en *-ā* du mot de base a été commenté par Pāṇini dans sa grammaire, l'*Aṣṭadhyāyī*, règle 4.1.59, comme le remarque « Sāyaṇa » dans son commentaire à la légende dans le PB (extrait suivant). Renou (1966) traduit cette règle : « Le mot (tout-formé) *dīrghajihvī* "Celle à la langue longue" est aussi (valable comme nom propre, avec suffixe *nīṣ*) dans le domaine du Veda » (p. 296). La règle intervient dans une suite concernant des dérivés féminins pour lesquels le suffixe *-ī-* serait valable ou non.

asurī : nom. sg. de *asurī-* fém. « démone ».

āsa : 3e sg. du parfait actif de AS « être ». Ce verbe a ici la fonction de « Il était une fois » des contes en français.

13 sā ha sma somaṁ somam avaleḍhy,

Elle avait l'habitude de lécher chaque (offrande de) Soma.

sā : « elle » nom. fém. sg. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*).

> *sma* : adverbe qui donne un sens de passé habituel (action répétée) aux verbes au présent de l'indicatif ; traduire par l'imparfait français ou par une tournure comme « avait l'habitude de… ».

> *somam* : acc. sg. de *soma-* masc. « Soma » ; la répétition du même mot (*āmreḍita* ; voir Grieco, 2023a) est à rendre par le mot « chaque » ou un équivalent (*somaṁ somam* = « chaque Soma, tout Soma »).

> *avaleḍhi* : 3e sg. de l'indicatif actif de *ava* LIH « lécher ». Le préverbe *ava* « vers le bas » semble rendre le fait que le Soma ainsi bu n'est pas consommé dans les règles ; les prêtres le boivent dans des coupes alors qu'un chien se baisse pour lécher. Bollée (2006, p. 36 ; 2020, p. 24) dit que *ava* LIH signifie « to lick off (enlever en léchant) », citant un passage du *Mahābhārata*, mais ici ce sens ne marcherait pas : le problème est la pollution due au contact de la démone avec le Soma en général, plutôt que le fait précis qu'elle l'ait enlevé (de la coupe ?) avec sa langue.

14 uttare ha samudra āsa,

Elle était au nord du lac.

> *uttare* : loc. masc. sg. de *uttara-* « septentrional ; du nord ».

> *samudre* : loc. sg. de *samudra-* masc. « mer ». Ce mot sera à suppléer avec tous les adjectifs de direction dans la phrase suivante, mais il me semble que plutôt d'envisager quatre lacs, un dans chaque direction (comme dans la traduction de Doniger O'Flaherty, 1985, p. 101), il s'agit d'un seul lac. *uttare samudre* signifie alors « au nord du lac » plutôt que « sur le lac septentrional », et ainsi de suite (la règle de *summa arbor* en latin : non pas « l'arbre le plus haut » mais « au sommet de l'arbre »). Ranade (2019, p. 214) suit Oertel (1897, p. 231) en prenant *samudra-* dans le sens de « coupe de Soma ».

15 sa yo ha sma dakṣiṇe samudre sūyate yaḥ pūrve yo 'pare, taṁ ha sma tata evāvaleḍhi,

Le (Soma) qui se faisait pressurer au sud du lac, celui à l'est (du lac), (ou) celui à l'ouest (du lac) — elle avait l'habitude de le lécher depuis cet endroit-là (le nord du lac, avec sa longue langue).

> *sa* : nom. masc. sg. du pronom démonstratif/anaphorique/anaphorique/anaphorique (masc. *sáḥ*, fém. *sā́*, nt. *tád*), ici dans une fonction emphatique et référant logiquement au Soma « Quant au Soma… ». Soma est également le référent du pronom corrélatif *yaḥ* ainsi que du relatif *tam* dans la proposition relative.

> *yaḥ* : nom. masc. sg. du pronom corrélatif (masc. *yáḥ*, fém. *yā́*, nt. *yád*) : « Ce [Soma] qui… ».

> *dakṣiṇe* : loc. masc. sg. de *dakṣiṇa-* « méridional ; du sud ».

> *sūyate* : 3e sg. de l'indicatif moyen du passif de SU « presser ; pressurer ».

> *pūrve* : loc. masc. sg. de *pūrva-* « oriental ; de l'est » (à l'origine, « ce qui est devant (moi) » = l'est, le soleil levant). Cette orientation de base est liée au fait que toute activité de bon augure se fait face à l'est.

> *apare* : loc. masc. sg. de *apara-* « occidental ; de l'ouest » (à l'origine, « ce qui est derrière (moi) » = l'ouest, le soleil couchant).

> *tam* : acc. masc. sg. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *sáḥ*, fém. *sā́*, nt. *tád*), ici reprenant *yaḥ* et donc le Soma.

> *tataḥ* : adverbe fait avec un suffixe d'ablatif, « à partir de là ».

> *eva* : particule d'emphase : « c'est à partir de là (depuis le bord nord du lac) qu'elle le léchait ». Ces détails trahissent le désir caractéristique des auteurs des Brāhmaṇa de tout expliquer : ils donnent ainsi un sens au fait que Dīrghajihvī est appelée « Longue-Langue ».

16 tā́m̐ hendro jighr̥kṣan na śaśāka grahītum̐,

Indra, cherchant à la saisir, ne put pas la saisir.

> *tāṁ* : acc. fém. sg. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *sáḥ*, fém. *sā́*, nt. *tád*), référant à Dīrghajihvī.

> *indraḥ* : nom. sg. de *indra-* masc. « Indra » (nom propre du dieu guerrier et grand buveur du Soma).

> *jighr̥kṣan* : nom. masc. sg. du participe présent actif du désidératif de GRAH « saisir ».

> *na* : « ne… pas… » particule de négation portant sur le verbe.

> *śaśāka* : 3e sg. du parfait actif de ŚAK « pouvoir ».

> *grahītum* : infinitif de GRAH « saisir ».

17 sa hovāca mā kaś cana yaṣṭeyaṁ vai dīrghajihvī somaṁ somam evāvaleḍhīti || 161 ||

Il dit « Que personne ne fasse d’offrande. Cette Longue-Langue lèche précisément chaque (offrande de) Soma.

> *uvāca* : 3e sg. du parfait actif de VAC « dire ».

> *mā* : particule de négation pour les prohibitions (à l’injonctif).

> *kaś cana* : nom. masc. sg. du pronom interrogatif *ka-* « qui ? » suivi du particule *cana* qui en fait un pronom indéfini « quelqu’un », et avec la négation, « personne ».

> *yaṣṭa* : 3e sg. de l’injonctif aoriste moyen de YAJ « sacrifier, faire une offrande ».

> *iyam* : « cette, celle-ci » ; nom. fém. sg. du pronom déictique proche (masc. *ayam*, fém. *iyam*, nt. *idam*).

18 atha ha sumitraḥ kautso darśanīya āsa,

Or, Bel-Ami fils de Kutsa était beau.

> *atha* : « alors ». Adverbe qui annonce un nouveau sujet de discours ou nouvelle section.

> *sumitraḥ* : nom. sg. de *sumitra-*, masc., nom propre signifiant « Bel-Ami » ; c'est un *karmadhāraya* composé de *su-*, « bien, beau » et de *mitra-*, nt., « ami ». On notera que ce composé, employé comme nom propre, est masculin, bien que son second membre soit un neutre.

> *kautsaḥ* : nom. masc. sg. du nom de famille *kautsa-* (« fils/descendant de Kutsa »).

> *darśanīyaḥ* : nom. masc. sg. de *darśanīya-* « beau ». Il s'agit de l'adjectif verbal d'obligation de DṚŚ « voir » : ce qui est à voir = beau à voir.

19 taṁ hovāca sumitra darśanīyo vā asi, sulāpā vai darśanīyena striya, imāṁ dīrghajihvīṁ lilāpayiṣasveti,

(Indra) lui dit : « Bel-Ami, tu es vraiment un bel homme. Les femmes sont bavardes avec un bel homme. Essaie de faire parler cette Longue-Langue. »

> *sumitra* : voc. sg. de *sumitra-*, masc.

> *darśanīyaḥ* : nom. masc. sg. de *darśanīya-* « beau », ici substantivé en « bel homme ».

> *asi* : 2e sg. de l'indicatif actif de AS « être ».

> *sulāpāḥ* : nom. fém. pl. de *su-lāpa-* « à la conversation facile ; bavard » (composé *bahuvrīhi* avec préfixe positif *su-* « bien, facilement » et *lāpa-* masc. « conversation »).

> *darśanīyena* : instr. masc. sg. de *darśanīya-* « beau ». L'instrumental est employé ici dans le sens « avec un bel [homme] ».

> *striyaḥ* : nom. pl. de *strī-* fém. « femme ».

> *imām* : « cette, celle-ci » ; acc. fém. sg. du pronom déictique proche (masc. *ayam*, fém. *iyam*, nt. *idam*).

> *dīrghajihvīm* : acc. sg. de *dīrgha-jihvī-* fém. « Longue-Langue ».

> *lilāpayiṣasva* : 2e sg. de l'impératif moyen du désidératif fait sur le causatif de LAP « parler » ; le désidératif du causatif aura le sens « essayer de faire parler » ; Doniger O'Flaherty (1985, p. 101) traduit avec le verbe « flirt » en anglais (« flirter »).

> *iti* : particule qui clôt la citation au discours direct. Indra parle à Sumitra.

20 tāṁ haityovāca dīrghajihvi kāmayasva meti,

(Bel-Ami), s'étant rendu auprès d'elle, lui dit : « Longue-Langue, aime-moi ! »

> *etya* : absolutif de *ā* I « venir (auprès de + acc.) ».

> *dīrghajihvi* : voc. sg. de *dīrgha-jihvī-* fém. « Longue-Langue ».

> *kāmayasva* : 2e sg. de l'impératif moyen du verbe dénominatif *kāmaya-* « aimer », toujours au moyen.

> *mā* : acc. sg. enclitique du pronom personnel de 1re personne.

21 sā hovācaikaṁ tava śepo, 'ṅge 'ṅge mama muṣkā, na vai tat saṁpadyata iti,

Elle dit : « Tu as un seul pénis, moi j'ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout. »

> *ekam* : nom. nt. sg. de *eka-* « un ». Il s'agit d'une phrase nominale avec le génitif pour exprimer la possession : « Tu as un (seul) pénis ».

> *tava* : gén. sg. du pronom personnel de 2e personne.

> *śepaḥ* : nom. sg. de *śepas-* nt. « pénis ».

> *aṅge* : loc. sg. de *aṅga-* nt. « membre ». Il s’agit encore d’un *āmreḍita* comme *somaṁ somam* « chaque Soma » plus haut.

> *mama* : gén. sg. du pronom personnel de 1re personne.

> *muṣkāḥ* : nom. pl. de *muṣka-* masc., normalement « testicule », mais ayant aussi, bien que rarement, le sens de « vagin » : ici, dans au moins un passage de l’Atharva Veda, et dans le passage du *Kauṣītaki Brāhmaṇa* cité par Oertel (1897, p. 233), dans lequel Indra fabrique sur lui-même les pénis nécessaires pour répondre à une démone munie d’autant de vagins.

> *tat* : nom. nt. sg. du pronom *tad*, ici dans une fonction anaphorique pour faire référence à l’acte sexuel.

> *saṁpadyate* : 3e sg. de l’indicatif moyen de *sam* PAD « marcher, fonctionner, avoir du succès ».

22 sa ha punar etyovācaikaṁ tava śepo, 'ṅge 'ṅge mama muṣkā, na vai tat saṁpadyata iti vai mām iyam āhety,

(Bel-Ami), revenu (auprès d’Indra, lui dit) : « “Tu as un seul pénis, moi j’ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout” — voilà ce que celle-ci m’a dit. »

> *punar* : adverbe « de nouveau, de retour, en arrière ». Sumitra revient auprès d’Indra et lui répète *verbatim* les paroles de Dīrghajihvī.

> *āha* : 3e sg. du parfait actif de AH « dire ». Sumitra parle à Indra.

23 aṅge 'ṅge vā ahaṁ tava śepāṁsi karomīti hovāca,

(Indra) dit : « Moi je te fais des pénis sur chacun de tes membres. »

> *aham* : nom. sg. du pronom personnel de 1re personne (emploi emphatique). C’est le discours d’Indra qui répond à Sumitra.

> *śepāṁsi* : acc. pl. de *śepas-* nt. « pénis ».

> *karomi* : 1re sg. de l’indicatif actif de KṚ « faire, fabriquer ».

24 tāni hābhiprāvṛtyeyāya, tāṁ hovāca dīrghajihvi kāmayasva meti,

(Bel-Ami), se les ayant recouverts avec son vêtement, partit. Il dit (à Longue-Langue) : « Longue-Langue, aime-moi ! »

> *tāni* : acc. nt. pl. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *sáḥ*, fém. *sā́*, nt. *tád*) ; reprend *śepāṁsi.*

> *abhiprāvṛtya* : absolutif de *abhi-pra-ā-*VṚT « couvrir avec un vêtement ».

> *iyāya* : 3e sg. du parfait actif de I « aller, partir ».

25 sā hovācaikaṁ tava śepo, 'ṅge 'ṅge mama muṣkā, na vai tat saṁpadyata ity,

Elle dit : « Tu as un seul pénis, moi j’ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout. »

26 aṅge 'ṅge vāva mama śepāṁsīti hovāca,

Il dit : « Sur chaque membre, fort heureusement, j’ai des pénis. »

> *vāva* : particule d’emphase très forte « en réalité ; fort heureusement… ».

27 aṅga te paśyānīti || 162 ||

(Elle dit) : « Puissé-je voir (ces choses) de toi ! »

> *aṅga* : particule « eh bien » (pas de rapport avec *aṅga-* « membre »).

> *paśyāni* : 1re sg. de l’impératif (anciennement subjonctif) présent actif de PAŚ « voir ».

28 tāni hāsyai darśayāṁ cakāra,

Il les lui montra.

> *asyai* : dat. fém. sg. du pronom déictique proche (masc. *ayam*, fém. *iyam*, nt. *idam*).

> *darśayāṁ cakāra* : 3e sg. du parfait périphrastique actif du causatif de DṚŚ « voir » ; causatif = « faire voir, montrer ».

29 tāni hāsyai cchandayāṁ cakrus, sā vā ehīti hovāca ko nāmāsīti,

Ils lui plurent. « Viens ! » dit-elle. « Quel est ton nom ? »

> *chandayāṁ cakruḥ* : 3e pl. du parfait périphrastique actif de CHAND « plaire ».

> *ehi* : 2e sg. de l'impératif présent actif de *ā* I « venir ».

> *kaḥ* : nom. masc. sg. du pronom interrogatif *ka-* « qui ? ».

> *nāma* : « de nom » ; emploi adverbial de l'acc. sg. de *nāman-* nt. « nom ». « Qui es-tu de nom ? » = « Quel est ton nom ? »

30 sumitro nāmeti,

(Il dit :) « Bel-Ami de nom. »

> (C'est la réponse de Sumitra.)

31 kalyāṇaṁ vai te nāmeti hovāca,

(Elle) dit : « Ton nom est bien joli. »

> (Retour de Dīrghajihvī.)

> *kalyāṇam* : nom. nt. sg. de *kalyāṇa-* « joli ».

> *nāma* : nom. sg. de *nāman-* nt. « nom » ; il ne s'agit plus de l'emploi adverbial !

32 tau ha saṁnipedāte,

Ils couchèrent ensemble.

> *tau* : nom. masc. du. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*) ; reprend les deux personnages.

> *saṁnipedāte* : 3e du. du parfait moyen de *sam ni* PAD « avoir des rapports sexuels ; coucher ensemble ».

33 tasyāṁ ha yadārthaṁ cakre 'tha haināṁ tad evābhisaṁjagrāha,

Quand il eut fait son affaire en elle, alors tout de suite il la retint de force.

> *tasyām* : loc. fém. sg. du pronom démonstratif/anaphorique *sā* (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*). Le locatif désigne la femme en tant qu'endroit dans lequel a lieu une activité sexuelle/procréatrice.

> *yadā* : adverbe « quand ».

> *artham* : acc. sg. de *artha-* masc. « but, affaire ».

> *cakre* : 3e sg. du parfait moyen de KṚ « faire ». Le moyen n'est pas automatique ici et semble renforcer l'idée du bénéfice personnel. Je pense que Ranade (2019) a raison de traduire cette phrase par « after he had reached satisfaction in her » (p. 217) ; c'est-à-dire quand Sumitra a éjaculé.

> *enām* : acc. fém. sg. du pronom défectif de 3e personne *ena-*.

> *tad eva* : acc. nt. adverbial avec particule d'emphase employé comme relatif reprenant l'antécédent *yadā* : « quand il a fini de… à ce moment-là précisément il… ». Cette forme de *tad* est un adverbe corrélatif à tout faire, susceptible d'assurer la corrélation avec n'importe quelle conjonction de subordination.

> *abhisaṁjagrāha* : 3e sg. du parfait actif de *abhi sam* GRAH « retenir de force », avec ellipse du complément d'objet, *enām*, qu'on peut reprendre de la phrase subordonnée.

34 sā hovāca nanv are tvaṁ sumitro 'vocathā iti,

Elle dit : « Holà, n'est-il pas vrai que tu viens de te dire "Bel-Ami" ? »

> *nanu* : adverbe fait sur la particule de négation servant dans une question à vérifier une information reçue que contredisent les faits ; la locutrice exprime ainsi son désarroi. Ici et dans la réplique de Sumitra, on joue sur le sens premier du nom propre de ce dernier.

> *are* : adverbe exprimant une émotion négative « holà » ; mais le sens originel de ce mot, en tant que voc. sg. de *ari-*, masc., « ô ennemi ! », irait très bien aussi.

> *tvam* : nom. sg. du pronom de 2e personne.

> *avocathāḥ* : 2e sg. de l'aoriste moyen de VAC « dire ».

35 sa hovāca sumitra evāha sumitrāyāsmi, durmitro durmitrāyeti,

Il dit : « Si je suis de fait Bel-Ami pour un bel ami,
(je suis) Mauvais-Ami pour un mauvais ami. »

> *aha* : particule « si… », « bien que », « c'est vrai que… mais… » ; dans le *Śatapathabrāhmaṇa* elle provoque même l'accentuation du verbe (signe de subordination).

> *sumitrāya* : dat. masc. sg. du nom propre *su-mitra-*.

> *asmi* : 1re sg. du présent actif de AS « être ».

> *durmitraḥ* : nom. masc. sg. de *dur-mitra-* « mauvais ami », composé *karmadhāraya*.

> *durmitrāya* : dat. masc. sg. de *dur-mitra-* « mauvais ami », composé *karmadhāraya*.

36 sa etāni saumitrāṇi sāmāny apaśyat, tair astuta, tair indram āhvayat,

Il vit ces mélodies bien connues de Bel-Ami. Il chanta sur elles.
Il appela Indra au moyen d'elles.

> *etāni* : acc. nt. pl. de l'adjectif anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*) « ce, cela dont on parle ».

> *saumitrāni* : acc. nt. pl. de *saumitra-* « de Sumitra » (dérivé *vṛddhi* du nom propre *sumitra-*).

> *sāmāni* : acc. nt. pl. de *sāman-* nt. « mélodie ».

> *apaśyat* : 3e sg. de l'imparfait actif de PAŚ « voir ». Noter qu'à partir d'ici, l'emploi narratif du parfait le cède à celui de l'imparfait. Cela coïncide avec l'entrée en scène d'éléments rituels connus de l'auditoire, et des leçons pratiques à tirer de la légende, ce qui déclenche peut-être ce basculement vers un autre temps verbal.

> *taiḥ* : instr. nt. pl. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*) ; reprend *sāmāni*.

> *astuta* : 3e sg. de l'imparfait moyen de STU « chanter une louange » + instrumental de la mélodie sur laquelle on chante.

> *indram* : acc. sg. de *indra-* masc. « Indra ».

> *āhvayat* : 3e sg. de l'imparfait actif de *ā* HVE « appeler ».

37 sa indra etam ānuṣṭubhaṁ vajram udyatyādravat,

Lui, Indra, accourut en brandissant cette massue faite en mètre *anuṣṭubh* (qu'est la strophe ṚV 9.101.1).

> *etam* : acc. masc. sg. de l'adjectif anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*) « ce… dont on parle » ; il qualifie *ānuṣṭubhaṁ*.

> *ānuṣṭubham* : acc. masc. sg. de *ānuṣṭubha-* « fait en mètre *anuṣṭubh* ».

> *vajram* : acc. sg. de *vajra-* masc. « massue ».

> *udyatya* : absolutif de *ud* YAM « brandir ».

> *adravat* : 3e sg. de l'imparfait actif de *ā* DRU « venir en courant ».

38 *purojitī… dīrghajihviyam* (ṚV 9.101.1) ity evāsyai prāhaṁs,

(En récitant) « Avec la victoire… (ṚV 9.101.1) », il l'abattit.

> *prāhan* : 3e sg. de l'imparfait actif de *pra* HAN « abattre ». Le complément d'objet doit être le datif *asyai*, bien que l'on trouve normalement l'accusatif dans cette fonction. Il y a des cas où l'objet d'action violente peut être au génitif, comme indiqué dans la règle 2.3.56 de l'*Aṣṭadhyāyī* de Pāṇini : « (Les désinences du Gén. valent contrairement à 2 [règle 2.3.2, où l'accusatif est prescrit] quand il s'agit de l'objet-direct) des racines *jas-* « frapper » (10e cl.), *han-* « tuer » précédée des préverbes *ni-pra*, *naṭ-* « léser » (10e cl.), *krath-* id. au causatif *piṣ-* « écraser » pour exprimer une notion de violence » (trad. Renou, 1966, p. 123-124). Puisque le JB remplace parfois le génitif de possession par un datif d'intérêt marquant la possession, on pourrait imaginer que le datif remplace le génitif aussi dans d'autres fonctions. En tout cas, le datif de désavantage existe aussi.

39 tā etā bhrātṛvyaghnyo rakṣoghnya ṛco,

Ce sont ces strophes (bien connues de ṚV 9.101) qui sont tueuses de rivaux et tueuses de démons.

> *tāḥ* : nom. fém. pl. du pronom démonstratif/anaphorique *sā* (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*) ; il modifie le sujet de la copule *ṛcaḥ*.

> *etāḥ* : nom. fém. pl. du pronom anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*), dans son emploi adjectival ici « celles dont on parle/qui sont bien connues ». Ce pronom est employé dans ce genre védique pour signaler qu'il s'agit d'une information qui devrait être déjà connue de l'auditeur, généralement de l'ordre des aspects pratiques et quotidiens de la vie rituelle.

> *bhrātṛvyaghnyaḥ* : nom. pl. de *bhrātṛvyaghnī-* fém. « tueuse de rivaux » (forme féminine du composé *tatpuruṣa* fait sur *bhrātṛvya-* « cousin ; rival » et le nom-racine *han-* « tueur »).

> *rakṣoghnyaḥ* : nom. pl. de *rakṣoghnī-* fém. « tueuse de démons » (comme *bhrātṛvyaghnī-*, mais avec *rakṣas-* « puissance démoniaque ; démon » pour premier membre).

> *ṛcaḥ* : nom. pl. de *ṛc-* fém. « strophe ».

40 hanti dviṣantaṁ bhrātṛvyam, apa rakṣaḥ pāpmānaṁ hata etābhir ṛgbhis tuṣṭuvānaḥ

Après avoir chanté avec ces strophes-là, on tue son rival qui hait, on se débarrasse du démon (et) du méchant.

> *hanti* : 3e sg. du présent actif de HAN « frapper ; tuer ».

> *dviṣantam* : acc. masc. sg. de *dviṣant-*, participe présent actif de DVIṢ « haïr ». Il est sous-entendu que l'objet de cette haine est le sujet du verbe *hanti*.

> *bhrātṛvyam* : acc. sg. de *bhrātṛvya-* masc. « cousin ; rival ».

> *apa… hate* : 3e sg. du présent moyen de *apa* HAN « frapper pour éloigner ».

> *rakṣaḥ* : acc. sg. de *rakṣas-* nt. « puissance démoniaque ; démon ».

> *pāpmānam* : acc. masc. sg. de *pāpman-* « mauvais ». Il s'agit d'un emploi substantivé, puisque cet adjectif devrait être décliné à l'accusatif neutre (*pāpma*) s'il modifiait *rakṣas*.

> *etābhiḥ* : instr. fém. pl. du pronom anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*) « celles dont on parle/qui sont bien connues ».

> *ṛgbhiḥ* : instr. pl. de *ṛc-* fém. « strophe ».

> *tuṣṭuvānaḥ* : nom. masc. sg. de *tuṣṭuvāna-*, participe parfait moyen de STU « chanter une louange » + instrumental de la mélodie sur laquelle on chante.

4.3. Texte 3 : PB 13.6.9-10

41 saumitraṁ bhavati |

Il existe (la mélodie) de Bel-Ami.

> *saumitram* : nom. nt. sg. de *saumitra-* « de Sumitra » ; il faut sous-entendre *sāma* (nom. nt. sg. « mélodie »).

> *bhavati* : 3e sg. du présent actif de BHŪ « être ; devenir ». Dans le PB, la discussion de chaque nouvelle mélodie est introduite au moyen de ce verbe : « Il existe la mélodie X ».

42 dīrghajihvī vā idaṁ rakṣo yajñahā yajñiyān avalihaty acarat,

Longue-Langue, ce démon, un tueur du sacrifice, ne cessait de lécher les substances sacrificielles.

> *idam* : nom. nt. sg. du pronom déictique proche « ce, cela » (masc. *ayam*, fém. *iyam*, nt. *idam*).

> *yajñahā* : nom. masc. sg. de *yajñahan-* « tueur du sacrifice » (composé *tatpuruṣa* fait sur *yajña-* « sacrifice » et le nom racine *han-* « tueur »). Cet adjectif est ici substantivé et avec *idaṁ rakṣaḥ* en apposition à *dīrghajihvī*. Ces deux descriptifs démonisent Dīrghajihvī et rendent son identité floue puisqu'il s'agit d'un nom neutre et d'un nom masculin alors que son nom propre indique une entité féminine.

> *yajñiyān* : acc. masc. pl. de *yajñiya-* « digne du sacrifice, sacrificiel » ; l'adjectif est ici substantivé dans le sens de « substances sacrificielles ».

> *avalihatī* : nom. fém. sg. de *avalihatī-*, forme féminine du participe présent actif de *ava* LIH « se pencher pour lécher ».

> *acarat* : 3e sg. de l'imparfait actif de CAR « circuler ; pratiquer une activité ». Il s'agit d'un emploi auxiliaire de ce verbe de mouvement avec le participe présent dans une périphrase à sens itératif « elle ne cessait de lécher les substances sacrificielles » ; cette phrase figure dans l'article de Grieco (2023b, p. 241) consacré à ce genre de périphrase qui ne se grammaticalise que dans les textes védiques tardifs comme celui-ci.

43 tām indraḥ kayā cana māyayā hantuṁ nāśaṁsata-

Indra n’espéra la tuer par aucune ruse.

> *kayā cana* : instr. fém. sg. du pronom interrogatif *ka-* « qui ? » suivi du particule *cana* qui en fait un pronom indéfini « quelque », et avec la négation, « aucun ».

> *māyayā* : instr. sg. du *māyā-* fém. « pouvoir ; ruse ».

> *hantum* : infinitif de HAN « frapper ; tuer » complément du verbe *aśaṁsata*.

> *aśaṁsata* : 3e sg. de l’imparfait moyen de ŚAṀS « espérer ».

44 atha ha sumitraḥ kutsaḥ kalyāṇa āsa,

Or Bel-Ami, le Kutsa, était joli.

> *kutsaḥ* : nom. masc. sg. de *kutsa-* « membre du clan des Kutsa ».

45 tam abravīd imām acchā brūṣveti,

(Indra) lui dit : « Adresse-toi à celle-ci ! »

> *abravīt* : 3e sg. de l’imparfait actif de BRŪ « dire ». Le sujet est Indra.

> *acchā brūṣva* : 2e sg. de l’impératif moyen de *acchā* BRŪ « s’adresser à + acc. ».

46 tām acchābrūta,

Il s’adressa à elle.

> *acchābrūta* : 3e sg. de l’imparfait moyen de *acchā* BRŪ « s’adresser à + acc. ». Le sujet est Sumitra.

47 sainam abravīn nāhaitan na +śuśruve priyam iva tu me hṛdayasyeti,

Elle lui dit : « Il est vrai que je n’ai point entendu cela [auparavant], mais c’est une chose plutôt plaisante à mon cœur ! »

> *enam* : acc. masc. sg. du pronom défectif de 3e personne *ena-*.

na-aha : particule de négation *na* plus la particule *aha* « bien que », « c'est vrai que… mais… » (nous l'avons déjà vue dans l'extrait du JB, quand Sumitra dit *sumitra evāha sumitrāyāsmi*) ; elle est employée huit fois dans le ṚV après la négation *na*, comme ici (voir Grassmann, 1872-1875, p. 162). L'interjection *āha* serait aussi envisageable ici, mais ne semble pas aussi fréquemment attestée en védique selon les dictionnaires ; en outre, la particule *aha* va bien avec le *tu* « mais » qui suit. La redondance de la négation avec le second *na* qui précède le verbe renforce l'expression de la surprise.

etad : acc. nt. sg. du pronom anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*) « ce, cela dont on parle ». Le pronom réfère ici au discours de Sumitra, que l'on doit supposer particulièrement flatteur ; sinon, il s'agit d'une manière soit économique, soit pudique, de ne pas avoir à reproduire les négociations autour de l'anatomie sexuelle du JB.

$^{+}$*śuśruve* : 1re sg. du parfait moyen de ŚRU « entendre ». L'édition (Chinnaswami Śastri, 1936, p. 37) présente la lecture *śuśruva*, forme impossible que Sāyaṇa ne commente pas, la glosant simplement avec la 1re sg. de l'aoriste *aśrauṣam* ; Oertel (1897, p. 228, note 1) reprend la correction *śuśruve* de Ludwig dans le sens d'une 1re sg. du parfait moyen. Le moyen de ŚRU employé dans un sens équivalant à l'actif, et même spécifiquement la forme *śuśruve* dans cette fonction, est attesté dans la littérature védique tardive et dans les épopées (Böhtlingk & Roth, 1855-1875, vol. 7, p. 375). Le moyen dans un sens passif est également attesté pour *śuśruve* dès le ṚV (8.66.9), mais cette option me semble moins cohérente pour le sens. La correction en 1re sg. du parfait actif $^{+}$*śuśrava* ne marche pas parce que le parfait actif de 1re sg. avec le degré plein et non le degré long de la racine sont en voie de disparition déjà dans le ṚV.

priyam : nom. nt. sg. de *priya-* « cher, plaisant » ; cet adjectif est ici substantivé en « chose plaisante ».

iva : « comme ; en quelque sorte », particule de comparaison ou d'atténuation qui se construit avec le mot qui précède.

tu : particule postposée « mais » ; la phrase commence avec *priyam iva*, qui est l'attribut d'un sujet impersonnel inexprimé.

> *me* : gén. sg. enclitique (sans accent) du pronom de 1re personne.

> *hṛdayasya* : gén. sg. de *hṛdaya-* nt. « cœur ». Le génitif a une fonction de datif d'intérêt ici « pour/à mon cœur ».

48 tām ajñapayat, tāṁ saṁskṛte 'hatāṁ,

Il lui donna rendez-vous. (Indra et Bel-Ami) la tuèrent au lieu de rendez-vous.

> *ajñapayat* : 3e sg. de l'imparfait actif du causatif (deux thèmes attestés : *jñapaya-* et *jñāpaya-*) de JÑĀ « informer quelqu'un (acc.) de quelque chose (acc.) ». Ici on ne trouve que l'accusatif de la personne informée ; l'information transmise est sous-entendue. Je suis Oertel en supposant que c'est l'information liée au rendez-vous amoureux, qui est en fait un piège ; Oertel (1897, p. 228, note 6) corrobore cet usage « érotique » de *jñapaya-* avec un passage de la *Chāndogyopaniṣad*.

> *saṁskṛte* : loc. sg. de *saṁskṛta-* « lieu de rendez-vous amoureux », emploi substantivé de l'adjectif verbal de *sam*(*s*) KṚ « préparer ». Oertel (1897, p. 228, note 7) cite un passage du *Śatapathabrāhmaṇa* qui corrobore cet emploi particulier de *saṁskṛta-*.

> *ahatām* : 3e du. de l'imparfait actif de HAN « frapper ; tuer ». Le sujet est Indra et Sumitra.

49 tad vāva tau tarhy akāmayetāṁ, kāmasani sāma saumitraṁ, kāmam evaitenāvarundhe || 9 ||

C'est bien ce qu'ils désiraient à ce moment-là. La mélodie de Bel-Ami permet de gagner ce que l'on désire. On obtient précisément ce que l'on désire grâce à elle.

> *tad* : « cela » acc. nt. sg. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*).

> *vāva* : particule d'emphase postposée ; avec *tad* : « c'est bien ce qu'ils désiraient ».

> *tarhi* : adverbe « à ce moment-là ».

> *akāmayetām* : 3e du. de l'imparfait moyen du verbe dénominatif *kāmaya-* « désirer ».

> *kāmasani* : nom. nt. sg. de *kāma-sani-* (composé *tatpuruṣa*) litt. « gagne-désir, qui gagne (l'objet du) désir », donc « qui permet de gagner ce qu'on désire ». L'ordre des mots dans la prose védique met l'attribut avant le sujet dans les phrases nominales comme celle-ci ; il faut donc traduire dans le sens inverse.

> *sāma* : nom. sg. de *sāman-* nt. « mélodie ».

> *kāmam* : acc. sg. de *kāma-* masc. « désir ; ce que l'on désire ».

> *etena* : instr. nt. sg. du pronom anaphorique (masc. *eṣaḥ*, fém. *eṣā*, nt. *etad*) « ce, cela dont on parle » ; reprend *sāma*.

> *avarundhe* : 3e sg. du présent moyen de *ava* RUDH « obtenir ». La troisième personne exprime ici le « on » général.

50 sumitraḥ san krūram akar ity,

« Tout en étant Bel-Ami, tu as fait une chose cruelle » —

> *san* : nom. masc. sg. du participe présent actif de AS « être ». Ce participe comporte souvent un sens adversatif en védique.

> *krūram* : acc. nt. sg. de *krūra-* « cruel » ; ici substantivé « une chose cruelle ».

> *akar* : 2e sg. de l'aoriste actif de KṚ « faire ».

51 enaṁ vāg abhyavadat, taṁ śug ārcchat, sa tapo 'tapyata,

(ainsi) une voix l'accusa. Le chagrin l'atteignit. Il pratiqua l'ascèse.

> *vāk* : nom. sg. de *vāc-* fém. « voix ». Les voix incorporelles ou divines apparaissent parfois dans la littérature védique ; elles peuvent

> représenter à la fois un jugement divin et l'opinion publique.

> *abhyavadat* : 3e sg. de l'imparfait actif de *abhi* VAD « accuser ».

> *śuk* : nom. sg. de *śuc-* fém. « chagrin ».

> *ārcchat* : 3e sg. de l'imparfait actif de *ā* ṚCCH « atteindre ; frapper ».

> *tapas* : acc. sg. de *tapas-* nt. « chaleur ».

> *atapyata* : 3e sg. de l'imparfait moyen de TAP « chauffer » ; avec l'accusatif d'objet interne *tapas-*, littéralement « se chauffer la chaleur » et plus généralement « pratiquer l'ascèse ».

52 sa etat saumitram apaśyat,

Il vit cette mélodie (bien connue) de Bel-Ami.

53 tena śucam apāhatāpa śucaṁ hate saumitreṇa tuṣṭuvānaḥ || 10 ||

Grâce à elle, il se débarrassa du chagrin. On se débarrasse du chagrin après avoir chanté sur (la mélodie) de Bel-Ami.

> *tena* : instr. nt. sg. du pronom démonstratif/anaphorique (masc. *saḥ*, fém. *sā*, nt. *tad*) ; reprend *saumitram* (*sāma*).

> *śucam* : acc. sg. de *śuc-* fém. « chagrin ».

> *apāhata* : 3e sg. de l'imparfait moyen de *apa* HAN litt. « frapper pour éloigner » ; « se débarrasser ».

> *saumitreṇa* : instr. nt. sg. de *saumitra-* « de Sumitra » ; il faut sous-entendre *sāma* (nom. nt. sg. « mélodie »).

> *apa… hate* : 3e sg. du présent moyen de *apa* HAN « frapper pour éloigner ».

5. Traductions

5.1. ṚV 9.101.1

> Avec la victoire sur la plante devant vos yeux, pour que le [Soma] pressuré enivre (les dieux), chassez à coups perçants, ô camarades, le chien à la longue langue !

5.2. JB 1.161-163

> 1.161. Il était une fois la démone Longue-Langue. Elle avait l'habitude de lécher chaque (offrande de) Soma. Elle était au nord du lac. Depuis cet endroit, elle léchait (tout Soma) qu'on pressurait au sud du lac, à l'est (ou) à l'ouest. Indra, cherchant à la saisir, ne put pas la saisir. Il dit : « Que personne ne fasse d'offrande. Cette Longue-Langue lèche chaque (offrande de) Soma. »

> 1.162. Or, Bel-Ami fils de Kutsa était bel homme. (Indra) lui dit : « Bel-Ami, tu es vraiment un bel homme. Les femmes parlent facilement avec un bel homme. Essaie de faire parler cette Longue-Langue. » (Bel-Ami), s'étant rendu auprès d'elle, lui dit : « Longue-Langue, aime-moi ! » Elle dit : « Tu as un seul pénis, moi j'ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout. » (Bel-Ami), revenu (auprès d'Indra, lui dit) : « "Tu as un seul pénis, moi j'ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout"— voilà ce qu'elle m'a dit. » (Indra) dit : « Moi je te fais des pénis sur chacun de tes membres. » (Bel-Ami), se les ayant recouverts avec son vêtement, partit. Il dit (à Longue-Langue) : « Longue-Langue, aime-moi ! » Elle dit : « Tu as un seul pénis, moi j'ai des vagins dans chacun de mes membres, ça ne marche pas du tout. » Il dit : « Sur chaque membre, fort heureusement, j'ai des pénis. » (Elle dit) : « Puissé-je voir (ces choses) de toi ! »

> 1.163. Il les lui montra. Ils lui plurent. « Viens ! » dit-elle, « Quel est ton nom ? » (Il dit :) « Bel-Ami de nom. » (Elle) dit : « Ton nom est bien joli. » Ils couchèrent ensemble. Quand il eut fait son affaire en elle, alors tout de suite il la retint de force. Elle dit : « Holà, n'est-il pas vrai que tu viens de te dire "Bel-Ami" ? » Il dit : « Si je suis de fait Bel-Ami

> pour un bel ami, (je suis) Mauvais-Ami pour un mauvais ami. » Il vit ces mélodies bien connues de Bel-Ami. Il chanta sur elles. Il appela Indra au moyen d'elles. Lui, Indra, accourut en brandissant cette massue faite en mètre *anuṣṭubh* (qu'est la strophe ṚV 9.101.1). (En récitant) « Avec la victoire… (ṚV 9.101.1) », il l'abattit. Ces strophes sont celles bien connues qui tuent les rivaux, qui tuent les démons. Après avoir chanté avec ces strophes-là, on tue son rival qui hait, on se débarrasse du démon (et) du méchant.

5.3. PB 13.6.9-10

> 9. Il existe (la mélodie) de Bel-Ami. Longue-Langue, ce démon, un tueur du sacrifice, ne cessait de lécher les substances sacrificielles. Indra n'espéra la tuer par aucune ruse. Or Bel-Ami, le Kutsa, était joli. (Indra) lui dit : « Adresse-toi à celle-ci ! » Il s'adressa à elle. Elle lui dit : « Il est vrai que je n'ai point entendu cela [auparavant], mais c'est une chose plutôt plaisante à mon cœur ! » Il lui donna rendez-vous. (Indra et Bel-Ami) la tuèrent au lieu de rendez-vous. C'est bien ce qu'ils désiraient à ce moment-là. La mélodie de Bel-Ami permet de gagner ce que l'on désire. On obtient précisément ce que l'on désire grâce à elle.

> 10. Une voix l'accusa « Tout en étant Bel-Ami, tu as commis un acte cruel ». Le chagrin l'atteignit. Il pratiqua l'ascèse. Il vit (cette mélodie) bien connue de Bel-Ami. Grâce à elle, il se débarrassa de son chagrin. Après avoir chanté sur la (mélodie) de Bel-Ami, on se débarrasse du chagrin.

BIBLIOGRAPHY

Grammaires

Macdonell, Arthur A. (1916). *A Vedic Grammar for Students*. Clarendon Press. [Plusieurs fois réimprimé ; n'importe quelle édition peut servir].

Renou, Louis. (1952). *Grammaire de la langue védique*. I.A.C.

Dictionnaires

Böhtlingk, Otto & Roth, Rudolf. (1855-1857). *Sanskrit-Wörterbuch* (7 vol.). Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Grassmann, Hermann. (1872-1875). *Wörterbuch zum Rig-Veda*. F. A. Brockhaus. [Dictionnaire sanskrit-allemand du ṚV très complet mais dépassé pour un certain nombre de mots].

Mayrhofer, Manfred. (1992-2001). *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (3 vol.). Carl Winter. [EWAia, dictionnaire étymologique sanskrit-allemand beaucoup plus à jour que Grassmann ; avec références aux dernières études parues et l'expression de sa propre opinion sur les vocables débattus].

Mayrhofer, Manfred. (1956-1980). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen / A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* (4 vol.). Carl Winter. [KEWA, dictionnaire étymologique sanskrit-allemand-anglais ; plus d'entrées que EWAia mais avec des notes moins complètes ; consulter d'abord ce dernier].

Monier-Williams, Monier. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. <www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php)>. [Dictionnaire sanskrit-anglais servant pour la littérature sanskrite surtout classique].

— Il n'y a pas de dictionnaire sanskrit-français qui suffise pour la langue védique, mais les *Études védiques et pāṇinéennes* de L. Renou peuvent être consultées, pour chercher des modèles de traduction en français, au moyen de l'index suivant :

Pinault, Georges-Jean. (2012). Index verborum des *Études védiques et pâninéennes* de Louis Renou. Avec Ronan Moreau. *Bulletin d'études indiennes*, *30*.

Éditions de référence

Saṁhitā du Ṛgveda

Aufrecht, Theodor. (1877). *Die Hymnen des Ṛgveda*. Adolph Marcus.

— Cette édition a été reproduite avec une orthographe modernisée et le rétablissement des voyelles pour une lecture métrique :

Van Nooten, Barend A. & Holland, Gary B. (1994). *Rig Veda. A Metrically Restored Text*. Harvard University Press.

Jaiminīya-brāhmaṇa du Sāmaveda

— Édition intégrale :

Vira, Raghu & Chandra, Lokesh. (1954). *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*. International Academy of Indian Culture.

— Le texte reproduit ici reprend les corrections de Caland, qui contient aussi une traduction en allemand :

Caland, Willem. (1919). *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. Müller.

Pañcaviṁśa-brāhmaṇa du Sāmaveda

Chinnaswami Śastri, P. A. (1935-1936). *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa Belonging to the Sāma Veda with the Commentary of Sāyaṇāchārya Edited with Notes, Introduction, etc*. (2 vol.). Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Traductions

Saṁhitā du Ṛgveda

en français

Renou, Louis. (1961). *Études védiques et pāṇinéennes* (vol. 9). De Boccard.

en anglais

Jamison, Stephanie W. & Brereton, Joel. (2014). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India* (3 vol.). Oxford University Press.

en allemand

Geldner, Karl F. (1951). *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* (4 vol. Vol. 1-3 : 1951. Vol. 4 : Nobel, Johannes. *Namen- und Sachregister zur Übersetzung, dazu Nachträge und Verbesserungen*). Harvard University Press.

en russe

Elizarenkova, Tatjana J. (1999). *Rigveda: Mandaly IX-X*. Nauka.

Jaiminīya-brāhmaṇa

Ranade, H. G. (2019). *Jaiminīyabrāhmaṇam* (3 vol.). Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Pañcaviṁśa-brāhmaṇa

Caland, Willem. (1931). *Pañcaviṁśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters*. Asiatic Society of Bengal.

Ouvrages cités

Bodewitz, Henk. (1999). Hindu Ahiṁsā and Its Roots. Dans J. E. M. Houben & K. R. Van Kooij (dir.), *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History* (p. 17-44). Brill. <doi.org/10.1163/9789004644809_004>.

Bollée, Willem. (2006). *Gone to the Dogs in Ancient India*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. [Version mise à jour de 2020 disponible en ligne : <https://fid4sa-repository.ub.uni-heidelberg.de/4243/3/Bollee_GttD_Gesamt.pdf>].

Bronkhorst, Johannes. (2007). *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Brill.

Clackson, James. (2007). *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge University Press.

Doniger O'Flaherty, Wendy. (1985). *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*. The University of Chicago Press.

Grieco, Beatrice. (2023a). On *āmreḍitas* in Sanskrit: Evidence from Vedic Prose. *Studi E Saggi Linguistici*, *61*(2), 57-88.

Grieco, Beatrice. (2023b). Periphrases with Motion Verbs in Vedic Sanskrit: (Between) Textual Analysis and Grammaticalization Patterns. *Transactions of the Philological Society*, *121*(2), 226-250. <https://doi.org/10.1111/1467-968X.12266>.

Hollenbaugh, Ian. (2018). Aspects of the Indo-European Aorist and Imperfect. Re-Evaluating the Evidence of the Ṛgveda and Homer and Its Implications for PIE. *Indo-European Linguistics*, *6*, 1-68. <https://doi.org/10.1163/22125892-00601002>.

Hollenbaugh, Ian. (2021). *Tense and Aspect in Indo-European: A Usage-Based Approach to the Verbal Systems of the Rigveda and Homer* (Thèse de doctorat). UCLA, Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/3t47g3cx>.

Oertel, Hanns. (1897). The Jaiminiya Brahmana Version of the Dirghajihvi Legends. Dans *Actes du onzième congrès international des orientalistes. Première section, Langues et archéologie des pays ariens* (p. 225-239). Imprimerie nationale.

Renou, Louis. (1966). *La Grammaire de Pāṇini. Texte sanskrit, traduction française, avec extraits des commentaires. Volume I (Adhyāya 1-4)*. École française d'Extrême-Orient.

Spiers, Carmen. (2025). L'histoire de la jeune fille Apālā en quête de maturité dans la *Saṁhitā* du Ṛgveda (ṚV) et dans le *Jaiminīyabrāhmaṇa* (JB) du Sāmaveda. *Agastya*, *1*. <https://doi.org/10.35562/agastya.239>.

NOTES

1 La crainte de l'impureté infligée par les chiens aux offrandes rituelles était tellement généralisée que cet événement polluant a servi de point de comparaison pour d'autres exemples d'impureté infligée : Oertel (1897, p. 238-239) cite un ensemble de passages du *Mahābhārata* qui comparent la femme rendue impure par le viol à une offrande sacrificielle rendue impure par le chien qui la lèche.

2 Rappel de chronologie védique : l'époque de production des textes védiques est censée avoir son début vers 1200 avant notre ère avec les hymnes du Ṛgveda, qui sont suivis chronologiquement par les deux recueils d'hymnes (avec des parties en prose) de l'Atharvaveda (*Śaunakasaṁhitā* et *Paippalādasaṁhitā*), et les hymnes mis en musique du Sāmaveda. Cette chronologie relative s'allonge encore avec les formules et réflexions en prose sur le rituel des recueils du Yajurveda, les commentaires et récits des Brāhmaṇa, les textes de réflexion philosophique (Upaniṣad, Āraṇyaka) et enfin les manuels rituels (Sūtra). La datation des dernières couches pourrait pour certains textes s'avérer tardive, allant jusqu'au début de notre ère (voir Bronkhorst, 2007, p. 183-247).

3 Voir Bodewitz (1999).

4 Pour l'emploi de l'imparfait, du parfait, et de l'aoriste dans le ṚV, voir Hollenbaugh (2018 et 2021).

5 Voir le commentaire en ligne de Jamison et Brereton régulièrement mis à jour : <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/>.

6 Je remercie Charles de Paiva Santana, maître de conférences en musicologie à Aix-Marseille Université, pour avoir confirmé que le chant des *sāman* peut être qualifié de mélodique, même si la mélodie se concentre sur une seule note la plupart du temps. Ceci vaut en tout cas pour l'exemple que je lui ai montré, celui du chantre kéralais de l'école Jaiminīya, Thottam Sivakaran Namboothiri, dans la video suivante : <www.youtube.com/watch?v=Qzz8cUXAlpA>. J'ai eu l'opportunité d'entendre ce chantre en personne le 1er mars 2021 au Vadakke Madham Brahmaswam de Thrissur, Kérala, lors du colloque « 3 Days National Seminar on Traditional Chanting and Interpretation of Veda », co-organisé par le SZCC, Thanjavur.

ABSTRACTS

Français
L'histoire de Dīrghajihvī ou « Longue-Langue », entre femme et chienne, est une légende de la littérature védique (premier millénaire avant notre ère). Une référence grammaticalement ambiguë à un chien à la longue langue dans la *Saṁhitā* du Ṛgveda (9.101.1) a sans doute servi de point de départ pour cette légende autour d'une démone lubrique à l'anatomie surprenante qui pollue le Soma sacrificiel en le léchant. Indra la tuera au moyen d'une ruse déloyale avec la coopération du bel homme Sumitra, ou « Bel-Ami », qui finira par en éprouver du remords. Ici est présentée la strophe du Ṛgveda, suivie de deux récits en prose du Sāmaveda : *Jaiminīyabrāhmaṇa* 1.161-163 et *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* 13.6.9-10. Une année d'apprentissage du sanskrit devrait suffire pour aborder ces textes : l'apparat didactique commente chaque mot et donne une traduction littérale à la suite de chacun des blocs de texte, traduction qui est reprise à la fin de l'article. Les textes sont précédés d'une introduction portant sur leur contexte ainsi que d'une présentation de l'usage des verbes.

English
The story of Dīrghajihvī, or "Long-Tongue", somewhere between a dog and a woman, belongs to the legends of Vedic literature (1st millennium BCE). A grammatically ambiguous reference to a dog with a long tongue in the *Saṁhitā* of the Ṛgveda (9.101.1) was the probable starting point for this legend about a lascivious demoness of unusual anatomy who defiles the sacred Soma by licking it. Indra tricks her into a deadly ambush with the help of handsome Sumitra, or "Good-Friend", who will in the end feel remorse for his actions. Here we present the stanza from the Ṛgveda along with two prose narratives from the Sāmaveda: *Jaiminīyabrāhmaṇa* 1.161–163 and *Pañcaviṁśabrāhmaṇa* 13.6.9–10. A year of experience studying Sanskrit should suffice as preparation for reading these texts: pedagogical notes comment each word and a literal translation is found at each block of text and at the end. The texts are preceded by a contextual introduction as well as a brief presentation of Vedic accent and verb usage.

INDEX

Mots-clés
Sāmaveda, Ṛgveda, Jaiminīya Brāhmaṇa, Pañcaviṁśabrāhmaṇa, Dīrghajihvī, Indra, Sumitra, chien, chienne, démone, légende, meurtre, remords

Keywords
Sāmaveda, Ṛgveda, Jaiminīyabrāhmaṇa, Pañcaviṁśabrāhmaṇa, Dīrghajihvī, Indra, Sumitra, dog, woman, demoness, legend, murder, remorse

AUTHOR

Carmen Spiers
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France
carmen.spiers[at]univ-amu.fr
IDREF : https://www.idref.fr/254390099
ORCID : http://orcid.org/0000-0003-3956-5933

Le chien, gardien de la maison en sommeil dans la *Saṁhitā* du *Ṛgveda* (ṚV)

The Dog as Guarding the Sleeping Household in the Saṁhitā *of the Ṛgveda (ṚV)*

Georges-Jean Pinault

DOI : 10.35562/agastya.396

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

1. Introduction
2. Métrique
3. Texte : ṚV 7.55 (huit strophes)
4. Traduction suivie

TEXT

1. Introduction

1 La figure du chien est ambivalente dans l'ensemble de la tradition indienne. Les références aux différents aspects des canidés sont couvertes largement par Bollée (2006), plus spécialement par Hopkins (1894) et Leach (2025). Cet animal est bien présent dans la littérature védique. Je me contente de rappeler les faits qui ressortent de la *Saṁhitā* du *Ṛgveda* (ṚV). Le chien était un animal domestique qui servait à surveiller les troupeaux, à écarter les prédateurs, humains ou animaux, tels que les loups. Il servait de gardien de la maison, comme il apparaît dans l'hymne que nous allons étudier, ṚV 7.55. Il était aussi le compagnon du maître pour la chasse. Il faisait partie des animaux rapides à la course, à côté du cheval. Ces caractéristiques assez triviales ne nous apprendraient pas grand-chose si l'on négligeait la formulation précise des notions en cause. Le bétail du maître comporte des chiens, éventuellement nombreux (cent chiens donnés en récompense au poète, parmi d'autres présents, ṚV 8.55.3) : le chien est mentionné en

ṚV 10.117.8c, comme le quadrupède qui suit les autres quadrupèdes (*cátuṣpad-*) du cheptel, aux ordres des humains. Les dieux jumeaux Aśvin sont priés de garder les personnes de tout dommage, comme deux chiens, ṚV 2.39.4c. Une déesse métamorphosée en chienne, Saramā, est envoyée par Indra pour récupérer les vaches dérobées par des ennemis, les Paṇi : fidèle à son maître et intrépide, elle franchit tous les obstacles pour parvenir à leur retraite, et les contraint à céder leur butin. Ce mythe est raconté sous forme dialoguée dans l'hymne ṚV 10.108, et narré de façon complète en *Jaiminīya-Brāhmaṇa* 2.440-442. Dans la chasse, le chien est capable de s'opposer au sanglier et de le mordre, cf. ṚV 7.55.4ab et 10.86.4cd. Sa dangerosité et sa férocité sont symbolisées par les crocs qui brillent aux coins de sa gueule. Le chien n'est pas dépourvu d'aspects sombres, redoutables et sinistres. Deux chiens du dieu des morts (originellement le roi des défunts) accompagnent le mort après les funérailles : ṚV 10.14.10ab *sārameyaú śvā́nau*, *caturakṣaú śabálau* « les deux chiens, fils de Saramā, à quatre yeux, bigarrés », 11ab *yaú te śvā́nau rakṣitā́rau*, *caturakṣaú pathirákṣī nṛcákṣasau* « tes deux chiens, ô Yama, les gardiens à quatre yeux, qui défendent le chemin, ayant leur regard sur les hommes ». L'agressivité du chien est toujours latente, même si elle est positive quand il repousse les fauves. Il reste le double civilisé du loup (*vṛ́ka-*, masc.), qui incarne dans le ṚV l'ennemi archétypal, le hors-la-loi. Les chiens pourraient désigner par métaphore les rivaux des poètes dans ṚV 9.101.1cd *ápa śvā́nam śnathiṣṭana*, *sákhāyo dīrghajihvyàm* « ô alliés, percez le chien à la longue langue » (voir la contribution de Spiers dans le présent numéro d'*Agastya*). Les dieux jumeaux Aśvin sont appelés contre eux : 1.182.4ab *jambháyatam abhíto rṣyataḥ śúno*, *hatám mṛ́dhaḥ* « Happez les chiens aboyeurs de tous côtés, abattez les agents du mépris ». Des chiens figurent parmi les agents démoniaques (*yātú-* masc., traduit habituellement par « sorcier », cf. Spiers, 2025, p. 28-30) qui sont combattus dans l'hymne ṚV 7.104 (repris dans l'*Atharvaveda*, *Śaunaka-saṁhitā* (ŚS) 8.4 et *Paippalāda-saṁhitā* (PS) 16.9-11) dirigé contre des démons (*rakṣás-*) : 20a *etá u tyé patayanti śváyātavaḥ* « Ces sorciers-chiens que voici sont en train de voler » pour attaquer de tous côtés, et dans la strophe 22 le *śvá-yātu-* est en compagnie d'autres démons qu'Indra doit tuer,

« sorcier-hibou » (*úlūka-yātu*-), « sorcier-loup » (*kóka-yātu*-), « sorcier-aigle » (*suparṇá-yātu*-), « sorcier-vautour » (*gr̥dhra-yātu*-). Dans ce cas, le chien se situe dans le monde sauvage et hostile. Tous les éléments revus précédemment sont à l'arrière-plan de l'hymne suivant, à des titres divers.

2 L'hymne ṚV 7.55 (n^{o} 571 dans la numération continue) appartient au *maṇḍala* VII, qui est attribué à la famille Vasiṣṭha : tous les auteurs sont des descendants de ce sage (*r̥ṣi*-) des temps originaires, et portent le même nom. Cet hymne est atypique du fait qu'il ne s'adresse pas à un grand dieu du panthéon, dont l'éloge renforce une prière. Sa première strophe est adressée à un dieu tutélaire, une sorte de *genius loci*, dont la présence dans le ṚV est assez fugace (voir Macdonell, 1897, p. 138) : *vástoṣ páti*-, le « maître de la demeure » ('*lord of the dwelling place*'), qui est invoqué pour la protection de la maisonnée, la prospérité de ses habitants, du bétail, etc. Il n'est mentionné que quelques fois ; divers dieux (Soma, Tvaṣṭar, Rudra) lui sont identifiés. La strophe 7.55.1 rattache étroitement l'hymne au texte immédiatement précédent, qui est le seul poème du ṚV adressé à ce dieu ; 7.54, long de 3 strophes en mètre *triṣṭubh* (strophe de 4 x 11 syllabes). La récitation de cet hymne est prescrite ultérieurement dans les *sūtra* domestiques (*Gr̥hya-sūtra*), lors de l'entrée dans une nouvelle maison. L'essentiel de l'hymne 7.55, dans ses sept strophes suivantes, possède un thème propre, qui explique qu'il soit catalogué comme « charme d'endormissement » ('*sleeping charm*'), alias *prasvāpinya upaniṣat* (Sarvānukramaṇī). Plusieurs faits de métrique et de langue laissent à penser que cette composition est relativement tardive, et introduite récemment dans ce *maṇḍala*. Pourtant, il n'a aucun caractère atharvanique. Il est exclu de considérer la strophe 7.55.1 comme appartenant originellement à l'hymne 7.54, dont elle aurait été détachée. En effet, cet hymne est complet, ce qui est marqué par le refrain final (3d), qui est la « signature » de la famille Vasiṣṭha. On a proposé de voir dans 7.55.1 un hymne à Vāstoṣ-pati réduit à une strophe, auquel on aurait rattaché la suite. Cela semble inutile, car la composition offre une cohérence assez évidente, dont les séquences sont marquées par les changements de mètre (voir plus loin), selon un procédé traditionnel :

Strophe 1 : propitiation du « Maître de la demeure », pour qu'il soit un allié, par un locuteur qui se trouve devant la maison.

- Strophes 2-4 : incantations pour calmer le chien de garde, l'empêcher d'aboyer et l'endormir.
- Strophes 5-8 : incantations pour endormir toute la maisonnée, dans un certain ordre : famille nucléaire, chef du clan, parents, voisins proches, tous les gens (5-7), finalement retour à l'intérieur, avec énumération des femmes endormies (8).

3 La notion-clé est donc celle du sommeil, exprimée par les verbes SAS- et SVAP-, dont la répétition produit un effet quasi hypnotique. L'autre isotopie est celle de la résidence : *vástu-* (1), *harmyá-* (6) et composés avec la racine ŚĪ- (8). Au terme de ce charme en paroles, la grande maison est bien fermée et silencieuse, comme sont fermés les yeux de tous ses habitants. Cette opération d'endormissement se réalise sans drogues, sans magie, seulement par le pouvoir des mots. En dépit des effets de répétition morphologique et phonétique, il ne semble pas opportun de qualifier cette composition de « berceuse » (*lullaby*). Ce beau poème dégage une impression de sérénité, de paix et d'ordre. Il est vain de vouloir identifier de façon trop naturaliste ou vulgaire celui qui parle pour endormir le chien et toute la maisonnée, comme il a été proposé par divers interprètes, en relation avec la littérature post-védique et classique : un voleur, un amoureux (de la famille Vasiṣṭha) qui veut retrouver sa belle ? Cette dernière hypothèse, suggérée par la présence des femmes, est acceptée par un savant circonspect, Oldenberg (1912, p. 42, où sont discutées les interprétations antérieures). De façon plus réaliste, Geldner (1951, t. 2, p. 229) y voyait le « chapelain » (*purohita*) du « maître du clan » (5b), virtuellement un roi : ce serait donc un brâhmane, apte à utiliser des formules. Cela me semble correspondre à un mouvement circulaire discrètement suggéré par le texte. Le locuteur est d'abord devant le domaine : il endort son gardien, le chien, puis tous les habitants, et les voisins, donc en entrant dans la maison et en la parcourant, puis en sortant brièvement ; il voit la lune, puis il entre à nouveau et ferme les portes sur lui, et jette un regard aux femmes, avant d'entrer lui-même dans la nuit. Durant ce parcours, il ne cesse de parler à voix basse.

4 Cet hymne fut repris en partie dans l'*Atharvaveda*, ŚS 4.5 ('*An incantation to put to sleep*') et PS 4.6 ('*For putting others to sleep*'), sans la strophe ṚV 7.55.1, et en changeant la succession des strophes : ŚS 4.5.1 (PS 4.6.1) reprend ṚV 7.55.7, ŚS 4.5.2 (≈ PS 4.6.2) contient seulement le *pāda* c (*stríyas ca sárvāḥ svapāya*), qui correspond très partiellement à ṚV 7.55.8cd, ŚS 4.5.3 (≈ PS 4.6.3) reprend ṚV 7.55.8, mais en changeant l'ordre des femmes en ab, ŚS 4.5.4 (PS 4.6.4) est nouveau, ŚS 4.5.5 (≈ PS 4.6.5) reprend largement, avec de menus changements, ṚV 7.55.6, ŚS 4.5.6 (≈ PS 4.6.6), reprend, avec un changement concernant le verbe, ṚV 7.55.5, ŚS 4.5.7 (PS 4.6.7) est nouveau. La composition soigneuse de l'hymne du ṚV est annihilée. Dans le rituel pratique lié à l'AV, l'hymne de la ŚS est mentionné dans le cadre des rites relatifs aux femmes (*strī-karmāṇi*), *Kauśika-sūtra*, 32, 28-36, 40. Le commentateur Dārila (ad 36.1) précise que l'endormissement (*svāpanam*) des femmes et des chiens (ŚS 4.5.2) vise à faciliter le rendez-vous clandestin d'un amant avec sa maîtresse (voir Bloomfield, 1897, p. 105-106 [traduction] et p. 371-373 [commentaire]). Cette interprétation était motivée par l'évocation répétée de femmes dans la maison endormie. Mais la lecture de l'hymne du ṚV, dans lequel un seul chien est mentionné (et non pas plusieurs, comme dans ŚS 4.5.2d), sans aucune allusion à un rendez-vous galant (*niṣkṛ́tám*, thème déjà exploité dans le ṚV) ne favorise pas cette approche.

2. Métrique

5 L'hymne recourt à trois mètres différents : *gāyatrī*, 3 *pāda* de 8 syllabes (strophe 1), *upariṣṭādbṛhatī*, 4 *pāda* de 8+8+8+12 syllabes (strophes 2-4), *anuṣṭubh*, 4 *pāda* de 8 syllabes (strophes 5-8). Ces strophes sont divisées en deux hémistiches, sans pause entre les deux *pāda* de chaque hémistiche : 8+8 | 8 pour la *gāyatrī*, 8+8 | 8+8 pour l'*anuṣṭubh*, 8+8 | 8+12 pour l'*upariṣṭādbṛhatī*.
Dans l'*upariṣṭādbṛhatī*, le dernier *pāda* de 12 syllabes consiste en l'addition d'une séquence de 4 syllabes à un *pāda* de 8 syllabes, aussi en rythme ïambique, ici le refrain *ní ṣu svapa*. Dans tous ces *pāda* de 8 syllabes, la cadence est en principe de rythme ïambique (◡ — ◡ x ; x = syllabe finale indifférente, longue ou brève). Bien que tous les hymnes du *maṇḍala* VII contiennent des irrégularités, cet hymne présente un nombre relativement élevé de séquences rares et

contradictoires : cadence rare — — ◡ x en 1a ; cadence rare ◡ — — x en 6c ; cadence rare — ◡ ◡ x en 7a ; cadence déviante — ◡ ◡ x en 5a ; cadence déviante — — ◡ x en 5c ; cadence déviante ◡ — — x en 6c ; cadence trochaïque (imposée par le nom propre) — ◡ — x en 2a, 3a ; ouverture rare — ◡ ◡ ◡ en 5d. *Pāda* 8c de 7 syllabes et avec cadence trochaïque — ◡ — x. Ces licences surviennent toujours à l'intérieur des hémistiches, les cadences des *pāda* finaux (b, d) d'hémistiche sont toujours correctes.

6 D'après ces faits, l'hymne est classé comme tardif par Arnold (1905, p. 280, 309) et Oldenberg (1912, p. 42). Cela ne signifie pas qu'il soit dépourvu de phraséologie et de syntaxe ancienne, comme le montre l'emploi des verbes « dormir ».

3. Texte : ṚV 7.55 (huit strophes)

7 amīvahā́ vāstoṣ pate
víśvā rūpā́ṇy āviśán |
sákhā suśéva edhi naḥ || 1 ||

> *amīvahā́* : nom. masc. sg. de *amīva-hán-*, composé *tatpuruṣa* (TP) de rection verbale, « qui tue la maladie », avec en second membre le nom d'agent, nom-racine de HAN- « frapper, tuer », et en premier membre *amīva-*, base de *ámīvā-* fém. « affection, souffrance, maladie ». Ce dernier est la substantivation (°*vā* < *°u̯aH* < *°u̯e-h_2*) de *amīvá-*, originellement adjectif « qui affecte, fait souffrir », dérivé de la racine AM^{i}- « saisir, prendre », voir aussi l'adjectif privatif *an-amīvá-* « dépourvu de maladie, en bonne santé ». La maladie était conçue comme une puissance démoniaque qui s'empare du corps. Comme les oppositions de nombre sont annulées en premier membre de composé, on pourrait aussi bien traduire par « qui tue les maladies ».

> *vāstoṣ pate* : vocatif sg. de *vā́stoṣ páti-*, masc. « maître de la demeure », nom d'un dieu protecteur. Le premier terme est le génitif sg. de *vā́stu-* nt. « maison, demeure, habitation ». Ce nom est hérité, cf. tokh. A *waṣt* (pl. *waṣtu*), B *ost* (pl. *ostuwa*) « maison » (< tokharien commun **wāstu*), gr. (ϝ)ἄστυ (myc. *wa-tu-*) « ville » (voir la discussion du sens et de l'étymologie par Pinault, 2020, p. 540-550). Devant *p°* (comme devant *k°*) initial du mot suivant qui se trouve en liaison étroite, sandhi védique (caractéristique du ṚV) avec maintien de la

sifflante rétroflexe dans °*oṣ* (comme dans °*iṣ*, °*uṣ*), au lieu du *visarjanīya* (°*oḥ*), analogue au sandhi interne, e.g. *duṣ-kr̥t-* « qui agit mal ». Comme ce groupe est centré sur un nom au vocatif (*pate*, de *páti-*), les deux termes du groupe, situé à l'intérieur du *pāda*, sont inaccentués. En revanche, quand le groupe vocatif est en début de *pāda*, le premier terme est accentué sur la première syllabe, cf. *vā́stoṣ pate* en ṚV 7.54.1a, 2a, 3a.

víśvā : acc. neutre pl. de *víśva-* « tous », avec la finale védique °*ā* (< *°*aH* < indo-eur. *°*e-h*$_2$) des adjectifs et substantifs thématiques, concurrencée par *víśvāni*, qui sera la forme du sanskrit ultérieur. Cette concurrence entre une finale brève °*ā* et une finale longue °*āni* permettait aux poètes de les utiliser en fonction des besoins métriques ou esthétiques, dans ce dernier cas à des fins d'homéotéleute. Le védique possède deux adjectifs (à déclinaison pronominale) pour « tout, tous », qui n'ont pas la même valeur : *víśva-* renvoie à la totalité comme diversité, pluralité, alors que *sárva-* renvoie à la complétude, à l'intégrité, à l'entièreté. Tous deux s'emploient au singulier pour signifier « tout un chacun », toute personne, quelle qu'elle soit.

rūpā́ṇi : acc. pl. de *rūpá-*, nt. « forme », précisément forme visible, extérieure. Dans le syntagme *víśvā rūpā́ṇi* la désinence longue °*āni* n'est employée qu'une fois.

āviśán : nom. masc. sg. du participe présent *ā-viśánt-*, du verbe VIŚ- « entrer », préverbé par *ā́* « vers, dans », sur un thème de présent du type *tudáti* (racine TUD-), présent thématique sur le degré zéro de la racine et accentué sur la voyelle thématique, type *tudādi* dans la terminologie grammaticale.

edhi : 2^{e} sg. actif de l'impératif présent de *AS-* « exister, être ». Cette forme repose sur le degré plein de la racine < **az-dhi*, alors que la forme héritée en indo-iranien (encore reflétée par avestique *zdī*) avait le degré zéro de la racine (< **zdhi* < *h*$_1$*s-dhi*, cf. gr. ἴσθι). Le prototype fut refait sur le degré plein qui figurait dans la 3^{e} sg. act. *ás-tu*. En proto-indo-européen, la 2^{e} sg. act. de l'impératif était exprimée par le thème verbal au degré plein, sans désinence, ou par la désinence (ancienne particule) **-dhi* (> skr. *-dhi*/*-hi*) après thème verbal à la forme faible.

> *naḥ* : pronom enclitique de 1re personne du pluriel, qui peut avoir valeur d'accusatif, de génitif ou de datif. C'est la dernière possibilité qui vaut dans le présent contexte, mais la première plus loin (6b).

> *sákhā* : nom. sg. de *sákhāy-*/*sákhi-* masc. « allié, compagon ». Il réfère à l'alliance entre humains, et par extension à celle entre tel ou tel dieu et les humains, dans toutes sortes d'activités sociales et dans l'échange réciproque de prestations. Ce terme est indirectement apparenté à la racine SAC- « suivre, accompagier, être associé », et au latin *socius* « associé, allié ».

> *suśévaḥ* : nom. masc. sg. de l'adjectif *su-śéva-* « bienveillant, bien disposé ». Composé mélioratif de *śéva-* adj. « cher, précieux, favorable », apparenté à *śivá-* adj. « bienfaisant, propice, salutaire, amical », etc. Composé TP avec préfixe adverial *su-* « bien » et « très, beaucoup », qui porte sur l'adjectif en second membre.

8 yád arjuna sārameya
datáḥ piśaṅga yáchase |
vīva bhrājanta ṛṣṭáya
úpa srákveṣu bápsato ní ṣú svapa || 2 ||

> *yád* : conjonction de subordination, ici avec valeur temporelle ; basée sur le neutre, acc. sg., du pronom relatif *yá-*.

> *arjuna* : voc. masc. sg. de l'adjectif *árjuna-* « blanc, brillant, argenté ». Riche famille étymologique, cf. gr. ἄργυφος « blanc, brillant », ἄργυρος masc. « argent », véd. *rajatá-* masc. « argent », lat. *argentum*, etc. Ce terme appartient au groupe de la blancheur et de la brillance (voir Viti, 2025, p. 266-268, 289-292). Sa présence semble contradictoire avec celle de *piśáṅga-* « tanné, brun tirant sur le rouge », qui apparaît juste après, toujours à l'adresse du chien, à moins d'admettre que celui-ci avait une tache blanche sur le pelage. Plus probablement, *árjuna-* fait ici allusion à une autre épithète du chien de la même racine, *ṛjrá-* « brillant » et « rapide », qui est héritée, cf. gr. ἀργός (< *ἀργρός) dans la formule homérique (*Iliade*) κύνες ἀργοί « chiens rapides », et dans le nom du chien d'Ulysse, Ἄργος. Ces termes appartenaient à un ensemble de dérivés en relation d'implication mutuelle par substitution de suffixes, dénommé « système de Caland ». En regard de *ṛjrá-*, la forme de

Caland en composition *ŕji-* (cf. gr. ἀργι-) figure dans l'adjectif épithète devenu nom propre *ŕjí-śvan-* (ṚV) « doté de chiens rapides ».

sārameya : voc. sg. de *sārameyá-* masc. « fils (descendant) de Saramā », nom de la chienne, *sarámā-*, qu'Indra envoya en mission pour retrouver les vaches volées et gardées par un peuple hostile aux Ārya et avare, les Paṇi (*paṇí-* masc., nom. pl. *paṇáyaḥ*). Elle est partie en messagère (*dūtá-*) au bout du monde, au-delà du fleuve Rasā, et elle a finalement arraché les vaches aux Paṇi. En récompense de sa réussite, Indra lui accorda une descendance innombrable. Ce mythe est la base de l'hymne dialogué ṚV 10.108, et il est narré dans une des légendes du *Jaiminīya-Brāhmaṇa* relatives à Indra. Le nom *sarámā-* signifie littéralement « coureuse », « coursière », dérivé de la racine SAR- « courir », que l'on retrouve plus loin (3b) dans *punaḥ-sara*.

yáchase : 2e sg. moyen de l'indicatif présent du verbe YAM- « tenir, présenter, offrir ». Thème de présent *-ccha-* sur le degré zéro de la racine, accentuée, actif 3e sg. *yácchati*, type *gácchati* sur la racine GAM- « venir ». Les manuscrits védiques notent généralement *-ch-* simple, mais ce dernier représente un groupe de consonnes, comme le montre la valeur longue de la syllabe précédente, même si la voyelle est brève, comme il se vérifie ici à la cadence. En raison de cette prosodie, le Prātiśākhya (manuel d'orthoépie) du ṚV prescrit le doublement de *-ch-* en *-cch-* après voyelle brève, et seulement après *-ā́-* pour les voyelles longues. Cette règle est suivie par Max Müller dans son édition du ṚV, alors qu'Aufrecht a préféré *-ch-*. Le développement ultérieur en indo-aryen et dans les traditions manuscrites est complexe. Historiquement, ce suffixe de présent thématique remontait à indo-eur. **-sḱe-*, cf. véd. *pr̥cchá́ti vs* lat. *poscit*, av. *pərəsaitē* < **pr̥ḱ-sḱé-* sur la racine **preḱ-* « demander », véd. *gácchati vs* av. *jasaiti*, gr. βάσκε « viens ! » < **gᵘm̥-sḱe-*, de la racine **gᵘem-* « venir ». Le groupe **-sḱ-* donnait indo-iranien **-sć-* > iranien **-sś-*, **-šš-* simplifié en *-s-*, mais indo-aryen *-cch-* avec aspiration induite par la sifflante et assimilation. Pour les explications des étapes, voir Kobayashi (2004, p. 68-81, avec bibliographie antérieure).

dataḥ : acc. pl. de *dánt-*/*dát-* masc. « dent », concurrencé par la forme thématisée *dánta-*, masc. (qui apparaît déjà dans le ṚV), puis remplacée par celle-ci. Ces dents sont les canines du chien, en

regard des défenses du sanglier (voir l'évocation dans la strophe 4), qui servent à piquer et à déchirer.

piśaṅga : voc. masc. sg. de l'adjectif *piśáṅga-* « rougeâtre, brun rougeâtre, tanné », cf. '*reddish, reddish-brown or reddish-yellow, tawny*' (Monier-Williams, p. 628b). Cet adjectif s'applique dans le ṚV aux chevaux, aux vêtements, aux richesses, lesquelles sont « dorées » (voir Viti, 2025, p. 353-355), etc. Cet adjectif ne désigne pas une teinte chromatique précise, mais une couleur du groupe des bruns, fauves, tannés, qui est assez brillante, puisqu'elle peut confiner à celle de l'or. C'est un brun tirant sur le rouge, bien que distinct du rouge (*aruṇá-*, *aruṣá-*, *rudhirá-*, *róhita-*, *lóhita-*). Ce mot est dérivé de la racine *PIŚ-* « inciser, graver », d'où « préparer, orner, décorer, façonner », base de *péśas-* nt. (av. *paēsah-*) « ornement, décoration ». Cette étymologie ne suffit pas à définir la couleur en question.

ví… bhrājante : 3e pl. moyen de l'indicatif présent de BHRĀJ- « briller », avec préverbe *ví* « au loin, largement », en répandant la lumière, l'éclat.

iva : conjonction de comparaison « comme », enclitique. Selon la règle générale du sandhi accentuel, la voyelle longue ou diphtongue issue de la contraction de voyelles reçoit le ton aigu (*udātta*). Par exception, la voyelle issue de contraction *-í+i-* est accentuée *-ì-*, parce que le *svarita* d'enclise l'a emporté sur l'*udātta* précédent, ici *ví+iva* > *vìva*, comme *diví+iva* > *divìva*, etc. C'est le *svarita* de contraction (*praśliṣṭa*) selon les Prātiśākhya. Dans ce *pāda*, la particule n'est pas placée, comme il est de règle, après le comparant *ṛṣṭáyaḥ*. L'ordre des mots attendu en prose *ví ṛṣṭáya iva bhrājante* était incompatible avec la structure métrique, tout comme l'ordre alternatif *ví bhrājante ṛṣṭáya iva* : dans les deux cas, la cadence était fausse. La solution adoptée consiste à déplacer la conjonction enclitique *iva* en seconde position dans la phrase et le *pāda* (dite « position de Wackernagel »), en sorte que la particule porte sur le comparant, et non pas sur le verbe, bien qu'elle suive son préverbe.

ṛṣṭáyaḥ : nom. pl. de *ṛṣṭí-* fém. « lance ». En l'occurrence, ce qui est visé, c'est la partie supérieure métallique, aiguë et tranchante.

srákveṣu : loc. pl. de *srákva-* masc. « mâchoire », originellement « commissure des lèvres, coin de la bouche », cf. *sŕ̥kvan-* masc. « mâchoire », skr. épique et classique *sr̥kvan-*, *sr̥kvi-*, pkt. *sikka-* « coin de la bouche ».

bápsataḥ : gén. masc. sg. du participe présent actif de BHAS- « mâcher, déchirer » avec les dents. Thème de présent athématique à redoublement : indicatif prés. act. 3e sg. *bábhasti* < **bhá-bhas-ti* (par la loi de Grassmann), 3e pl. *bápsati* (par analogie de la forme du thème fort, au singulier actif, au lieu de **bhápsati* < **bhá-bhs-ati* qui était attendu après l'assimilation régressive de sonorité et annnulation de l'aspiration dans le cluster **-b^hs-* > *-ps-*).

úpa : préverbe « près de », souvent avec des verbes de mouvement ou ajoutant la notion d'approche à d'autres lexèmes verbaux, par exemple *úpa*-SAD- « s'approcher pour honorer, servir » ; aussi employé comme préposition avec l'accusatif « vers, auprès de », et, comme ici, avec le locatif « près de, sur, à ».

ní … svapa : 2e sg. actif de l'impératif aoriste de SVAP- « s'endormir », avec préverbe *ní* « en bas, vers le bas », qui exprime l'idée de tomber dans le sommeil. La racine SVAP-, comme la racine indo-eur. **su̯ep-*, avait une valeur ponctuelle, télique, exprimant la transition de l'état de veille au sommeil. Elle est la base du nom *svápna-* masc. « sommeil » et « rêve » (voir Pinault, 2009, avec références).
En védique ancien, elle fournissait l'aoriste (participe act. *svapánt-* « endormi »), le parfait *suṣvắpa* « il est endormi » , qui exprimait état résultant de l'action de s'endormir, et l'adjectif verbal *suptá-* « endormi ». Ici et dans les deux strophes suivantes, l'impératif est employé pour ordonner au chien de s'endormir aussitôt et de cesser d'aboyer, au risque de réveiller toute la maisonnée. En raison de l'ambiguïté de la forme *svapánt-*, l'aoriste radical fut thématisé en *svap-á-*, ici à l'impératif. Au stade post-R̥V, ces deux thèmes furent transférés au présent (3e sg. act. *svápiti* [avec *-i-* secondaire] et *svápati*), en remplacement du présent *sásti*, de la racine SAS-, voir plus loin (strophe 5). Sur la distribution de ces deux racines en védique et leurs systèmes verbaux, voir Jamison (1982) et Barton (1985).

sú : particule de renforcement de l'impératif. Cette particule assez fréquente dans le ṚV figure dans 80 % des occurrences en contexte modal, dans des exhortations, requêtes, invitations, et de façon prédominante à l'impératif. Elle est toujours en position seconde dans la phrase, souvent après préverbe (comme ici), pronom, adverbe. Si cette particule est apparentée au préfixe mélioratif *su-* « bien », elle ne peut pas être traduite ainsi, parce qu'elle a largement perdu sa valeur lexicale (voir Klein, 1982, p. 12-25).

9 stenáṁ rāya sārameya
táskaraṁ vā punaḥsara |
stotṝ́n índrasya rāyasi
kím asmā́n duchunāyase ní ṣú svapa || 3 ||

rāya : 2e sg. act. de l'impératif présent du verbe RĀ- « aboyer », avec complément à l'accusatif de la personne sur laquelle le chien hurle. Cette racine est apparentée à celle du latin *lātrō*, inf. *lātrāre* « aboyer ».

stenám : acc. sg. de *stená-* masc. « voleur », apparenté à *stéya-* nt. « vol, larcin », *stāyú-* masc. « voleur », adv. *stāyát* (AV) « furtivement, à la dérobée, secrètement ». Racine à *s*-mobile, cf. véd. *tāyú-* masc. « voleur », av. *taiiu-*, etc.

táskaram : acc. sg. de *táskara-* masc. « brigand, voleur ». Sans étymologie assurée, peut-être apparenté au verbe TAṀS- « secouer, tirer, agiter en tous sens », ṚV parfait 3e pl. moyen *tatasré*, présent causatif *tamśayati*, etc. (voir Jamison, 1983, p. 93-94). Ce terme est de formation plus récente que *stená-*, et peut-être doté d'une nuance populaire ou péjorative.

vā : conjonction de coordination à valeur alternative « ou, ou bien » ; enclitique, employée après le second terme coordonné.

punaḥsara : vocatif masc. sg. de *punaḥ-sará-*, adjectif (hapax legomenon) créé pour la circonstance ; composé TP de rection verbale, avec en second membre un nom d'agent de SAR- (voir plus haut, strophe 2) et en premier membre *púnar*, adv. « arrière, en arrière », d'où « en retour, en revenant », avec verbes de mouvement ; « en réponse, une autre fois, de nouveau », avec divers

verbes. Comportement du chien fidèle, qui revient en hâte vers son maître.

rāyasi : 2e sg. act. de l'indicatif présent du verbe RĀ- « aboyer ».

stoṭ̱ŕn : acc. pl. de *stoṭ̱ŕ-*, masc. « laudateur », nom d'agent de la racine STU- « louer, célébrer », base du nom *stóma-* masc. « louange, éloge », d'où concrètement « hymne », et du terme devenu populaire plus tard, *stotrá-* nt. « éloge ». Le type de nom d'agent en *-tár-* accentué sur le suffixe est régulièrement construit avec un complément au génitif, par contraste avec le nom d'agent en *-tar-* accentué sur la racine, qui est construit avec l'accusatif.

índrasya : gén. sg. du théonyme *índra-* masc. « Indra ». Nom employé ici à dessein, parce que tous les poètes sont des laudateurs d'Indra, le dieu le plus invoqué dans les hymnes du ṚV après Agni, et parce qu'il était le maître de la mère de tous les chiens, selon le mythe auquel le nom *sārameyá-* (2a, 3a) fait allusion.

kím : adverbe interrogatif « pourquoi ? », « en quoi ? », par adverbialisation d'une des formes de neutre sg. du pronom interrogatif *ká-*, l'autre étant *kád*.

duchunāyase : 2e sg. moyen de l'indicatif présent du verbe *duchunāya-* « vouloir le malheur » de quelqu'un, « chercher noise », « menacer de malheur ». Les verbes dénominatifs, qui expriment la réalisation potentielle de la notion exprimée par le nom de base, prennent souvent une valeur désidérative. Le verbe est inaccentué parce qu'il est en proposition indépendante et à l'intérieur du *pāda* ; s'il était accentué, ce serait sur le suffixe *-yá-*, comme il est de règle dans les présents dénominatifs. Dénominatif de *duchúnā-* fém. « malheur, infortune, malchance » (ṚV), souvent personnifiée. Ce nom repose sur le composé TP **duṣ-śúna-* « mauvais succès, mal-chance », avec remontée de l'accent comme attendu dans les composés TP à premier membre *a(n)-*, *su-*, *duṣ-*, cf. *su-vī́ra-* « homme de valeur », *a-vī́ra-* « non viril » (*vīrá-*). Le nom *śuná-* nt. signifie « prospérité, bonheur, succès », souvent employé dans le ṚV à l'accusatif de but « pour le bonheur ». Le sandhi de la séquence °*uṣ-śu*° donnait °*ucchu*° par assimilation, noté °*uchu*°, mais avec quantité longue de la syllabe précédant la fricative aspirée.

> *asmā́n* : acc. pl. du pronom de 1re personne pluriel, nom. *vayám*, cf. 7c.

10 tváṃ sūkarásya dardr̥hi
táva dardartu sūkaráḥ |
stotŕ̥n índrasya rāyasi
kím asmā́n duchunāyase ní ṣú svapa || 4 ||

> *tváṃ*, forme en sandhi de *tvám* : nom. sg. du pronom de 2e personne singulier.

> *dardr̥hi* : 2e sg. actif de l'impératif présent intensif du verbe DAR-/DṚ- « séparer de force, fendre, déchirer ». Le type de présent athématique dit « intensif », a très souvent, comme ici, une valeur itérative : « mordre » de façon répétée. Il consiste en la répétition de la racine, qui a la forme pleine (*guṇa*) au thème fort, voir plus loin (4b) *dardartu*, et la forme faible (degré zéro) au thème faible. À côté de formes *aniṭ* (« sans *-i-* » final), comme celles-ci ou comme dans l'aoriste radical athématique (3e sg. act. *ádar* < **á-dar-t*), la racine présente des formes *seṭ* (« avec *-i-* » final < **sa-i-ṭ*), qui sont secondaires, comme dans l'indicatif prés. act. 1re sg. *dardarīmi*, 3e sg. *dardarīti*, par contraste avec la 2e sg. *dárdarṣi* (voir Schaefer, 1994, p. 135-136). Le verbe DAR-/DṚ- a couramment un complément d'objet à l'accusatif. Il est remplacé ici par le génitif en valeur partitive, comme dans les verbes signifiant « manger, boire, consommer, prendre une part » de quelque chose.

> *sūkarásya* : gén. sg. de *sūkará-* masc.

> *sūkaráḥ* : masc. sg. de *sūkará-* masc. « porc sauvage », assimilé au « sanglier », dont le nom spécifique est *varāhá-* masc., déjà indo-iranien, cf. av. *varāza-*, persan *gurāz*. Ce terme ne peut pas être séparé d'indo-eur. **súH-* « porc, cochon », reflété par av. *hū-*, moyen-perse *xūg*, gr. ὗς, lat. *sūs*, v.h.all. *sū*, etc. Il repose probablement sur **sū-ka-* « sorte de porc ».

> *dardartu* : 3e sg. actif de l'impératif présent intensif du verbe DAR-/DṚ- « déchirer ». Cette évocation du combat du chien contre le sanglier, dans le contexte de la chasse, trouve un écho en ṚV 10.86.4cd, dans un hymne dialogué, quand Indrāṇī invite Indra,

> son époux, à punir son compagnon bestial et lubrique, Vr̥ṣākapi : *śvā́ nv àsya jambhiṣad ápi kárṇe varāhayúḥ* « Maintenant, que le chien, le chasseur de sanglier, le morde à l'oreille ! ». Le poète fait peut-être allusion au réveil de la nature sauvage du chien, quand il combat les fauves, dont le sanglier, dans la forêt, et qui aurait fait résurgence à la faveur de la nuit. L'idée serait que le chien de garde, lorsqu'il suspecte l'intrusion d'un voleur ou d'un agresseur, retrouve son comportement féroce, alors qu'il est ordinairement paisible. Le sens de la racine DAR-/DR̥- « déchirer » implique la valeur itérative du présent redoublé, dit « intensif ». Pour rendre cette description, j'ai employé plus loin dans la traduction la locution « déchirer à belles dents », qui présuppose la répétition de l'action, lorsque deux bêtes furieuses se combattent et se mordent tour à tour.

> *táva* : acc. sg. du pronom de 2e personne singulier, *tvám*. Le polyptote du pronom et de *sūkará*, combiné avec la variation de la personne du verbe, exprime la réciprocité de l'action dans l'affrontement entre bêtes.

11 sástu mātā́ sástu pitā́
sástu śvā́ sástu viśpátiḥ |
sasántu sárve jñātáyaḥ
sástv ayám abhíto jánaḥ || 5 ||

> *sástu* : 3e sg. actif de l'impératif présent de SAS- « dormir ». Cette racine, comme la racine indo-eur. **ses-*, avait une valeur durative et atélique, exprimant le sommeil comme processus qui se prolonge sans limite. Elle donnait seulement un thème de présent. Ici, comme dans la phrase suivante au pluriel (5c), il s'agit d'empêcher les habitants de la maison de se réveiller, et de les pousser à continuer à dormir, sans être inquiétés par les aboiements éventuels du chien (voir Pinault, 2009, p. 234-236).

> *mātā́* : nom. sg. de *mātŕ̥-* fém. « mère ».

> *pitā́* : nom. sg. de *pitŕ̥-* masc. « père ».

> *śvā́* : nom. sg. de *śván-* masc. « chien », flexion : acc. sg. *śvā́nam*, gén. sg. *śúnaḥ*, nom. pl. *śvā́naḥ*, acc. pl. *śúnaḥ*, instr. pl. *śvábhiḥ*, etc. Nom hérité, thème indo-eur. **ḱu̯ón-*/**ḱun-*, cf. av. *span-*, nom. sg. *spā*, acc. sg. *spānəm*, gén. sg. *sunō*, etc., avec réduction de l'apophonie,

gr. κύων, acc. sg. κύνα, gén. sg. κυνός, nom. pl., κύνες, acc. pl. κύνας, etc. Dans le ṚV, comme en indo-européen, la forme monosyllabique pouvait être scandée en deux syllabes *śᵤvā́*, selon la loi de Lindeman, voir parallèlement *dᵢyáuḥ*, variante de *dyáuḥ*, nom. sg. de *dyú-* « ciel », etc.

viśpátiḥ : nom. sg. de *viś-páti-* masc. « maître du clan ». Composé TP de relation génitivale, avec second membre *páti-* masc., et *víś-* fém. « clan » en premier membre. Il coexistait dans le ṚV avec le syntagme *viśáḥ páti-* « maître du clan », avec complément au génitif sg., ou *viśā́m páti-* « maître des clans », avec complément au génitif pl. Le clan réunissait plusieurs familles, dont les résidences étaient proches. Dans ce composé, comme dans le féminin *viś-pátnī-*, la finale du premier membre n'a pas suivi le sandhi externe attendu en composition (qui aurait donné *viṭ-*, comme il s'accrédite pour tous les nouveaux composés en *viś-* à partir des *Sūtra*). De fait, la forme *viṭ-pati-* est celle connue en sanskrit épique et classique. La forme archaïque du ṚV, confirmée par av. *vīs-paiti-* (< indo-iranien **u̯ić-pati-*), est due à la relation encore vivante entre le composé dans lequel le premier membre fonctionnait comme un génitif complément du second membre, et l'expression analytique *viśáḥ páti-*, dont le composé était la condensation, en quelque sorte par soustraction de la désinence de génitif.

sasántu : 3e pl. actif de l'impératif présent de SAS- « dormir ». Ce verbe donnait un présent radical athématique, véd. indicatif 3e sg. *sásti*, 3e pl. *sasánti*, cf. hitt. *šešzi*, *šašanzi*. Du fait de son aspect lexical, elle n'avait pas d'aoriste, ni de parfait. En indo-aryen, la racine a perdu toute apophonie, parce que la formation du degré zéro (**ss-*) aurait abouti à une forme incompréhensible. La racine est un exemple très rare, voire unique, d'une racine qui commence et se termine par la même consonne, par surcroît une fricative. Si on laisse de côté sa possible expressivité, véd. *sas-* référait au repos nocturne et à l'absence d'activité durant les heures où le monde est plongé dans le silence et l'obscurité (voir Pinault, 2009, p. 238-239). Dans la version de l'AV (ŚS 4.5.6, PS 4.6.6), *sástu* et *sasántu* sont remplacés respectivement par *sváptu* et *svapántu*, de l'impératif présent, du fait de la perte du contraste aspectuel entre les deux racines et de la transposition du thème d'aoriste de SVAP- au présent (voir plus haut à propos de la strophe 2).

> *sárve* : nom. masc. pl. de *sárva-* « tout », « tous » au pluriel.

> *jñātáyaḥ* : nom. pl. de *jñātí-* masc. « parent », littéralement « connaissance », dérivé de la racine *jñā-* « connaître ».

> *ayám* : nom. masc. sg. du pronom démonstratif déictique proche.

> *jánaḥ* : nom. sg. de *jána-* masc. « homme », référant à un être humain quelconque. En sanskrit classique, *ayam janaḥ* « cet homme que voici » sert au locuteur à référer de façon modeste à soi-même. Cela n'est pas possible ici : il s'agit d'un individu du même cercle que le locuteur et des autres membres de la maisonnée, qui est en face de lui (voir aussi Zimmer, 1986). Le nom *jána-*, dérivé de JAN^{i}- « engendrer/naître », présente une large gamme d'emplois, et autant de traductions possibles : « créature, être humain, homme, personne », et, au sens collectif (au singulier ou au pluriel « gens, peuple »).

> *abhítaḥ* : adverbe « d'alentour, alentour, tout autour », dérivé de l'adverbe *abhí* « autour » au moyen du suffixe *-taḥ* (< *-tas*) à valeur d'origine, de provenance.

12 yá ā́ste yáś ca cárati
yáś ca páśyati no jánaḥ |
téṣāṃ sáṃ hanmo akṣā́ṇi
yáthedáṁ harm¡yáṁ táthā || 6 ||

> *yáḥ* : nom. masc. sg. du pronom relatif *yá-*.

> *ā́ste* : 3^{e} sg. moyen de l'indicatif présent du verbe ĀS- « être assis ».

> *ca* : conjonction de coordination, enclitique, « et ». En raison de son caractère clitique, elle est placée deux fois après le pronom relatif, qui est en tête de la proposition relative.

> *cárati* : 3^{e} sg. actif de l'indicatif présent du verbe CAR- « circuler, tourner, se mouvoir ».

páśyati : 3e sg. actif de l'indicatif présent du verbe PAŚ- « regarder, voir » ; supplétif du verbe DṚŚ-, qui fournit l'aoriste, le parfait et l'adjectif verbal.

naḥ : forme enclitique du pronom de 1re personne du pluriel (*vayám*), ici en valeur d'accusatif, complément d'objet direct de *páśyati*.

sáṃ hanmaḥ : 1re pl. actif de l'indicatif présent du verbe HAN- « frapper, tuer, abattre », avec préverbe *sám* « ensemble, complètement ». Le syntagme « abattre les yeux », signifie « fermer les yeux », de force, grâce au pouvoir de l'incantation.

akṣā́ṇi : acc. pl. de *ákṣi-* nt. « œil », reposant sur le thème supplétif en *-an-*, cf. gén. sg. *akṣṇáḥ*, instr. pl. *akṣábhiḥ*. La forme *ákṣi* fournit le nom.-acc. sg. D'autres noms neutres présentent un thème supplétif en *-an-*/*-n-* en dehors du cas direct du singulier, voir notamment *ásthi-* nt. « os », gén. sg. *asthnáḥ*, instr. pl. *asthábhiḥ*, qui est exactement parallèle. Cette hétéroclisie apparente est secondaire : le thème en nasale est issu par hypostase du locatif sg. en *-an*, cf. *ā́s-an* « dans la bouche », et le nom.-acc. sg. en *-i* a diverses sources (voir Nussbaum, 1986, p. 150, 161, 197-199, 204-207). Pour le nom de l'œil, il fut étendu à partir du duel nom.-acc. *akṣ-ā́* « les deux yeux », sur le thème de base *akṣ-*, cf. *an-ákṣ-* « sans yeux, aveugle » (ṚV 2.15.7c), et le dérivé thématique en second membre de composé *bahuvrīhi* (BV), cf. *catur-akṣá-* (ṚV+) « doté de quatre yeux », *sahasrākṣá-* (ṚV+) « doté de mille yeux », etc.

téṣāṃ : gén. masc. pl. du pronom démonstratif anaphorique *sá*/*tá-* « celui-là », renvoyant aux agents énumérés précédemment.

yáthā : conjonction de subordonnée comparative « de même que, comme », basé sur le thème de pronom relatif *yá-*.

táthā : adverbe comparatif « de même ainsi », corrélatif de *yáthā*, basé sur le thème de pronom démonstratif *tá-*. Ces adverbes sont formés avec le suffixe de manière *-thā*, voir aussi *kathā́* « comment ? » sur le thème de pronom interrogatif *ká-*.

> *idám* : nom. nt. sg. du pronom déictique proche (masc. *ayám*, fém. *iyám*). Cela renvoie à la demeure que le locuteur a devant lui.

> *harm¡yám* : nom. sg. de *harm¡yá-* nt. (à lire en 3 syllabes, ce qui donne la cadence correcte) « maison forte, château, bastide, demeure domaniale ». Ce terme, qui figure dans les parties anciennes du ṚV, se différencie du lexème standard et neutre pour « maison », qui est *gṛhá-*, masc., avec lequel est formé *gṛhá-pati-* masc. « maître de maison ». D'après les occurrences (voir Pinault, 2005, p. 230-237), il réfère à une demeure vaste, où peut loger une grande famille noble, puissante et riche, avec de nombreux enfants, des serviteurs. Cette bâtisse est solide et fermée, ceinte par des murs, probablement en terre (briques d'argile), avec très peu d'ouvertures (portes et fenêtres).

13 sahásraśṛṅgo vṛṣabhó
yáḥ samudrā́d udā́carat |
ténā sahasyènā vayáṃ
ní jánān svāpayāmasi || 7 ||

> *sahásraśṛṅgaḥ* : nom. masc. sg. de l'adjectif *sahásra-śṛṅga-* « doté de mille cornes », composé BV, avec en premier membre la forme en composition de *sahásra-* nt. « mille » (nom.-acc. sg. *sahásram*, pl. *sahásrā*), et second membre *śṛṅgá-* nt. « corne ». Les rayons (*raśmí-*, masc.) de la lune sont vus comme des cornes, exactement comme une couronne de cornes.

> *vṛṣabháḥ* : nom. sg. de *vṛṣabhá-* masc. « taureau », dérivé avec le suffixe *-bha-* de noms d'animaux de *vṛ́ṣan-*, masc. « mâle, taureau ». L'emploi métaphorique pour la lune, qui est déroutant en français parce que « lune » (lat. *lūna*) est féminin, est facile en sanskrit, du fait que le nom de la lune (véd. *mā́s-*, doublet thématisé *mā́sa-*) est masculin. Il se peut que la lune qui se lève soit la forme protectrice prise par le « maître de la demeure » : *vā́stoṣ páti-* est invoqué comme « goutte, jus » lumineuse (*indo*, voc. sg. de *índu-* masc.) de Soma en 7.54.2c, et en 5.41.8b (dans un hymne aux Viśve-devāḥ), il est associé à Tvaṣṭar (*tváṣṭar-* masc.), le dieu façonneur. De fait, il est dit de Tvaṣṭar qu'il « possède (et réalise) toutes formes » (épithète *viśvá-rūpa-*, cf. 1.13.10ab, 3.55.19a, 10.10.5b), et Vāstoṣ-pati, selon 7.55.1b, « revêt toutes les formes ».

udắcarat : 3e sg. de l'indicatif imparfait du verbe CAR-, forme libre *acarat*, en subordonnée *ácarat* avec accentuation régulière de l'augment, avec deux préverbes (*úd* et *ắ*, quand ils sont accentués), qui sont désaccentués devant le verbe accentué en subordonnée : < *ud-ā-ácarat*. L'imparfait est basé sur le thème de présent, avec augment et désinences secondaires, en l'occurrence le thème de présent radical thématique, vu plus haut, *cárati* (6a).

samudrắt : ablatif sg. de *samudrá-* masc. « mer, océan ». Ce terme désigne en fait une grande masse d'eau produite par l'écoulement des rivières. La traduction par « océan » est conventionnelle.

téna : instrumental masc. sg. du pronom anaphorique *sá/tá-*, renvoyant à *vṛṣabháḥ* (7a). Allongement métrique de la finale, fréquent en 2e syllabe du *pāda*, ici aussi dans le mot suivant.

sahasyèna : instrumental masc. sg. de l'adjectif *sahasyà-* « doté de force », basé sur *sáhas-* nt. « force (de vaincre), puissance ». Allongement métrique de la finale, pour éviter une séquence de 3 syllabes brèves à la cadence du *pāda*, et par imitation de l'instrumental précédent. En cas de *svarita*, on attend la restitution de la voyelle précédente, portant l'*udātta*, soit °*íya-*, mais cette lecture est ici impossible. Cet exemple fait partie des quelques exceptions (Arnold, 1905, p. 83, § 135a). Il faut restituer *sahasíya-* dans 8 des 10 occurrences de *sahasyà-* dans le ṚV ; la seule autre exception est en 10.87.22b (hymne tardif, portion atharvanique).

vayám : nom. pl. du pronom de 1re personne du pluriel.

ní … svāpayāmasi : 1re pers. pl. actif de l'indicatif présent du causatif de SVAP- « s'endormir », d'où au transitif-causatif « faire s'endormir, plonger dans le sommeil », sens renforcé par le préverbe *ní*, comme plus haut (3d, 4d) dans l'impératif de l'aoriste intransitif.
Forme longue *-masi* de la désinence de 1re pl. actif du présent, avec °*i* final qui figure dans *-mi*, *-si*, *-ti*, *-nti*, variante de la forme *-mas* (*-maḥ*), rencontrée plus haut (6c). Dans le ṚV, *-masi* est cinq fois plus fréquent que *-mas*, mais la proportion s'inverse dans l'AV. Le présent transitif *svāpáyati* est causatif en regard du présent intransitif *svápiti*, *svápati*, parallèlement à *bodháyati* « réveiller, faire s'éveiller » en regard de *budhyáte* « se réveiller ».

> Il est employé de façon euphémistique pour signifier « faire mourir, tuer » (voir Jamison, 1983, p. 16, 120-121).

> *jánān* : acc. pl. de *jána-* masc. « gens », voir plus haut le singulier (5d, 6b) en valeur collective.

14 proṣṭheśayā́ vahyeśayā́
nā́rīr yā́s talpaśī́varīḥ |
stríyo yā́ḥ púṇyagandhās
tā́ḥ sárvāḥ svāpayāmasi || 8 ||

> *nā́rīḥ* : nom. pl. de *nā́rī-* fém. « dame, épouse ». Terme formé avec *vr̥ddhi* et suffixe de féminin athématique sur *nár-* masc. « homme » adulte (concurrencé puis remplacé par *nára-*), au sens de « seigneur, maître de maison, époux » : « celle du *nár-* ». Le terme standard pour « épouse, maîtresse de maison » est *pátnī-*, en regard du masculin *páti-* « maître ».

> *yā́ḥ* : nom. fém. pl. du pronom relatif *yá-*. En 8b et 8c, deux exemples de phrases relatives sans verbe, qui sont enchaînées dans une énumération. Emploi issu de la phrase nominale. Le pronom relatif y équivaut pratiquement à un article défini.

> *proṣṭheśayā́ḥ* : nom. fém. pl. de *proṣṭhe-śayá-* : « étendu sur un lit de camp ». Composé TP de rection verbale, avec second membre *-śayá-*, nom d'agent de la racine ŚĪ- « être étendu, couché », premier membre *próṣṭha-* masc. (attesté à partir de la *Paippalāda-saṁhitā* de l'AV et du *Taittirīya-brāhmaṇa*) « lit de camp », non pas « banquette, tabouret » (‘*bench, stool*’, selon Monier-Williams, p. 714b), à peu près « chaise longue » (Renou, 1938, p. 94 ; 1942, p. 86) ; issu de **pra-uṣ-ṭha-*, dérivé de *prá-VAS-* « passer la nuit (ou des nuits) hors de chez soi » (Hoffmann 1987). Il s'agissait probablement d'un lit démontable et léger, qui était utilisé en particulier dans des expéditions de guerre : *ā́ roha próṣṭham ví ṣahasva śatŕ̥n* (PS 11.52.5, TB II. 7.17.1, etc.), à l'adresse du roi, « monte sur le lit de camp, triomphe des ennemis » ; *rátha-proṣṭha-* (Ṛ̥V 10.60.5) composé BV « ayant des chars pour lits de camp », dit d'un peuple guerrier toujours en guerre. En l'occurrence, il s'agit de lits provisoires montés pour des invitées en supplément des autres lits de la maison. Sur le plan comparatif, véd. *proṣṭhe-śayá-* se rattache au type de composé de rection verbale avec nom

thématique en second membre, comparable au type gr. ἀνδρό-φονος « qui tue les hommes », κουρο-τρόφος « qui nourrit les garçons ». ὀρεσί-τροφος « élevé dans les montagnes ». Ce composé, comme le suivant, a un premier membre au locatif sg. au lieu du thème, comme normal en composition. Cela était néanmoins licite, sur la base de la coexistence entre composé et syntagme : le verbe ŚĪ- se construisait avec le locatif.

vahyeśayā́ḥ : nom. fém. pl. de *vahye-śayá-* « étendu sur une litière ». Composé TP de rection verbale, avec premier membre *vahyá-*, masc. (attesté à partir de l'AV) « litière, lit portable », dérivé de VAH- « véhiculer, transporter ». Le modèle plus ancien de ces deux composés à premier membre au locatif était *rathe-ṣṭhā́-* (ṚV, doublet *-ṣṭhá-*) « qui se tient debout sur le char, conducteur de char » (*rátha-*), épithète du guerrier (indo-iranien **rathai-štā-*), refait en avestique pour donner le nom de la classe des guerriers (*kṣatríya-* en sanskrit), *raθaēštar-*, basé sur le nominatif sg. **raθaēštā*, avec réfection d'après les noms d'agent en *-tar-*, nom. sg. *-tā*.

talpaśī́varīḥ : nom. fém. pl. de *talpa-śī́van-* « étendu sur un lit », avec matelas et coussins. Composé TP de rection verbale avec premier membre *tálpa-* masc. « couche, lit, sofa », aussi « lit de mariage » (attesté à partir de l'AV), et en second membre, un doublet élargi de *-śī́-*, nom-racine de la racine ŚĪ-, cf. (ṚV) *jihma-śī́-* « couché de travers », *patsu-śī́-* « gisant aux pieds ». Le suffixe *-van-* avait un féminin en *-var-ī-*, cf. *pī́van-* adj. « gras », féminin *pī́varī-* (cf. gr. πίων, fém. πίειρα). Ce doublet du second membre *-śayá-*, employé dans le *pāda* précédent avait l'avantage de fournir une cadence correcte, alors que *talpaśayá-* aurait donné une cadence fausse.

stríyaḥ : nom. pl. de *strī́-* fém. « femme ». Terme général pour « femelle, femme », qui a servi plus tard à désigner le genre féminin, par opposition à *púmāṁs-* (nom. sg. *púmān*)/*puṁs-* « mâle » pour le genre masculin. Ici, par contraste avec *nā́rī-*, le terme désigne toutes les femmes, y compris les filles, les femmes non mariées, les servantes.

púṇyagandhāḥ : nom. fém. pl. de *púṇya-gandha-* adj. « doté de parfum(s) », composé BV, avec second membre *gandhá-* masc. « odeur, parfum », premier membre *púṇya-* adj. « auspicieux, bénéfique, bon ».

> *tắḥ* : acc. fém. pl. du pronom démonstratif anaphorique *sá/tá-*, renvoyant aux femmes énumérées précédemment.

> *sárvāḥ* : acc. fém. pl. de *sárva-* « toutes ». L'emploi de *sárva-* au pluriel, au lieu de *víśva-*, dont la forme correspondante (*víśvāḥ*) avait la même prosodie, ne reflète pas un affaiblissement du contraste entre *sárva-* et *víśva-* (voir plus haut sur 1b). L'auteur a voulu faire comprendre : « toutes ces femmes au complet », qui forment la totalité du gynécée, voire du harem, dans cette grande maison sous l'emprise du sommeil.

4. Traduction suivie

15 1. Toi qui détruis la maladie, ô Maître de la demeure, qui revêts toutes les formes, sois un allié très bienveillant pour nous !

16 2. Quand tu montres les dents, ô brillant fils de Saramā, ô tanné, elles brillent comme des lances aux mâchoires de celui qui mord. Endors-toi donc !

17 3. Aboie au voleur, ô fils de Saramā, ou bien au brigand, toi qui reviens en courant ! Tu aboies aux laudateurs d'Indra. Pourquoi veux-tu nous faire du mal ? Endors-toi donc !

18 4. Toi, déchire à belles dents le sanglier, que le sanglier te déchire à belles dents ! Tu aboies aux laudateurs d'Indra. Pourquoi veux-tu nous faire du mal ? Endors-toi donc !

19 5. Que dorme la mère, que dorme le père, que dorme le chien, que dorme le chef du clan ! Que dorment tous les parents, que dorment les gens alentour !

20 6. Ces gens, celui qui est assis, celui qui marche et celui qui nous regarde, de ceux-là nous fermons les yeux complètement, exactement comme on ferme cette maisonnée-ci.

21 7. Le taureau aux mille cornes qui s'est levé depuis l'océan, avec le concours de ce puissant-là, nous, nous faisons s'endormir les gens.

22 8. Les dames qui reposent sur des lits de camp, celles qui reposent sur des litières, celles qui reposent sur des lits, les femmes aux parfums exquis — toutes celles-là nous les faisons s'endormir.

BIBLIOGRAPHY

Éditions et traductions de référence des Saṁhitā

Saṁhitā du Ṛgveda

Aufrecht, Theodor. (1877). *Die Hymnen des Ṛgveda* (2 vol.). Adolph Marcus.

— Édition (comportant malheureusement plusieurs pages peu lisibles dans la 4e réimpression de 1968, Wiesbaden : Harrassowitz) reproduite avec une orthographe modernisée et le rétablissement des voyelles requises par la lecture métrique :

Van Nooten, Barend A. & Holland, Gary B. (1994). *Rig Veda. A Metrically Restored Text*. Harvard University Press.

— Traduction en allemand, avec des introductions et un commentaire continu :

Geldner, Karl Friedrich. (1951). *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* (4 vol. Vol. 1-3 : 1951. Vol. 4 : Nobel, Johannes. *Namen- und Sachregister zur Übersetzung, dazu Nachträge und Verbesserungen*). Harvard University Press.

— Traduction en anglais, avec des introductions pour chaque hymne :

Jamison, Stephanie W. & Brereton, Joel P. (2014). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India* (3 vol.). Oxford University Press.

— Traductions de l'hymne ṚV 7.55 : cet hymne est traduit dans les traductions complètes du ṚV, voir dans celles citées plus haut : Geldner (1951, t. 2, p. 229-230), Jamison & Brereton (2014, p. 947-948). En outre, il figure dans plusieurs anthologies :

Doniger, Wendy. (1981). *The Rig Veda. An Anthology: Hundred and Eight Hymns, Selected, Translated and Annotated*. Penguin Classics, p. 288-289.

Hillebrandt, Alfred. (1913). *Lieder des Ṛgveda*. Vandenhoeck & Ruprecht, p. 123-124.

Renou, Louis. (1938). *Hymnes et prières du Veda*. *Textes traduits du sanskrit*. Adrien-Maisonneuve (coll. « Au chien de garde », no 38), p. 94.

Renou, Louis. (1942). *La poésie religieuse de l'Inde antique*. Presses universitaires de France (coll. « Mythes et religions », no 8), p. 86.

Slaje, Walter. (2019). *Wo unter schönbelaubtem Baume Yama mit den Göttern zecht. Zweisprachige Proben vedischer Lyrik*. P. Kirchheim Verlag, p. 76-79 et notes, p. 225.

Atharvaveda

— *Śaunaka-saṁhitā* (ŚS) :

Kim, Jeong-Soo. (2021). *Atharvavedasaṃhitā der Śaunakaśākhā. Eine neue Edition unter besonderer Berücksichtigung der Parallelstellen der Paippalādasaṃhitā*. Würzburg. <https://doi.org/10.25972/OPUS-27703>.

Roth, Rudolf von & Whitney, Dwight Whitney. (1856, 1924). *Atharva Veda Sanhita. Dritte, unveränderte Auflage (nach der von Max Lindenau besorgten zweiten Auflage)*. Dümmler.

Whitney, Dwight Whitney. (1905). *Atharva-Veda Saṁhitā. With a Critical and Exegetical Commentary. Revised and Edited by Charles Rockwell Lanman* (2 vol). Harvard University Press.

— *Paippalāda-saṁhitā* (PS) :

Zehnder, Thomas, Hellwig, Oliver, Leach, Robert, Plamada, Magdalena, Malinar, Angelika & Widmer, Paul. (2024). *Atharvaveda Paippalāda Zurich Edition. Books 1, 4, 10, 11*. Language Repository of Switzerland. <https://atharvaveda online.uzh.ch/edition/>.

Ouvrages et articles cités dans le commentaire

Arnold, Edward Vernon. (1905). *Vedic Metre in Its Historical Development*. Cambridge University Press.

Barton, Charles R. (1985). PIE **swep-* and **ses-*. *Die Sprache*, *31*, 17-39.

Bloomfield, Maurice. (1897). *Hymns of the Atharva-Veda. With Extracts from the Ritual Books and the Commentaries*. Clarendon Press.

Bollée, W. (2006). *Gone to the Dogs in Ancient India*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. [Version mise à jour de 2020 disponible en ligne : <https://fid4sa-repository.ub.uni-heidelberg.de/4243/3/Bollee_GttD_Gesamt.pdf>].

Hoffmann, Karl. (1987). Vedisch *proṣṭha-*. *Studien zur Indologie und Iranistik* (*Festschrift Wilhelm Rau*), *13/14*, 129-134.

Hopkins, Edward W. (1894). The Dog in the Rig-Veda. *American Journal of Philology*, *15*(2), 154-163.

Jamison, Stephanie W. (1982). “Sleep” in Vedic and Indo-European. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, *96*, 6-16.

Jamison, Stephanie W. (1983). *Function and Form in the -áya-Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Klein, Jared S. (1982). Rigvedic *sú* and *tú*. *Die Sprache*, *28*, 1-26.

Kobayashi, Masato. (2004). *Historical Phonology of Old Indo-Aryan Consonants*. Tokyo University of Foreign Studies.

Leach, Robert. (2025). Some Remarks on Apsaras, Dogs and Gandharvas. Dans R. Leach, O. Hellwig & T. Zehnder (dir.), *Studies in the Atharvaveda. Proceedings of the 3rd Zurich International Conference on Indian Literature ad Philosophy* (p. 193-229). De Gruyter.

Macdonell, Arthur Anthony. (1897). *Vedic Mythology*. Trübner.

Nussbaum, Alan J. (1986). *Head and Horn in Indo-European*. De Gruyter.

Oldenberg, Hermann. (1912). *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Bd. XIII, No. 3*. Weidmannsche Buchhandlung.

Pinault, Georges-Jean. (2005). Contacts religieux et culturels des Indo-Iraniens avec la civilisation de l'Oxus. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, *149*(1), 213-257.

Pinault, Georges-Jean. (2009). Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European languages. Dans C. Bautze-Picron (dir.), *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture* (p. 225-259). Rupa & Co.

Pinault, Georges-Jean. (2020). Going Home in Proto-Indo-European. Dans L. Repanšek, H. Bichlmeier & V. Sadovski (dir.), *vácāṁsi miśrā́ kṛṇavāmahai. Proceedings of the international conference of the Society for Indo-European Studies / Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft (Ljubljana, 4-7 June 2019)* (p. 539-556). Baar Verlag.

Schaefer, Christiane. (1994). *Das Intensivum im Vedischen*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Spiers, Carmen Sylvia. (2025). *Charmes Védiques. Édition, traduction et commentaire du livre 3 de la Paippalādasaṁhitā de l'Atharvaveda avec un essai critique sur la « magie » dans l'Atharvaveda et sur l'usage rituel des hymnes*. IFP/EFEO.

Viti, Carlotta. (2025). *Les dénominations des couleurs dans les langues indo-européennes anciennes : étude de sémantique comparative*. Peeters.

Zimmer, Stefan. (1986). On a Special Meaning of *jána-* in the Ṛgveda. *Indo-Iranian Journal*, *29*, 109-115.

ABSTRACTS

Français

Le chien de garde, voué à la défense de la maison et de ses habitants, est invoqué dans un hymne suggestif du *Ṛgveda* (7.55), qui a été souvent traduit et commenté. Dans cet hymne le locuteur s'adresse au chien pour l'empêcher d'aboyer et l'endormir. Ensuite, il fait en sorte d'endormir tous les résidents de la maison. L'interprétation la plus consensuelle de cet

hymne y voit un charme d'endormissement. Cette définition convient aussi pour la reprise partielle de cet hymne dans l'*Atharvaveda*. Le texte ne présente pas de difficulté majeure pour un apprenti en sanskrit classique. Les particularités du védique ont été rappelées dans l'article d'*Agastya* 1 (2025) par Carmen Spiers. Après une introduction sur la figure du chien dans le *Ṛgveda* (ṚV), et sur la métrique du texte de ṚV 7.55, les strophes sont analysées mot à mot et une traduction littérale est donnée en conclusion.

English
The watch dog, devoted to the defense of the household, is invoked in a famous and delightful hymn of the Ṛgveda (7.55), which has been translated in several anthologies. The speaker of this hymn addresses the dog to stop him from barking and put him to sleep. Then he proceeds to ensure the deep sleep of all inhabitants of the house. The most common interpretation of this poem takes it as a sleeping charm, which holds as well for its partial re-use in the *Atharvaveda*. The text of ṚV 7.55 does not contain any major difficulty for a student of Sanskrit. Some specific features of the Vedic language have been recalled by Carmen Spiers in *Agastya* 1 (2025). After an introduction about the traits of the dog in the ṚV, the plan and purpose of the text are discussed, as well as its metrics. The stanzas are analyzed word for word, and a literal translation is given in conclusion.

INDEX

Mots-clés
Ṛgveda, Atharvaveda, chien, Saramā, sommeil, maisonnée, femmes, sandhi védique

Keywords
Ṛgveda, Atharvaveda, dog, Saramā, sleep, household, women, Vedic sandhi

AUTHOR

Georges-Jean Pinault
École pratique des hautes études (EPHE), Paris Sciences et Lettres
georges.pinault[at]ephe.psl.eu
IDREF : https://www.idref.fr/035097698
HAL : https://cv.archives-ouvertes.fr/georges-jean-pinault
ISNI : http://www.isni.org/000000011692795X
BNF : https://data.bnf.fr/fr/13166821

La rencontre de Bhīma et de Hanumān : *Mahābhārata*, III, 146-150

The Meeting of Bhīma and Hanumān: Mahābhārata*, III, 146–150*

Sylvain Brocquet

DOI : 10.35562/agastya.430

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

1. Introduction
   1.1. Situation et résumé du passage
   1.2. L'homme et l'animal
   1.3. Animalité et martialité
   1.4. La fabrique du guerrier : Bhīma et Arjuna
2. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 146, strophes 55-81
   2.1. Texte
      2.1.1. Texte en nāgarī
      2.1.2. Translittération
   2.2. Notes explicatives
      Strophe 146.55
      Strophe 146.56
      Strophe 146.57
      Strophe 146.58
      Strophe 146.59
      Strophe 146.60
      Strophe 146.61
      Strophe 146.62
      Strophe 146.63
      Strophe 146.64
      Strophe 146.65
      Strophe 146.66
      Strophe 146.67
      Strophe 146.68
      Strophe 146.69
      Strophes 146.70-72
      Strophe 146.73
      Strophe 146.74
      Strophe 146.75
      Strophe 146.76
      Strophe 146.77

Strophe 146.78
Strophe 146.79
Strophe 146.80
Strophe 146.81
2.3. Traduction
3. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 147
3.1. Texte
3.1.1. Texte en nāgarī
3.1.2. Translittération
3.2. Notes explicatives
Strophe 147.1
Strophe 147.2
Strophe 147.3
Strophe 147.4
Strophe 147.5
Strophe 147.6
Strophe 147.7
Strophe 147.8
Strophe 147.9
Strophe 147.10
Strophe 147.11
Strophe 147.12
Strophe 147.13
Strophe 147.14
Strophe 147.15
Strophe 147.16
Strophe 147.17
Strophe 147.18
Strophe 147.19
Strophe 147.20
Strophe 147.21
Strophe 147.22
Strophe 147.23
Strophe 147.24
Strophes 147.25-26
Strophe 147.27
Strophe 147.28
Strophe 147.29
Strophe 147.30
Strophe 147.31
Strophe 147.32
Strophe 147.33
Strophe 147.34
Strophe 147.35
Strophe 147.36
Strophe 147.37

Strophe 147.38
Strophe 147.39
Strophe 147.40
Strophe 147.41
3.3. Traduction
4. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 148
4.1. Texte
4.1.1. Texte en nāgarī
4.1.2. Translittération
4.2. Notes explicatives
Strophe 148.1
Strophe 148.2
Strophe 148.3
Strophe 148.4
Strophe 148.5
Strophe 148.6
Strophe 148.7
Strophe 148.8
Strophe 148.9
Strophe 148.10
Strophe 148.11
Strophe 148.12
Strophe 148.13
Strophes 148.14-15
Strophe 148.16
Strophe 148.17
Strophe 148.18
Strophe 148.19
Strophe 148.20
Strophe 148.21
Strophe 148.22
Strophe 148.23
Strophe 148.24
Strophe 148.25
Strophe 148.26
Strophe 148.27
Strophe 148.28
Strophe 148.29
Strophe 148.30
Strophe 148.31
Strophe 148.32
Strophe 148.33
Strophe 148.34
Strophe 148.35
Strophe 148.36
Strophe 148.37

Strophe 148.38
Strophe 148.39
4.3. Traduction
5. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 149
5.1. Texte
5.1.1. Texte en nāgarī
5.1.2. Translittération
5.2. Notes explicatives
Strophe 149.1
Strophe 149.2
Strophe 149.3
Strophe 149.4
Strophe 149.5
Strophe 149.6
Strophe 149.7
Strophe 149.8
Strophe 149.9
Strophe 149.10
Strophe 149.11
Strophe 149.12
Strophe 149.13
Strophe 149.14
Strophe 149.15
Strophe 149.16
Strophe 149.17
Strophe 149.18
Strophe 149.19
Strophe 149.20
Strophe 149.21
Strophe 149.22
Strophe 149.23
Strophe 149.24
Strophe 149.25
Strophe 149.26
Strophe 149.27
Strophe 149.28
Strophe 149.29
Strophe 149.30
Strophe 149.31
Strophe 149.32
Strophe 149.33
Strophe 149.34
Strophe 149.35
Strophe 149.36
Strophe 149.37
Strophe 149.38

Strophe 149.39
Strophe 149.40
Strophe 149.41
Strophe 149.42
Strophe 149.43
Strophe 149.44
Strophe 149.45
Strophe 149.46
Strophe 149.47
Strophe 149.48
Strophe 149.49
Strophe 149.50
Strophes 149.51-52
5.3. Traduction
6. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 150, strophes 1-17
6.1. Texte
6.1.1. Texte en nāgarī
6.1.2. Translittération
6.2. Notes explicatives
Strophe 150.1
Strophe 150.2
Strophe 150.3
Strophe 150.4
Strophe 150.5
Strophe 150.6
Strophe 150.7
Strophe 150.8
Strophe 150.9
Strophe 150.10
Strophe 150.11
Strophe 150.12
Strophe 150.13
Strophe 150.14
Strophe 150.15
Strophe 150.16
Strophe 150.17
6.3. Traduction

AUTHOR'S NOTES

L’article qui suit propose au lecteur un extrait relativement long du *Mahābhārata* (176 strophes), qui peut lui permettre de s’entraîner à la lecture suivie. Il s’adresse autant à des lecteurs débutants, possédant cependant les bases de la langue sanskrite, qui trouveront dans les notes explicatives d’utiles indications pour déchiffrer un texte dépourvu de

difficultés majeures, qu'à des lecteurs plus chevronnés, qui y goûteront le plaisir de lire dans sa continuité un épisode riche de sens et non dénué, avancera-t-on, de qualités littéraires.

La présentation est la suivante : chacun des cinq chapitres du texte (*adhyāya*, litt. « leçon », 146 à 150), est traité séparément, et occupe une des sections 2 à 6 de l'article. Chacune de ces sections comprend successivement (1) le texte en nāgarī, (2) la translittération en alphabet latin [1], (3) les notes explicatives et (4) la traduction. Il est recommandé de télécharger le document, de manière à en ouvrir simultanément au moins deux exemplaires : un de ces exemplaires restera ouvert à la page du texte en cours de lecture, tandis que l'autre servira d'exemplaire de consultation. Ainsi le lecteur, en fonction des questions qui se poseront à lui, pourra consulter la translittération, les notes explicatives, la traduction, en se déplaçant facilement grâce à la numérotation des sections et sous-sections de l'article. Il est également possible, en ouvrant trois, voire quatre exemplaires, d'avoir simultanément sous les yeux le texte, la translittération, les notes et la traduction. Une autre méthode, plus traditionnelle et plus simple, consiste à imprimer l'ensemble du document. Pourront ainsi être adoptées plusieurs stratégies de lecture : lire le texte seul, en nāgarī ou dans sa translittération, en ne recourant que ponctuellement aux notes et à la traduction — ou bien d'emblée s'aider de l'une ou de l'autre, ou encore des deux à la fois.

La traduction se veut aussi littérale que le permet la langue française. Par ailleurs, on a tenté non de respecter la structure prosodique des strophes — exigence incompatible avec la recherche de littéralité —, mais au moins la répartition de leur contenu entre les deux hémistiches. C'est pourquoi chaque strophe est traduite sous la forme d'une sorte de distique, dont les deux moitiés sont séparées par un alinéa, chacune commençant par une majuscule. Cela a le mérite de reproduire peu ou prou le mouvement du texte original, non pas sur le plan de la prosodie, mais sur celui de la syntaxe et de la hiérarchie des composants sémantiques. Il en résulte évidemment de fréquentes inversions par rapport à l'ordre usuel des composantes de la phrase en français, mais ces inversions ont paru acceptables et même, dans une large mesure, de nature à refléter la manière spécifique qu'ont les poètes indiens de dire les choses. Cela aidera également le lecteur débutant à s'y retrouver dans ce va-et-vient constant qu'il effectue entre le texte et sa traduction, va-et-vient qui constitue la meilleure façon d'apprendre à lire le sanskrit.

Les notes rassemblent des indications grammaticales — portant sur la syntaxe ou la morphologie —, lexicales, littéraires et culturelles. Elles ne prétendent pas éclairer la totalité des traits linguistiques du texte, ambition qui aurait donné à cet article un volume excessif et qui aurait inévitablement engendré l'ennui. Elles présupposent donc la connaissance des fondements de la phonétique (le *sandhi*, surtout le *sandhi* externe) et de la morphologie, ainsi que d'un vocabulaire de base. Cette connaissance pouvant être plus ou moins acquise, elles présupposent aussi, peut-être davantage encore, la compétence qui permet de consulter une grammaire

et un dictionnaire. Ces notes, en effet, n'analysent pas les formes grammaticales régulières qui sont d'emploi courant, ni n'indiquent la signification des mots employés dans leur sens usuel, qu'on trouve aisément dans les dictionnaires : elles ne préciseront pas que *devasya* est le génitif singulier de *deva-*, m, « dieu », que *bhavanti* est la 3e pers. sg. du présent de *BHŪ-*, I, P, *bhavati*, « être », « devenir », ni qu'*aśva-* signifie « cheval » ! Mais elles rappelleront que *kārayām āsa* est le parfait périphrastique de *kārayati*, causatif de *KṚ-*, ou que tel mot prend, dans le contexte où il se trouve, tel sens particulier. Elles s'attarderont également sur les principales structures syntaxiques, soulignant par exemple l'emploi d'un double accusatif, dont un lecteur français n'a pas nécessairement l'intuition, signalant un locatif absolu, ou proposant l'analyse logique d'une phrase complexe, c'est-à-dire d'une phrase dans laquelle une ou plusieurs propositions sont subordonnées à une proposition principale [2].

TEXT

1. Introduction

1.1. Situation et résumé du passage

1 Le texte présenté dans ces pages se situe au livre III du *Mahābhārata*, le « Livre de la forêt » (*Āraṇyakaparvan*), chapitres 146-150. Il relate la rencontre de Bhīma et de Hanumān, qui se produit alors que les cinq fils de Pāṇḍu et leur épouse commune, Draupadī, au cours de leur exil, campent dans la forêt Kāmyaka. Bhīma est parti sur les pentes du mont Gandhamādana (litt. « qui enivre de parfums »), à la recherche des fleurs Saugandhika (litt. « au parfum délicieux »). Il souhaite en effet complaire à Draupadī, qui lui a demandé de lui en rapporter une certaine quantité afin qu'elle puisse les offrir à Yudhiṣṭhira.

2 Alors qu'il traverse un bosquet de bananiers, il tombe sur un singe endormi sur un rocher, que le son de sa conque, repris par le rugissement des lions et le barrissement des éléphants, puis répercuté par les cavernes de la montagne, éveille à demi. Ce singe lui barre le chemin du mont Gandhamādana : Bhīma exige qu'il le laisse passer, mais n'obtient d'abord que la permission d'enjamber son corps — ce à quoi il se refuse —, puis de soulever sa queue afin de s'ouvrir un passage, exploit que malgré sa force il ne parvient pas

à réaliser, tant elle se révèle pesante. Le héros reconnaît sa défaite et rend hommage au singe.

3 Bhīma interroge ensuite le singe sur son identité, et la réponse qu'il en reçoit lui permet de reconnaître en lui Hanumān, son demi-frère aîné, fils comme lui de Vāyu, le dieu du vent. Il fut autrefois l'allié de Rāma dans sa quête de Sītā. Bhīma l'interroge, veut connaître la taille qui était la sienne, lorsqu'il franchit le détroit maritime entre le continent et Laṅkā, et lui demande de se révéler à ses yeux dans toute sa grandeur. Après quelques hésitations, Hanumān finit par lui donner satisfaction, revêtant une taille immense, qui recouvre l'ensemble du paysage environnant et provoque l'émerveillement de son interlocuteur — une taille qu'il déclare cependant pouvoir encore excéder.

4 Au cours de leur échange, Hanumān fait à Bhīma un bref résumé de la Geste de Rāma, et surtout lui délivre une leçon sur les âges du monde et le destin du dharma au cours du cycle, sur les *varṇa* qui constituent la société humaine, sur les devoirs du souverain. Cette « leçon » renvoie aussi bien au *dharmaśāstra*, la « science du dharma », qu'à l'*arthaśāśtra*, la « science politique », en insistant sur ce qu'il est convenu d'appeler le *rājadharma*, « le dharma des rois ».

5 À la fin de leur entretien, Hanumān, qui à la demande de son demi-frère a repris la taille qu'il avait au moment de leur rencontre, non seulement lui offre le passage, mais lui accorde aussi, au nom de leur fraternité et de leur mutuelle affection, une faveur qui dans la suite du récit épique sera d'une grande conséquence : prenant place sur le drapeau d'Arjuna, il répondra au cri martial de Bhīma par un cri plus puissant, capable de terroriser l'ennemi.

1.2. L'homme et l'animal

6 C'est donc la rencontre d'un héros humain et d'un héros animal que met en scène l'épisode. Pour en bien comprendre les enjeux, il convient de se rappeler que l'Inde ancienne ignore non seulement la conception cartésienne de l'« animal machine », conception qui a d'ailleurs rencontré d'emblée une vive opposition et qui est aujourd'hui abandonnée, mais aussi la séparation entre règne animal et règne humain qui caractérise la vision occidentale du

monde : pour les Indiens, prévaut entre les hommes et les animaux une continuité sans réelle démarcation, continuité qui n'est pas exempte, en revanche, et comme on peut s'y attendre, d'une claire hiérarchie. Une notion centrale rend compte, ici comme ailleurs, de cet assortiment entre continuité et hiérarchie : celle de dharma. Si hommes et animaux sont également assujettis au dharma de l'univers, leurs dharma propres (*svadharma*), au contraire, c'est-à-dire les dharma spécifiques aux différentes catégories d'êtres, à travers lesquels se décline sur la terre le dharma cosmique unique qui les réunit, se révèlent diffèrents — exactement de la même façon qu'au sein de la société humaine, le dharma propre d'un guerrier diffère de celui d'un brahmane, l'un et l'autre apportant en observant le sien sa contribution au maintien du dharma cosmique.

7 Cette dialectique est très bien mise en scène dans le passage étudié ici : d'une part, le dharma propre à chacune des deux espèces représentées par Bhīma et par Hanumān fait l'objet d'une différenciation explicite, au début du passage. À la strophe 75 du chapitre 150, en effet, reprochant à Bhīma de vouloir déloger un animal malade — il ne s'agit-là que d'un jeu —, Hanumān déclare :

> Ne devrais-tu pas, en vérité, montrer de la compassion envers les êtres, toi qui sais ?
> Nous ignorons le dharma, nous qui venons d'une matrice animale.

Par là, il distingue l'animal qu'il est de l'homme qui vient le provoquer, l'un possédant ou devant posséder la connaissance du dharma, l'autre pas. Cette déclaration semblera sans doute, rétrospectivement, quelque peu ironique, puisque Hanumān délivrera à son interlocuteur une longue diatribe sur le dharma, justement, se posant comme son instructeur en la matière et même comme un symbole de ce dharma, dont il a partagé le progressif amenuïssement au cours des âges du monde.

8 Il demeure qu'une séparation est ici instituée, qui fait écho aux paroles de Rāma, dont la Geste va justement être sommairement résumée dans le chapitre suivant (147.23-41). Au chapitre 18 du *Kiṣkindhākāṇḍa* (livre IV) du *Rāmāyaṇa*, en effet, Rāma répond à Vālin, qui lui reproche amèrement de l'avoir frappé traîteusement, comme un tireur embusqué, lui faisant grief de n'avoir pas respecté les

règles du combat en usage chez les *kṣatriya*, en attaquant un adversaire contre lequel il n'était pas engagé dans un duel en bonne et due forme. Un des arguments auxquels recourt le héros est précisément la différence d'espèce qui les oppose. Il lui remontre en effet que vis-à-vis d'un animal, ces règles ne valent pas :

> *vāgurābhiś ca pāśaiś ca kūṭaiś ca vividhair narāḥ |*
> *praticchannāś ca dṛśyāś ca gṛhṇanti subahūn mṛgān |*
> *pradhāvitān vā vitrastān viśrabdhān ativiṣṭhitān* ||34||

> *pramattān apramattān vā narā māṃsārthino bhṛśam |*
> *vidhyanti vimukhāṃś cāpi na ca doṣo 'tra vidyate* ||35||

> *yānti rājarṣayaś cātra mṛgayāṃ dharmakovidāḥ |*
> *tasmāt tvaṃ nihato yuddhe mayā bāṇena vānara |*
> *ayudhyan pratiyudhyan vā yasmāc chākhāmṛgo hy asi* ||36||

> *durlabhasya ca dharmasya jīvitasya śubhasya ca |*
> *rājāno vānaraśreṣṭha pradātāro na saṃśayaḥ* ||37||

> *tān na hiṃsyān na cākrośen nākṣipen nāpriyaṃ vadet |*
> *devā mānuṣarūpeṇa caranty ete mahītale* ||38||

> 34. Les hommes, usant de filets, de lacets, de pièges de toutes sortes,
> Dissimulés ou bien visibles, attrapent un grand nombre de bêtes sauvages,
> Qui, effrayées, se mettent à courir ou, confiantes, demeurent dispersées.

> 35. Qu'elles soient inattentives ou sur leurs gardes, les hommes, avides de viande,
> Les percent brutalement de leurs traits, même si elles leur tournent le dos, et il n'y a là aucune faute.

> 36. Et en ce monde, les sages royaux, experts en dharma, vont à la chasse.
> Si dans le combat je t'ai frappé à mort d'une flèche, ô singe,
> Que tu fusses ou non en train de me combattre, *c'est que tu es un animal vivant dans les branches* [*des arbres*].

> 37. De l’inaccessible dharma comme de la vie heureuse,
> Les rois, ô le meilleur des singes, sont les dispensateurs : cela ne fait aucun doute.
>
> 38. À ces êtres inviolables on ne doit adresser ni cris, ni insultes, ni paroles inamicales :
> Ce sont des dieux qui, revêtant une forme humaine, agissent sur la terre.
>
> (*Rāmāyaṇa*, IV, 18, 34-38)

9 Mais d’autre part, et à l’inverse, Bhīma et Hanumān se reconnaissent d’emblée une évidente affinité, que vient justifier, une fois que le second a révélé son identité au premier (147.24), leur ascendance commune : l’un et l’autre sont fils du dieu Vāyu, et donc demi-frères. Le terme *bhrātṛ-*, « frère », est employé à plusieurs reprises dans le texte, soit dans la bouche du narrateur, qui désigne ainsi un des deux personnages par rapport à l’autre (149.3a, 149.6b, 148.1c, 150.2c), soit dans celle de Bhīma désignant Hanumān (147.11a et 147.13a). Bhīma se présente d’ailleurs comme l’égal de son frère aîné, évoquant celui-ci avant même d’avoir reconnu son interlocuteur (*tulyo 'haṃ tasya tejasā*, 147.13a). Et la fin du passage insiste sur le lien de fraternité qui unit les deux personnages (*bhrātṛtva-* : 150.7c, 150.13c), fraternité qui se traduit par une « affection » spontanée (*sauhārda-*, 150.3c, *sauhṛda-*, 150.13c — terme déjà employé en 146.80a). Cette affection pousse Hanumān à embrasser Bhīma (150.1d, 150.2a), suscite ses larmes (150.3b) et l’amène à lui octroyer une faveur décisive en l’assistant de son cri dans les combats à venir (150.14-15), après s’être déclaré décidé à décimer, pour peu qu’il lui en fasse la demande, les fils de Dhṛtarāṣṭra (150.8-9).

10 Les deux personnages ont davantage en commun que leur seule parenté. Il existe aussi, entre eux, ce qu’on pourrait appeler une « solidarité de *varṇa* », immédiate et spontanée : chacun reconnaît en l’autre un guerrier, ce qui les conduit à adopter d’abord une attitude de défi mutuel, au cours d’un échange qui s’achève par l’épreuve au terme de laquelle Bhīma, ne parvenant pas à soulever la queue du singe, se voit contraint de s’incliner (147.19-21)[3].

11 Enfin, et là réside sans doute le motif essentiel de l'épisode, celui, en tout cas, qui lui confère sa pertinence dans le cadre du récit épique, Bhīma et Hanumān ont un point commun de nature concrète, qui exprime leur commune relation avec le monde animal : le bruit qu'ils produisent. Or ce bruit est d'abord un bruit guerrier : celui que fait Bhīma en soufflant dans sa conque (146.55cd-56a) et plus tard son « rugissement de lion » sur le champ de bataille (*siṃharava-*, 150.14c), auquel répondra, en l'amplifiant, le cri poussé depuis la bannière d'Arjuna par Hanumān, terrifiant les ennemis des Pāṇḍava. Mais c'est aussi un son animal, qui témoigne du fait que les deux personnages partagent un certain degré d'animalité. On peut même affirmer que l'ensemble de l'épisode s'organise autour de ces manifestations sonores, qui au début remplissent la forêt sauvage pour se condenser, à la fin, dans un cri simiesque qui devient une terrible arme de guerre. Un passage d'une longueur conséquente met en scène ce motif, de 146.55 à 146.63, déployant un large champ lexical composé de vocables qui, tous, désignent des sons inarticulés [4] : Bhīma souffle dans sa conque, pousse un cri et fait vibrer l'air en agitant ses bras gigantesques (146.55-56c) ; puis les cavernes répercutent ces bruits (146.56d), éveillant et faisant rugir les lions qui y étaient assoupis (146.57), qui à leur tour font barrir les éléphants (146.58). C'est ce bruit qui éveille à demi Hanumān, dont la queue, agitée, fait entendre en retour un bruit assez puissant pour paraître provenir de la montagne elle-même et recouvrir les barrissements (146.59-62). Et c'est le bruit de cette queue, comme un écho amplifié de celui que lui-même a produit à son arrivée, qu'entend Bhīma et vers la source duquel il se dirige. Ces manifestations sonores des deux héros se fondent, par conséquent, dans une sorte de paysage sonore plus vaste, qui est celui de la forêt, de la montagne, du monde sauvage. Des *alaṃkāra* viennent donner à la description une couleur poétique, plus marquée qu'à l'accoutumée dans l'épopée : l'*utprekṣā* de la strophe 146.56d, qui assimile la montagne à un animal et ses cavernes à autant de bouches par lesquelles elle émettrait un cri (idée reprise en 61ab), et surtout les comparaisons (146.57b, 60ef, 61cd), dont deux, associant le même comparant à deux comparés différents, en l'occurrence le tonnerre au bruit que fait Bhīma (146.57b) puis à celui que produit la queue de Hanumān (60ef), suggérant une similarité entre ces

comparés, soulignent symboliquement l'affinité des deux personnages.

1.3. Animalité et martialité

12 Le double caractère du bruit produit par Bhīma puis par Hanumān, à la fois animal et guerrier, permet aussi d'y voir la manifestation d'une certaine unité entre ces deux domaines : ce bruit apparaît comme un élément constitutif de la dimension animale dans la martialité. Ses occurrences dans l'épisode conduisent à l'appréhender dans sa dimension transformative : le son de la conque de Bhīma se transforme, par un phénomène de résonnance et d'amplification, en un concert sauvage dont l'aboutissement lointain, par-delà son réveil et le bruissement de sa queue, n'est autre que le cri à venir de Hanumān, faveur qu'il octroie à son demi-frère. Et ce dernier cri, résultat d'un processus de transformation, est efficace, parce qu'il ne sera pas un simple écho pris dans un complexe sonore, mais une arme de guerre capable de réduire par la terreur la résistance de l'ennemi. À la richesse lexicale et descriptive du chapitre 146, répond la relative sobriété de ce dénouement, au chapitre 150 : l'énoncé du don consenti par Hanumān n'occupe que deux strophes (150.14-15), et deux vocables seulement y désignent son cri : *svara-*, au singulier (150.14d), et *nāda-*, au pluriel (150.15b), qualifié de *dāruṇa-*, « féroce ». Le schéma est exactement le même : Bhīma sera l'initiateur de ce cri, lorsqu'il en poussera un lui-même, désigné comme un rugissement léonin (*siṃharava-*, en 150.14a, repris sous la forme simplifiée de *rava-*, sans complément, en 150.14d — il a en effet déjà été qualifié).

13 Le processus transformatif de l'écho est quant à lui exprimé au moyen de la subordination temporelle (*yadā* […] *tadā* […]), qui en souligne l'immédiateté, tandis que le verbe *bṛṃhayati*, « accroître » (150.14c), énonce l'amplification qui en résulte. La strophe 150.14 résume, d'une certaine façon, toute la partie initiale de l'épisode, clôturant une construction circulaire qui montre assez le caractère essentiel du processus ainsi mis en valeur. On peut lire la progression de ce récit dans une perspective quasi rituelle : le bruit produit par Bhīma soufflant dans sa conque, lorsqu'il arrive à proximité du mont Gandhamādana, agit comme un geste rituel, en

ce qu'il réalise en petit ce qui le sera ensuite en grand, sous une forme démultipliée, déclenchant une action en retour de nature bénéfique, accomplie par une entité supérieure.

14 Il est permis de s'interroger plus avant sur cette dimension animale de la martialité. Georges Dumézil a montré que la deuxième des trois fonctions indo-européennes, schème hérité qui sous-tend la structure narrative du *Mahābhārata*, se subdivise en deux versants indissociables et complémentaires : le guerrier possède deux visages, l'un réfléchi, épris de sagesse et de justice, influencé en quelque sorte par les valeurs de la première fonction, c'est-à-dire de la fonction souveraine et sacerdotale — l'autre, au contraire, violent, brutal, emporté, et regardant vers la troisième fonction. Or dans l'épopée indienne, Bhīma incarne justement cette figure du guerrier, par opposition à son frère cadet Arjuna, fils et avatar d'Indra, qui, plus soucieux du dharma que de sa gloire, pousse le scrupule jusqu'à refuser, ou être tenté de refuser un combat fratricide (Dumézil, 1968, p. 53-102 ; 1985, p. 55-61) [5]. Il semble donc que la composante animale de la martialité soit à mettre en relation avec son versant brutal et violent, volontiers dominé par la colère et l'emportement. L'animalité n'est d'ailleurs pas absente des préoccupations de la troisième fonction, même s'il s'agit en l'occurrence du soin et de la reproduction des animaux d'élevage [6], que les Indiens opposent aux animaux sauvages dont il est question ici, malgré une comparaison qui associe le bruit que fait la queue de Hanumān, répercuté par les cavernes de la montagne, au mugissement d'une vache (146.61cd). Mais même sans tirer argument de cette relation privilégiée entre l'animalité domestique et la troisième fonction, on peut assez aisément admettre qu'il existe une composante animale chez le guerrier brutal.

15 Dès lors, l'épisode se colore d'une couleur plus vive : Bhīma y apparaît comme un guerrier qui, confronté à la forêt sauvage, remplie d'animaux non moins sauvages — et des animaux héroïques et royaux : lions et éléphants —, épanouit sa propre dimension animale, qui se manifeste par la production de sons inarticulés et susceptibles d'envahir l'espace en suscitant une certaine terreur. Sa rencontre avec Hanumān prend alors tout son sens : le singe est en quelque sorte le double animal de Bhīma, ce que symbolise très bien leur fraternité, l'affection que le premier ressent pour le second,

leurs attitudes semblables de défi et de glorification de leur propre vigueur. La rencontre de ce double se traduit par l'amplification du trait qui les unit, donc de leur commune animalité : Hanumān, qui appartient effectivement au monde animal, contrairement à son frère, qui malgré tout demeure un *kṣatriya* appartenant à la société humaine, démultiplie au moins deux de ses traits les plus caractéristiques, sa force corporelle — sans compter sa taille, sur laquelle on reviendra — et la puissance de son cri. Par la première, il vainc Bhīma, au terme d'une épreuve qui constitue le substitut symbolique du combat, celle de la queue qu'il s'agit de soulever, tandis que par la seconde, il lui apporte, à lui et à ses frères, un atout majeur dans la guerre à venir.

1.4. La fabrique du guerrier : Bhīma et Arjuna

16 Si l'on cherche à situer cet épisode dans l'organisation générale du récit épique, il semble que son enjeu réside effectivement dans l'alliance de Hanumān et l'acquisition de la puissance animale qu'exprime son cri terrifiant. La rencontre se produit en effet au cours de l'exil des Pāṇḍava dans la forêt, une longue période au cours de laquelle ils se préparent à la guerre, se dotant de différents atouts, notamment des armes magiques, susceptibles de leur assurer la supériorité dans les combats. Après les exploits d'Arjuna (III, 36-51), en particulier sa rencontre avec Śiva qui a pris la forme d'un Kirāta et l'obtention de l'arme Pāśupatha qui en résulte (III, 38-40), ce sont les exploits de Bhīma qui sont contés (139-164). Chacun des deux guerriers apporte ainsi à la fratrie, au terme de ses pérégrinations dans la forêt, un certain nombre d'atouts pour la guerre à venir. Et chacun acquiert, pour le plus grand bénéfice de la communauté, des atouts qui reflètent le versant de la guerre dont il est le représentant : Arjuna, figure du guerrier qui penche vers la première fonction, rencontre Śiva, le dieu de l'ascèse, et rapporte une arme magique ; Bhīma, qui penche vers la troisième fonction, rencontre Hanumān, l'animal guerrier, et rapporte une arme qui représente la composante animale de la qualité martiale.

17 Le parallélisme entre les deux épisodes, la rencontre du Kirāta et celle de Hanumān, est patente. L'une et l'autre obéissent à une

succession analogue de péripéties : (1) voyage dans le monde sauvage, silvestre et montagneux ; (2) rencontre d'un être en apparence de statut inférieur ; (3) défi lancé à cet être et relevé par lui ; (4) affrontement (épisode du Kirāta) ou épreuve de force (épisode de Hanumān) qui se traduit par la défaite du héros ; (5) reconnaissance par celui-ci de l'essence supérieure de son adversaire, et sa soumission volontaire qui se traduit par un hommage ; (6) expression par cet adversaire d'une profonde affection envers le héros et octroi d'une faveur destinée à jouer un rôle saillant dans la guerre à venir [7].

18 Il est à la fois étrange et remarquable que deux strophes relevant de l'étape (5) soient insérées au sein de la série des strophes consacrées à l'étape (3) : au beau milieu du passage où l'on voir Bhīma défier Hanumān, Bhīma prononce — probablement en aparté, bien que le texte introduise cette incise par l'expression canonique *bhīma uvāca* — deux phrases (147.8-9) dans lesquelles ils déclare reconnaître l'Esprit suprême (*paramātman-*) et le Créateur des créatures (*bhūtabhāvana-*), reconnaissance exagérée s'agissant de Hanumān, un singe certes géant, doté d'une vigueur merveilleuse et ayant traversé les âges, mais bien éloigné d'une figure du dieu suprême, telle que Śiva. On pourrait bien sûr faire l'hypothèse d'une interpolation, en arguant à la fois de cette exagération, qui suggère l'appartenance de ces deux strophes à un autre passage de l'épopée, et de la discontinuité narrative qu'elles introduisent dans l'épisode [8]. Cependant, si l'on reçoit le texte tel que la tradition nous l'a livré, on peut leur attribuer une fonction de signal ou de signe prémonitoire : Bhīma se trompe, « vise trop haut », en quelque sorte, mais comprend intuitivement, devant cet animal, qu'il n'ose pas enjamber afin de poursuivre sa route, qu'il s'agit d'un être merveilleux, et que lui-même se trouve au seuil d'une expérience qui va lui donner accès à une certaine transcendance.

19 Car cette séquence d'événements, qui permet de mettre en parallèle l'épisode de Hanumān et celui du Kirāta, est typiquement celle d'une initiation. D'une initiation, en particulier, qui se situe dans le cadre idéologique de ce qu'il est convenu d'appeler la « dévotion » (*bhakti-*), et au cours de laquelle le héros, figure du dévot, rencontre la divinité sous une forme déguisée et se montre apte à la reconnaître, après avoir fait l'épreuve de sa propre finitude. La suite de l'épisode

confirme sa dimension initiatique. Hanumān, en effet, un être qui a connu les âges du monde qui précèdent l'âge présent, délivre ensuite à Bhīma une longue leçon qui occupe la plus grande partie du passage et contient une sorte de condensé de la vision indienne du monde : après un résumé de la Geste de Rāma (147.23-41), sur lequel les deux personnages reviendront ensuite pour la « récrire » en exaltant le rôle du héros simiesque, cause véritable de la gloire de Rāma (149.14-20), il lui expose longuement la succession des âges du monde (148.5-39), puis se fait professeur du *dharmaśāstra* (149.24-52), développant d'abord la dialectique brahmanique du dharma cosmique qui se décline en plusieurs dharma spécifiques (*svadharma*) aux différentes catégories d'êtres (149.24-33), énonçant ensuite brièvement la théorie des *varṇa* (149.34-36), enfin s'attardant sur le *rājadharma*, non sans évoquer l'*arthaśāstra* (149.37-52). Il s'agit là, sous une forme condensée, du savoir qu'un membre du *varṇa* des *kṣatriya* doit acquérir, et la leçon de Hanumān, loin de la transcendance annoncée en 147.8-9, confirme l'appartenance guerrière et royale de Bhīma, qui, même si lui-même n'a pas pour destin de régner, fait partie intégrante d'une fratrie appelée à gouverner la terre.

20 Il est pourtant, dans ce que le singe révèle à un Bhīma émerveillé, un élément de transcendance : sa taille, que le héros lui demande de lui révéler dans toute son extension, qu'il croit limitée à celle qu'il possédait lorsqu'assistant Rāma, il bondit par-dessus l'océan jusqu'à l'île de Laṅkā (148.1-4) : en réponse, Hanumān met la variation de sa taille en relation avec l'état du dharma au fur et à mesure que les âges se succèdent, dessinant le cycle du monde qui s'apprête à se clore dans la grande Dissolution dont la bataille du Kurukṣetra sera la transposition épique. Le dharma a en effet subi, au cours de cette séquence, une réduction progressive, d'un premier quart dans le passage du Kṛtayuga au Tretāyuga, puis d'un second dans celui du Tretāyuga au Dvāparayuga, enfin d'un troisième dans le passage au Kaliyuga, l'âge présent, où il se trouve réduit à un seul quart de lui-même, avant de disparaître complètement [9]. Après l'exposé de la théorie des âges, devant l'insistance de Bhīma, le singe accepte de lui montrer la taille qu'il possédait à l'époque de la Geste de Rāma (149.1-12) [10], non sans lui préciser qu'elle était malgré tout inférieure à ce qu'elle avait été plus anciennement encore

— probablement au Kṛtayuga (149.9). La taille de Hanumān constitue donc une métaphore explicite de celle du dharma, qu'elle accompagne dans ses variations — et Hanumān lui-même, par conséquent, apparaît comme un symbole du dharma et de sa décrépitude à travers les âges. Mais cette taille gigantesque effraie Bhīma autant qu'elle l'émerveille, et le héros demande à Hanumān de se contracter à nouveau (149.12cd-13), ce qu'il fera à la fin de l'épisode (150.1-6). Cet accroissement de la taille du singe, offert à la vue de Bhīma, évoque un autre épisode de caractère initiatique, avec lequel il suggère une analogie : celui de la *Bhagavadgītā* (VI, 25.42), au cours duquel Kṛṣṇa, se révélant à Arjuna sous la forme de Viṣṇu Viśvarūpa, grandit lui aussi démesurément, au point d'atteindre les dimensions de l'univers tout entier, contenant tous les êtres. Cette autre analogie confirme le caractère initiatique du passage.

21 Il existe donc, entre les rencontres initiatiques dont les deux frères qui représentent l'ordre guerrier font l'expérience, un parallélisme qui exprime assez bien leur complémentarité, ainsi que celle des acquis qu'ils retirent de ces rencontres. Le dispositif par lequel se traduit la faveur octroyée par Hanumān, hurlant depuis la bannière d'Arjuna et non depuis celle de Bhīma, pour énigmatique qu'il soit, peut s'interpréter à la lumière de cette complémentarité, à condition de tenir compte de la hiérarchie qui l'organise : si le guerrier réfléchi et le guerrier brutal sont complémentaires, et si le guerrier idéal ne peut se concevoir que comme réunissant les caractères de l'un et de l'autre, il ne fait aucun doute que le versant réfléchi doit dominer le versant brutal. La puissance brute et animale qu'il convient de déployer sur le champ de bataille doit être contenue et céder la place à la sagesse (*arma cedant togae* !) et à la morale, dès que le guerrier se trouve en situation non plus de combattre, mais d'exercer la royauté. Le sage Arjuna l'emporte sur l'irascible Bhīma. Et c'est bien Arjuna, et non Bhīma, qui dans l'épopée incarne le guerrier idéal, l'archétype du *kṣatriya* capable d'assurer le maintien du dharma par la politique et par la guerre. Il n'est donc pas seulement le représentant du premier des deux types de guerrier, mais aussi celui du guerrier dans sa totalité, faisant ou apprenant à faire en lui-même, au terme d'un processus initiatique qui occupe maints épisodes de l'épopée, la synthèse de la sagesse et de la force brute, plaçant la seconde sous le contrôle de la première [11]. C'est lui,

par conséquent, qu'il convient de doter de la dimension qui lui manque : si on admet la ligne interprétative proposée ici, la dimension animale. Si Bhīma obtient de Hanumān la faveur de son cri, composante animale de la puissance guerrière appelée à servir sur le champ de bataille, c'est à Arjuna qu'elle doit au premier chef bénéficier.

22 La complémentarité hiérarchisée qui unit les deux représentants de la fonction guerrière reçoit donc cette traduction spatio-temporelle étrange au premier abord : Hanumān prend place sur la bannière d'Arjuna, enrichissant sa pratique martiale du cri animal qui lui apporte un surcroît nécessaire de force brute, mais déploie ce mode d'action spécifique en réponse au propre cri de Bhīma, auquel il offre son écho amplifié. D'une certaine façon, Hanumān sur le drapeau ornant le char d'Arjuna y incarne la présence de Bhīma, ainsi intégrée à un attelage dont la vocation est de représenter le tout de la martialité.

2. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 146, strophes 55-81

2.1. Texte

2.1.1. Texte en nāgarī

23 [वैशंपायन उवाच |] [12]

ततोऽवगाह्य वेगेन तद्वनं बहुपादपम् ।
दध्मौ च शङ्खं स्वनवत्सर्वप्राणेन पाण्डवः ॥५५॥

तस्य शङ्खस्य शब्देन भीमसेनरवेण च ।
बाहुशब्देन चोग्रेण नर्दन्तीव गिरेर्गुहाः ॥५६॥

तं वज्रनिष्पेषसममास्फोटितरवं भृशम् ।
श्रत्वा शैलगुहासुप्तैः सिंहैर्मुक्तो महास्वनः ॥५७॥

सिंहनादभयत्रस्तैः कुञ्जरैरपि भारत ।
मुक्तो विरावः सुमहान्पर्वतो येन पूरितः ॥५८॥

तं तु नादं ततः श्रुत्वा सुप्तो वानरपुंगवः ।
प्राजृम्भत महाकायो हनूमान्नाम वानरः ॥५९॥

कदलीषण्डमध्यस्थो निद्रावशगतस्तदा ।
जृम्भमाणः सुविपुलं शक्रध्वजमिवोच्छ्रितम् ।
आस्फोटयत लाङ्गूलमिन्द्राशनिसमस्वनम् ॥६०॥

तस्य लाङ्गूलनिनदं पर्वतः स गुहामुखैः ।
उद्गारमिव गौर्नर्दमुत्ससर्ज समन्ततः ॥६१॥

स लाङ्गूलरवस्तस्य मत्तवारणनिस्वनम् ।
अन्तर्धाय विचित्रेषु चचार गिरिसानुषु ॥६२॥

स भीमसेनस्तं श्रुत्वा संप्रहृष्टतनूरुहः ।
शब्दप्रभवमन्विच्छंश्चचार कदलीवनम् ॥६३॥

कदलीवनमध्यस्थमथ पीने शिलातले ।
स ददर्श महाबाहुर्वानराधिपतिं स्थितम् ॥६४॥

विद्युत्संघातदुष्प्रेक्ष्यं विद्युत्संघातपिङ्गलम् ।
विद्युत्संघातसदृशं विद्युत्संघातचञ्चलम् ॥६५॥

बाहुस्वस्तिकविन्यस्तपीनह्रस्वशिरोधरम् ।
स्कन्धभूयिष्ठकायत्वात्तनुमध्यकटीतटम् ॥६६॥

किंचिच्चाभुग्नशीर्षेण दीर्घरोमाञ्चितेन च ।
लाङ्गूलेनोर्ध्वगतिना ध्वजेनेव विराजितम् ॥६७॥

रक्तोष्ठं ताम्रजिह्वास्यं रक्तकर्णं चलद्भ्रुवम् ।
वदनं वृत्तदंष्ट्राग्रं रश्मिवन्तमिवोडुपम् ॥६८॥

वदनाभ्यन्तरगतैः शुक्लभासैरलंकृतम् ।
केसरोत्करसंमिश्रमशोकानामिवोत्करम् ॥६९॥

हिरण्मयीनां मध्यस्थं कदलीनां महाद्युतिम् ।
दीप्यमानं स्ववपुषा अर्चिष्मन्तमिवानलम् ॥७०॥

निरीक्षन्तमवित्रस्तं लोचनैर्मधुपिङ्गलैः ।
तं वानरवरं वीरमतिकायं महाबलम् ॥७१॥

अथोपसृत्य तरसा भीमो भीमपराक्रमः ।
सिंहनादं समकरोद्बोधयिष्यन्कपिं तदा ॥७२॥

तेन शब्देन भीमस्य वित्रेसुर्मृगपक्षिणः ।
हनूमांश्च महासत्त्व ईषदुन्मील्य लोचने ।
अवैक्षदथ सावज्ञं लोचनैर्मधुपिङ्गलैः ॥७३॥

स्मितेनाभाष्य कौन्तेयं वानरो नरमब्रवीत् ।
किमर्थं सरुजस्तेऽहं सुखसुप्तः प्रबोधितः ॥७४॥

ननु नाम त्वया कार्या दया भूतेषु जानता ।
वयं धर्मं न जानीमस्तिर्यग्योनिं समाश्रिताः ॥७५॥

मनुष्या बुद्धिसंपन्ना दयां कुर्वन्ति जन्तुषु ।
क्रूरेषु कर्मसु कथं देहवाक्चित्तदूषिषु ।
धर्मघातिषु सज्जन्ते बुद्धिमन्तो भवद्विधाः ॥७६॥

न त्वं धर्मं विजानासि वृद्धा नोपासितास्त्वया ।
अल्पबुद्धितया वन्यानुत्सादयसि यन्मृगान् ॥७७॥

ब्रूहि कस्त्वं किमर्थं वा वनं त्वमिदमागतः ।
वर्जितं मानुषैर्भावैस्तथैव पुरुषैरपि ॥७८॥

अतः परमगम्योऽयं पर्वतः सुदुरारुहः ।
विना सिद्धगतिं वीर गतिरत्र न विद्यते ॥७९॥

कारुण्यात्सौहृदाच्चैव वारये त्वां महाबल ।
नातः परं त्वया शक्यं गन्तुमाश्वसिहि प्रभो ॥८०॥

इमान्यमृतकल्पानि मूलानि च फलानि च ।
भक्षयित्वा निवर्तस्व ग्राह्यं यदि वचो मम ॥८१॥

2.1.2. Translittération

24 [*vaiśaṃpāyana uvāca* |]

tato 'vagāhya vegena tad vanaṃ bahupādapam |
dadhmau ca śaṅkhaṃ svanavat sarvaprāṇena pāṇḍavaḥ ||55||

tasya śaṅkhasya śabdena bhīmasenaraveṇa ca |
bāhuśabdena cogreṇa nardantīva girer guhāḥ ||56||

taṃ vajraniṣpeṣasamam āsphoṭitaravaṃ bhṛśam |
śrutvā śailaguhāsuptaiḥ siṃhair mukto mahāsvanaḥ ||57||

siṃhanādabhayatrastaiḥ kuñjarair api bhārata |
mukto virāvaḥ sumahān parvato yena pūritaḥ ||58||

taṃ tu nādaṃ tataḥ śrutvā supto vānarapuṃgavaḥ |
prājṛmbhata mahākāyo hanūmān nāma vānaraḥ ||59||

kadalīṣaṇḍamadhyastho nidrāvaśagatas tadā |
jṛmbhamāṇaḥ suvipulaṃ śakradhvajam ivocchritam |
āsphoṭayata lāṅgūlam indrāśanisamasvanam ||60||

tasya lāṅgūlaninadaṃ parvataḥ sa guhāmukhaiḥ |
udgāram iva gaur nardam utsasarja samantataḥ ||61||

sa lāṅgūlaravas tasya mattavāraṇanisvanam |
antardhāya vicitreṣu cacāra girisānuṣu ||62||

sa bhīmasenas taṃ śrutvā saṃprahṛṣṭatanūruhaḥ |
śabdaprabhavam anvicchaṃś cacāra kadalīvanam ||63||

kadalīvanamadhyastham atha pīne śilātale |
sa dadarśa mahābāhur vānarādhipatiṃ sthitam ||64||

vidyutsaṃghātaduṣprekṣyaṃ vidyutsaṃghātapiṅgalam |
vidyutsaṃghātasadṛśaṃ vidyutsaṃghātacañcalam ||65||

bāhusvastikavinyastapīnahrasvaśirodharam |
skandhabhūyiṣṭhakāyatvāt tanumadhyakaṭītaṭam ||66||

kiṃcic cābhugnaśīrṣeṇa dīrgharomāñcitena ca |
lāṅgūlenordhvagatinā dhvajeneva virājitam ||67||

raktoṣṭhaṃ tāmrajihvāsyaṃ raktakarṇaṃ caladbhruvam |
vadanaṃ vṛttadaṃṣṭrāgraṃ raśmivantam ivoḍupam ||68||

vadanābhyantaragataiḥ śuklabhāsair alaṃkṛtam |
kesarotkarasaṃmiśram aśokānām ivotkaram ||69||

hiraṇmayīnāṃ madhyasthaṃ kadalīnāṃ mahādyutim |
dīpyamānaṃ svavapuṣā arciṣmantam ivānalam ||70||

nirīkṣantam avitrastaṃ locanair madhupiṅgalaiḥ |
taṃ vānaravaraṃ vīram atikāyaṃ mahābalam ||71||

athopasṛtya tarasā bhīmo bhīmaparākramaḥ |
siṃhanādaṃ samakarod bodhayiṣyan kapiṃ tadā ||72||

tena śabdena bhīmasya vitresur mṛgapakṣiṇaḥ |
hanūmāṃś ca mahāsattva īṣad unmīlya locane |
avaikṣad atha sāvajñaṃ locanair madhupiṅgalaiḥ ||73||

smitenābhāṣya kaunteyaṃ vānaro naram abravīt |
kimarthaṃ sarujas te 'haṃ sukhasuptaḥ prabodhitaḥ ||74||

nanu nāma tvayā kāryā dayā bhūteṣu jānatā |
vayaṃ dharmaṃ na jānīmas tiryagyoniṃ samāśritāḥ ||75||

manuṣyā buddhisaṃpannā dayāṃ kurvanti jantuṣu |
krūreṣu karmasu kathaṃ dehavākcittadūṣiṣu |
dharmaghātiṣu sajjante buddhimanto bhavadvidhāḥ ||76||

na tvaṃ dharmaṃ vijānāsi vṛddhā nopāsitās tvayā |
alpabuddhitayā vanyān utsādayasi yan mṛgān ||77||

brūhi kas tvaṃ kimarthaṃ vā vanaṃ tvam idam āgataḥ |
varjitaṃ mānuṣair bhāvais tathaiva puruṣair api ||78||

ataḥ param agamyo 'yaṃ parvataḥ sudurāruhaḥ |
vinā siddhagatiṃ vīra gatir atra na vidyate ||79||

kāruṇyāt sauhṛdāc caiva vāraye tvāṃ mahābala |
nātaḥ paraṃ tvayā śakyaṃ gantum āśvasihi prabho ||80||

imāny amṛtakalpāni mūlāni ca phalāni ca |
bhakṣayitvā nivartasva grāhyaṃ yadi vaco mama ||81||

2.2. Notes explicatives

Strophe 146.55

25 – *tad vanam* : la forêt qui s'étend sur les pentes du mont Gandhamādana.
– *pāṇḍavaḥ* : « le fils de Pāṇḍu », ici Bhīma.
– *dadhmau* : 3^{e} pers. sg. du parfait actif de *DHAM-*, I, P, *dhamati*, Ā, *dhamate* : « souffler dans… » (avec l'Ac. de l'instrument).

Strophe 146.56

26 – *śaṅkhasya śabdena*, *bhīmasenaraveṇa*, *bāhuśabdena*, *svana-* (55c, 57d), *āsphoṭitarava-* (57b), *nardati* (56d), *siṃhanāda-* (58a), *virava-* (58c), *ninada-* (61a), *udgāra-* (61c) : sons multiples et puissants qui se confondent. Bhīma est un être bruyant, qui rivalise de puissance sonore avec les animaux sauvages. Dans tout le passage, se déploie le champ lexical du son : *śabda-*, *rava-* et

virāva-, *svana-*, *nāda-* et *ninada-* (variante de *ninād*a-), *udgāra-* (litt. « éructation ») ; le seul de ces vocables qui est susceptible de désigner la parole articulée est *śabda-* (lorsqu'il s'oppose à *artha-*, « sens », comme le signifiant au signifié), mais il est ici appliqué au son de la conque. C'est donc le son en tant que bruit, manifestation sonore, qui est désigné de manière récurrente, et non le son articulé de la parole humaine. Lorsqu'il est produit par un être vivant, il s'agit du cri animal.
– *nardantīva* : *nardanti iva* ; *iva*, « comme », marque ici une *utprekṣā* — figure de style ou, plus précisément, « ornement » (*alaṃkāra*) consistant à superposer sur la situation du contexte une situation imaginaire qui lui ressemble (définition et exemples dans le *Kavyādarśa* de Daṇḍin, II, 221-234) [13] : ici, le narrateur « imagine » que ce sont les cavernes qui vocifèrent, parce que s'y répercutent ces bruits divers (cf. strophe 61).
– On notera l'emploi du présent, après le parfait *dadhmau* (55c) : la narration utilise plusieurs temps verbaux pour énoncer des procès situés dans le passé, la temporalité n'étant pas exprimée par chaque forme verbale conjuguée.

Strophe 146.57

27 – Phrase passive : le sujet en est *mahāsvanaḥ*, l'a.v. *muktaḥ*, qui se construit comme son attribut, énonçant le procès. L'agent est à l'instrumental : *siṃhaiḥ*, que qualifie le composé du *pāda* c.
– *śailaguhāsuptaiḥ* = *śailasya guhāsu suptaiḥ* (*siṃhaiḥ*) ; *saptamītatpuruṣa*.
– *śrutvā* : absolutif ayant pour complément d'objet le groupe nominal des *pāda* ab, dont le noyau est *tam… āsphoṭitaravam*. L'absolutif dénote un procès incident ayant le même agent que le procès principal, la relation entre les deux procès pouvant être diverse (temporelle, causale, conditionnelle…) et relevant du contexte.
– *vajraniṣpeṣasamam* : composé comparatif en *sama-*, « semblable à ».

Strophe 146.58

28 – Autre phrase passive ; l'agent en est *kuñjaraiḥ* (*pāda* b), « les éléphants ».
– *siṃhanādabhayatrastaiḥ = siṃhānāṃ nādasya bhayena trastaiḥ* (*kuñjaraiḥ*), *tṛtīyātatpuruṣa*.
– *bhārata* : dérivé à *vṛddhi* initiale de *bharata-*, dans le sens de « descendant de… ». Vaiśaṃpāyana raconte l'épisode à Janamejaya, qui est l'arrière-petit-fils d'Arjuna, donc un descendant de Bharata, l'ancêtre éponyme de la lignée (cf. note initiale sur le texte).
– *parvato yena pūritaḥ* : proposition relative au passif, dont l'antécédent est *virāvaḥ*.

Strophe 146.59

29 – *pra-JṚMBH-*, I, Ā, *prajṛmbhate* : « commencer à bâiller » ; le préverbe *pra-* donne au verbe une valeur inchoative.
– *vānarapuṃgavaḥ* […] *hanūmān nāma* : *nāma* (Ac. de *nāman-*, n, « nom »), placé après un substantif apposé à un autre substantif, indique que le second est le nom du premier.
– *hanumat-* et *hanūmat-* sont deux variantes du même nom (litt. « aux [puissantes] mâchoires »)[14].

Strophe 146.60

30 – Cette strophe, comme les strophes 73 et 76, se compose de six *pāda* au lieu des quatre usuels. C'est une variation rythmique et syntaxique assez fréquente dans l'épopée.
– *kadalīṣaṇḍamadhyasthaḥ = kadalīṣaṇḍasya madhye tiṣṭhati*, *upapadasamāsa*.
– *nidrāvaśagata-* : « tombé (*gata-*) sous l'empire (*vaśa-*) du sommeil (*nidrā-*) ».
– *suvipula-* : le préfixe *su-* donne à un adjectif une valeur superlative.
– *śakra-*, m : litt. le « puissantt », autre nom d'Indra ; Hanumān — comme Bhīma — est le fils de Vāyu, dieu guerrier proche d'Indra, ce qui justifie cette comparaison insistante avec ce dernier (voir aussi la strophe 65). Indra est le père d'Arjuna, l'autre représentant de la fonction guerrière parmi les fils de Pāṇḍu (Arjuna incarne le guerrier sage et réfléchi, par opposition à Bhīma, le guerrier brutal et

emporté ; voir l'introduction et les références à l'œuvre de Georges Dumézil).
– *indrāśanisamasvanam* = *indrāśanisamam svanam*, où *indrāśanisamam* est un composé comparatif (cf. 57a) ; *indrāśaniḥ* = *indrasya aśaniḥ*, « l'éclair d'Indra », donc la foudre : Indra est le dieu de la guerre et du tonnerre, et son arme est le *vajra*, le « foudre », souvent assimilé à la foudre. La comparaison récurrente des manifestations sonores que produisent les personnages de cet épisode avec le tonnerre en soulignent le caractère guerrier (cf. 65b : *vidyutsaṃghāta-*).

Strophe 146.61

31 – Cette strophe développe l'analogie exprimée par l'*utprekṣā* de la strophe 56, cette fois sous la forme d'une comparaison : la vache, *gauḥ* (*pāda* c), est le comparant de la montagne, *parvataḥ* (*pāda* b) ; son mugissement, *nardam* (*pāda* c), celui du bruit que fait la queue du singe, *lāṅgūlaninadam* (*pāda* b) [15] : la comparaison déploie la relation *bimbapratibimba*, « de reflet à objet reflété » (il s'agit d'un système analogique à quatre termes, deux comparés et deux comparants, dans lequel les deux comparants sont unis par la même relation que les deux comparés : c'est l'analogie décrite par Aristote). Par ailleurs, dans le composé *guhāmukhaiḥ* (*pāda* b), *mukha-* peut être pris dans le sens d'« ouverture », qui convient aux cavernes (comparé), ou de « gueule », qui convient à la vache (comparant) ; *guhāmukhaiḥ* = *guhābhir eva tebhir mukhaiḥ*, *rūpakakarmadhāraya* : le *rūpaka*, métaphore *in praesentia*, vient étayer le système comparatif de la phrase.
– *udgāra-*, m : litt. « fait de cracher », « fait d'émettre » (*ud-GṚ-*, VI, P, *udgirati*), d'où « cri », ici « mugissement » ; jeu sur la synonymie : *SṚJ-*, « émettre », a un sens très voisin.

Strophe 146.62

32 – *mattavāraṇa-*, m : « éléphant ivre », « éléphant en rut ».
antar-DHĀ-, III, Ā, *antardhatte*, absol. *antardhāya* : « cacher », « faire disparaître », donc ici « recouvrir » (au sens où un son plus fort rend inaudible un son plus faible).

Strophe 146.63

33 – *saṃprahṛṣṭatanūruhaḥ = yasya tanūruhāṇi saṃprahṛṣṭāni*, *saḥ* (*bhīmasenaḥ*), *bv.*
– *tanūruha-*, n = *tanuruha*, n = *tanuruh-*, n : litt. « qui croît (*ruh-*) sur le corps (*tanu-*) », « poil ».
– *saṃprahṛṣṭa-* : « qui se réjouit » ou, ici, « qui se dresse » (a.v. de *saṃ-pra-HṚṢ-*, IV, P, *saṃprahṛṣyati*, Ā, *saṃprahṛṣyate*). Il s'agit du *sāttvikabhāva* appelé *romañca*, qui traduit ici l'excitation guerrière ressentie à la perspective d'un défi à relever.

Strophe 146.64

34 – *pīne śilātale* : litt. « sur la surface large d'un rocher » ; *tala-*, *ifc* et au locatif, signifie souvent simplement « sur », « au-dessus de ».
– *mahābāhu-*, m : litt. « aux grands bras », surnom de Bhīma, dont c'est une caractéristique.
– *kadalīvanamadhyastham*, *sthitam* : redondance (synonyme de *kadalīṣaṇḍamadhyasthaḥ*, 60a).

Strophe 146.65

35 – Les quatre qualificatifs qui composent cette strophe sont apposés à *vānarādhipatim* (64d), de même que ceux des deux strophes suivantes : les strophes 64-67 forment un *kulaka*, « groupement » [de strophes] », c'est-à-dire qu'elles contiennent une seule phrase.
– *vidyutsaṃghāta-*, m : litt. « coup de la foudre », « éclair ». L'anaphore de ce substantif, qui fait écho à *vajraniṣpeṣasamam* (57a) et *indrāśanisamasvanam* (60f), suggère la similitude qui lie Hanumān à Indra — comme du reste Bhīma : ce qu'il perçoit éveille en lui ce qu'il hérite de son père Vāyu, la fougue et la vigueur guerrières.

Strophe 146.66

36 – Les deux qualificatifs de cette strophe (le premier remplit les *pāda* ab, le second le *pāda* d), apposés à *vānarādhipatim* (64d), sont deux *bahuvrīhi*, (a) et (b) :
(a) *bāhusvastikavinyastapīnahrasvaśirodharam = yasya pīnaś ca hrasvaś*

ca śirodharaḥ bāhusvastike vinyastaḥ, *tam* (*hanumantam*).
bāhusvastika-, m : « croix (*svastika-*) <formée> par les bras (*bāhu-*) » ; le terme *svastika-* désigne en général tout objet de bon augure (*svasti-* [**su-AS-ti-*], « bien-être », « salut »), et en particulier une croix dont les extrémités des quatre branches sont orientées perpendiculairement à celles-ci, toutes dans le même sens — il s'agit probablement d'un symbole solaire. La position de Hanumān est donc un présage auspicieux pour Bhīma.
śirodhara-, m : litt. « qui porte (*dhara-*) la tête (*śiras-*) », « cou » ; celui de Hanumān est à la fois épais (*pīna-*) et court (*hrasva-*) : c'est celui d'un animal doué d'une grande force et non celui d'un homme — l'animalité des singes est un thème récurrent dans l'épopée (cf. *infra*).
(b) *tanumadhyakaṭītaṭam = yasya madhyasya ca kaṭeś ca taṭaḥ tanur abhavat*, *tam* (*hanumantam*).
kaṭi-, f : « hanche » ou « fesse ».
– *skandhabhūyiṣṭhakāyatvāt* : Ab exprimant la cause, CdN de *tanumadhyakaṭītaṭam*.
bhūyiṣṭhakāyatva-, n : litt. « fait (*-tva-*) d'avoir un corps (*kāya-*) abondant (*bhūyiṣṭha-*) », « corpulence ».

Strophe 146.67

37 – Cette strophe est gouvernée par l'a.v. *virājitam*, « que fait resplendir », apposé toujours à *vānarādhipatim* (64d).
– *lāṅgūlena* : agent de *virājitam*.
– *ābhugnaśīrṣeṇa*, *bv.* ; *dīrgharomāñcitena* ; *ūrdhvagatinā* : appositions à *lāṅgūlena*.
– *śīrṣa-*, n : « tête », ici « extrémité ».
– *dīrgharomāñcita-* : ce composé peut s'expliquer de deux manières (le sens est le même dans les deux cas) :
(a) comme l'a.v. d'un dénominatif factitif **dīrgharomañcayati*, dérivé du composé *dīrgharomañca-*, *bv.*, « qui a de longs (*dīrgha-*) poils hérissés (*romañca-*) » ;
(b) comme un composé *tṛtīyātatpuruṣa* dont le second membre est l'a.v. *romañcita-*, « dont a été provoqué un hérissement des poils », et le premier l'adjectif *dīrgha-*, employé adverbialement.
– *ūrdhvagati-*, a : litt. « dont le mouvement (*gati-*) est dirigé vers le haut (*ūrdhva-*) », « qui se dresse en l'air ». Hanumān est

traditionnellement représenté avec la queue verticale, parallèle à son corps. On note une inexactitude prosodique : la cadence n'est pas celle d'un *pāda* impair d'*anuṣṭubh* (| ⏑ ∪ – | – ⏑) ; on pourrait suggérer un amendement : *ūrdhvagāminā*, qui aurait le même sens. Mais le *śloka* épique ne respecte pas systématiquement le schéma prosodique de l'*anuṣṭubh*.

Strophe 146.68

38 – Cette strophe et la suivante constituent une paire (*yugmaka*) composée d'une seule phrase, dont le sujet est *vadanam* (*pāda* c), sous-entendu *tasya* (= *hanumataḥ*) ; les qualificatifs des *pāda* abc sont ses attributs, qui justifient la comparaison du *pāda* d.
– *tāmrajihvāsyam = yasya āsyam tāmrajihvam bhavati*, *tat* (*vadanam*), *bv.* , ou = *yasya jihvaś ca āsyaṃ ca tāmrāṇi*, *tat* (*vadanam*), *bv.*
– *vṛttadaṃstrāgram*, *bv.* : les singes sont représentés avec des dents saillantes et recourbées à leur extrémité, comme de petites défenses.

Strophe 146.69

39 – Cette strophe contient deux nouvelles appositions à *vadanam* (68c) : *alaṃkṛtam* (*pāda* b), « orné », qui a pour complément le groupe nominal à l'instrumental qui précède, et le composé qui occupe le *pāda* c ; le *pāda* d, comme celui de la strophe précédente, contient une comparaison.
– *vadanābhyantaragataiḥ* (*śuklabhāsaiḥ*) : « qui se trouve (*gata*-) à l'intérieur » (*abhyantara*) de la bouche (*vadana*-) » ; on remarquera que le mot *vadana*- est employé dans la strophe précédente avec le sens de « visage » et dans celle-ci, bien qu'il s'agisse de la même phrase, avec celui de « bouche ».

Strophes 146.70-72

40 – Ces trois strophes constituent également un ensemble (*kulaka*) composé d'une seule phrase : le verbe en est *samakarot* (72c), qui a pour sujet *bhīmaḥ* (72b) ; les accusatifs des strophes 70 et 71 qualifient *taṃ vānaravaraṃ* (71c), complément d'objet d'*upasṛtya* (72a).
– *madhyastha*-, *upapadasamāsa* : se construit ici avec un G (« qui se

tient au milieu de… »).
– *hiraṇyamayī-* : féminin d'*hiraṇyamaya-*, « fait d'or ».
– *svavapuṣā arciṣmatam* : il arrive que le *sandhi* externe — qui n'est pas obligatoire — ne soit pas effectué, notamment à la frontière des *pāda*, comme ici.
– *nirīkṣantam* : il arrive assez fréquemment, dans l'épopée, que des présents habituellement moyens se conjuguent à l'actif (Oberlies, 2003, p. 129-130).
– *vitrastam* : *abh*.
– *madhupiṅgala-*, a : « jaune (*piṅgala-*) comme le miel (*madhu-*) », « jaune miel ».
– *bodhayiṣyan* : N m sg. du participe futur de *bodhayati*, « réveiller » ou « avertir ». Le participe futur, assez rare, s'emploie pour énoncer un procès destiné à être accompli après le procès principal, avec généralement une nuance finale ou consécutive. On peut comprendre que ce cri de Bhīma est assez fort pour réveiller le singe (« un cri à réveiller un singe »), ou qu'il est destiné à l'avertir qu'il doit lui laisser le passage. Cette seconde interprétation paraît *a priori* plus vraisemblable car, comme on l'a vu, Hanumān a déjà été réveillé par la conque de Bhīma, et il le regarde (*nirīkṣantam*). À la strophe 73 (*pāda* d), cependant, Hanumān ne fait qu'entrouvrir les yeux : il s'agirait alors de le réveiller complètement, alors qu'il n'est qu'à demi éveillé.

Strophe 146.73

41 – *vitresuḥ* : 3^{e} pl. parfait de *vi-TRAS-*, I, P, *vitrasati*, « trembler », « être effrayé » (le thème faible du parfait des verbes dont la racine se compose de la voyelle -a- entre deux consonnes différentes ne prend pas de redoublement et a le timbre -e-).
– *mṛgapakṣiṇaḥ* : *mṛga-* désigne ici, plutôt que les seules gazelles, l'ensemble des animaux sauvages terrestres (par opposition aux oiseaux). Le composé *dvandva* désigne alors l'ensemble des animaux terrestres et aériens.
– *hanūmāṃś ca* : *ca*, simple copule pour articuler ici une antithèse ; Hanumān n'est pas un animal comme les autres.
– *sattva-*, n : ici, « courage ».
– *avaikṣat* : 3^{e} pers. sg. du prétérit d'*avekṣ-*, I, Ā, *avekṣate*, « regarder » (**ava-aikṣat*, *aikṣ-* étant la forme augmentée du radical

īkṣ- : en se contractant avec une voyelle initiale, l'augment entraîne la *vṛddhi* de la syllabe [16]) ; sur les formes actives de verbes usuellement moyens, voir 71a.
– *sāvajñam* : *abh*.

Strophe 146.74

42 – *ābhāṣya* : absolutif d'*ā-BHĀṢ-*, I, Ā, *ābhāṣate*, « s'adresser à », « parler à » ; *smitena* : compl. de manière (*smita-* est ici substantivé, au neutre, avec le sens d'un nom d'action).
– *kaunteya-*, a/m : « fils de Kuntī », réfère ici à Bhīma (appellation courante des trois premiers frères).
– *kimartham*, *abh.* : « pour quelle (*kim*) raison (*artha-*) ? ».
– *te* […] *prabodhitaḥ* : il arrive que l'agent d'une forme nominale d'un verbe soit au G.

Strophe 146.75

43 – *nanu nāma* : litt. « est-ce que ne pas, en vérité ? » (*nāma*, « en vérité », renforce l'interrogatif négatif *nanu*) ; *nanu*, comme *nonne* en latin, fait attendre une réponse positive.
– *tvayā kāryā dayā* : tournure passive exprimant le devoir, le prédicat étant énoncé par un adjectif verbal d'obligation (*kāryā*, N f sg. de *kārya-*, de *KṚ-*, VII, P, *karoti*, Ā, *kurute*, « faire », « réaliser »).
– *jānatā* : I m sg. du participe présent actif de *JNĀ-*, IX, P, *jānāti*, Ā, *jānīte*, « connaître », apposé à *tvayā*. L'opposition énoncée ici entre les hommes qui, connaissant le dharma, ont de ce fait l'obligation de le respecter, et les animaux, qui lui sont étrangers, est un thème récurrent, que développera la strophe suivante (cf., dans le *Rāmāyaṇa*, IV, 18, strophes 34-38, l'argumentation de Rāma à l'intention de Vālin, qu'il vient de frapper traitreusement d'une flèche mortelle : les règles qu'il faut respecter vis-à-vis d'un adversaire humain ne s'appliquent pas à un adversaire animal ; voir à ce propos l'introduction).
– *tiryagyoniṃ samāśritāḥ* : litt. « habitant (*samāśrita-*) une matrice (*yoni-*) d'animal (*tiryak-*) », donc « issu d'une matrice animale », apposé à *vayam* (*pāda* c) ; *tiryañc-*, m, *tiryac-*, n : litt. « [qui se déplace] horizontalement », d'où « animal ».

Strophe 146.76

44 – Construction : les *pāda* ab d'une part et les *pāda* cdef d'autre part contiennent deux propositions indépendantes en asyndète (ou en parataxe si l'on admet entre elles une relation de cause à effet : il s'agit en effet d'un raisonnement, plus précisément d'un syllogisme dont la conclusion est exprimée par l'interrogation rhétorique *katham*, « comment se fait-il que ? », « pourquoi ? »).
– *dehavākcittadūṣiṣu* : *upapadasamāsa* (*dūṣin-*, *ifc* : « qui corrompt », « qui ruine »), dont le premier membre est un *dv.* à trois membres : *deha-*, m, « corps » ; *vāc-*, f , « parole » et *citta-*, n, « pensée » ou « cœur ».
– *sajjante* : forme moyenne du verbe *SAJJ-*, I, normalement employé à l'actif (*sajjati*), « s'attacher à » (+ L).
– *buddhimantaḥ* : exact synonyme de *buddhisaṃpannāḥ* (*pāda* a) ; le recours à la synonymie renforce le syllogisme, qui peut se résumer ainsi : « les êtres ayant telle caractéristique agissent de telle manière » (majeure) ; « or tu as telle caractéristique » (mineure) ; donc : « comment peux-tu agir dans le sens contraire ? ». Dans la strophe, la mineure est énoncée au *pāda* f, donc après la conclusion).
– *vidha-*, *ifc* : « tel que… », « de l'espèce de… ».
– *bhavat* : équivalent (théoriquement marquant un certain respect) de *tvad-*.

Strophe 146.77

45 – Construction : les *pāda* a et b contiennent deux propositions indépendantes en asyndète, les *pāda* cd une proposition subordonnée conjonctive, introduite par *yat* (*pāda* d), conjonction de subordination signifiant ici « puisque ».
– *vṛddhā nopāsitās tvayā* : si la proposition du *pāda* a était à l'actif (*vijānāsi*), celle du *pāda* b est au passif.
– *upāsitāḥ* : N m pl. de l'a.v. d'*upās-*, II, Ā, *upāste*, « servir » (litt. « être assis auprès de »), attribut de *vṛddhāḥ* (« les anciens », « les aînés » : Hanumān est le demi-frère aîné de Bhīma).
– *utsādayati* : « faire disparaître », causatif d'*ut-SAD-*, VI, P, *utsīdati*, « disparaître » ; allusion à la fuite des animaux, effrayés par le bruit que fait Bhīma.
– *alpabuddhitayā* : I sg. d'*alpabuddhitā-*, exprimant la cause ;

alpabhuddhitā- est un abstrait en *-tā-* dérivé du composé *bv.alpabuddhi-*, « qui possède une faible (*alpa-*) intelligence (*buddhi-*) », et signifie donc « le fait de posséder une faible intelligence ». Le recours à un abstrait à l'instrumental (ou à l'ablatif) pour exprimer la cause, donc à une tournure nominale, est très fréquent.

Strophe 146.78

46 – *vā* : « ou » ou bien, comme ici, « et ».
– *mānuṣa- bhāva-*, m : « être humain ».
– *tathaiva*, adv., « exactement (*eva*) ainsi (*tathā*) », d'où « ainsi que », « il en est de même de ».
– *mānuṣair bhāvais tathaiva puruṣaiḥ* : expression fortement redondante.

Strophe 146.79

47 – *param* + Ab : « au-delà de… » (*ataḥ* : adv. à valeur ablative, « d'ici »).
– *sudurāruha-*, a : « dont l'escalade (*āruha-*) est très (*su-*) difficile (*duḥ-*) ».
– *vinā* + Ac : « sans », « à l'exception de ».
– *gati-*, f : ici, « accès ».
– *atra*, adv. : « ici », « y », équivalent de *tasmin*, anaphorique reprenant *ayaṃ parvataḥ* (*pāda* ab).

Strophe 146.80

48 – Construction : cette strophe contient trois propositions indépendantes en asyndète (ou en parataxe si on admet une relation causale entre la première et la deuxième, consécutive entre la deuxième et la troisième) : la première occupe les *pāda* ab, la deuxième le *pāda* c et le mot *gantum*, la troisième la fin du *pāda* d.
– *kāruṇyāt sauhṛdāc ca* : ablatif exprimant la cause. Hanumān éprouve des sentiments fraternels envers Bhīma.
– *vāraye* : 1re pers. sg. de *vārayate*, causatif moyen de *VṚ-*, V, P, *vṛṇoti*, Ā, *vṛṇute* ; IX, P, *vṛṇāti*, Ā, *vriṇīte* ; I, P, *varati*, Ā, *varate*, « couvrir », « retenir », « arrêter », « empêcher ».
– *tvayā śakyam gantum* : « passif impersonnel » (tournure « de type C ») dans laquelle le prédicat est l'adjectif *śakyam*, « possible »

(étymologiquement, adjectif verbal d'obligation — exprimant aussi la possibilité — de *ŚAK-*, V, P, *śaknoti*, Ā, *śaknute*, « pouvoir ») ; il a pour complément l'infinitif *gantum* (de *GAM-*, I, P, *gacchati*) ; l'agent de *gantum* est à l'instrumental ; on notera que l'infinitif en *-tum* ne marquant pas la voix, la valeur passive est exprimée par l'adjectif verbal d'obligation : litt. « il n'est pas possible d'aller *par toi », donc « il est impossible que tu ailles ».
– *āśvasihi* : 2e sg. de l'impératif présent d'*ā-ŚVAS-*, II, P, *āśvasiti*, « reprendre son souffle », « reprendre courage », « se consoler ».

Strophe 146.81

49 – *grāhya-* : adjectif verbal d'obligation, exprimant ici plutôt la possibilité (cf. *śakya-* ci-dessus), de *GRAH-*, IX, P, *gṛhṇāti*, Ā, *gṛhṇīte*, « prendre », « saisir », ou, au sens figuré, « comprendre ».
– *imāni* : N-Ac n pl. d'*ayam*, *iyam*, *idam*, pronom-adj. démonstratif de la proximité — il s'agit de plantes que Bhīma désigne à Bhīma, l'engageant à s'en contenter.
– *amṛtakalpa-* : *kalpa-*, *ifc*, a le sens de « pareil à » (cf. *supra*, *sama-*) ; *amṛta-*, n : « ambroisie » (litt. « immortalité »), nourriture conférant l'immortalité que les dieux ont conquise lors du barattage de l'océan de lait ; correspond au grec ἀμβροσία (cf. 149.34a).

2.3. Traduction

50 [Vaiśaṃpāyana dit :]

146.55
Alors, s'enfonçant rapidement dans cette forêt peuplée d'une multitude d'arbres,
Le fils de Pāṇḍu souffla dans sa conque sonore, de tout son souffle.

146.56
Du son de cette conque, du cri de Bhīmasena
Et du bruit terrifiant de ses bras, les cavernes de la montagne semblèrent résonner.

146.57
Oyant ce bruit puissant qui éclatait, tel le claquement du tonnerre,
Les lions qui dormaient dans les cavernes de la montagne émirent un profond rugissement.

146.58
Effrayés par le rugissement des lions, les éléphants, à leur tour,
ô descendant de Bharata,
Émirent un profond barrissement qui emplit la montagne immense.

146.59
Oyant ce bruit tandis qu'il était assoupi, un taureau parmi les singes,
Un singe au corps gigantesque qui se nommait Hanumān, se mit
à bâiller.

146.60
Tombé sous l'empire du sommeil au milieu d'un bosquet
de bananiers,
En même temps qu'il bâillait il remua, immense, aussi haute que
l'étendard de Śakra,
Sa queue qui faisait entendre un son pareil à celui dont retentit la
foudre d'Indra.

146.61
Le bruit que fit sa queue fut le cri que la montagne, des bouches de
ses cavernes,
Répercuta de toutes parts, telle une vache lâchant un mugissement.

146.62
Le son que sa queue fit entendre, des éléphants en rut recouvrant
Le barrissement, parcourut les pentes multicolores de la montagne.

146.63
Lorsqu'il l'entendit, Bhīmasena, dont les poils se dressèrent,
Parcourut la forêt de bananiers, recherchant l'origine de ce bruit.

146.64
Alors, sur un large rocher, au milieu de la forêt de bananiers,
Le héros aux grands bras aperçut le seigneur des singes qui se
tenait là,

146.65
Aveuglant comme un éclair, jaune comme un éclair,
Pareil à un éclair, vibrant comme un éclair,

146.66
Son cou épais et court reposant sur ses bras en croix,

La corpulence de ses épaules amenuisant la courbe de ses fesses et de sa taille,

146.67
Sa queue à l'extrémité légèrement recourbée, aux longs
poils hérissés,
Dressée comme un étendard, le faisant resplendir.

146.68
Arborant des lèvres rouges, une bouche à la langue cuivrée [17], des oreilles rouges, des sourcils mobiles,
Des dents à la pointe incurvée, son visage ressemblait à la lune dardant ses rayons ;

146.69
Paré d'une lumière brillante, qui émanait de l'intérieur de la bouche,
Emmêlé dans la masse de sa crinière, il ressemblait à un
bouquet d'Aśoka.

146.70
De cet être qui, revêtu d'un grand éclat, se trouvait au milieu des bananiers en or,
Resplendissant de sa propre beauté, tel un feu qui flamboie,

146.71
Et qui le regardait sans crainte de ses yeux jaunes comme le miel,
De ce singe éminent, de ce héros au corps démesuré, à la
grande force,

146.72
Bhīma dont la vaillance sème la terreur s'approcha vivement,
Et poussa un rugissement de lion pour finir d'éveiller le singe [18].

146.73
Ce cri de Bhīma terrifia les bêtes et les oiseaux,
Et Hanumān au grand courage, entrouvrant les yeux,
Le regarda avec mépris, de ses yeux jaunes comme le miel.

146.74
Lui parlant avec un sourire, le singe dit à l'homme, fils de Kuntī :
« Pour quelle raison m'as-tu réveillé, moi qui suis malade, alors que j'étais plongé dans un doux sommeil ?

146.75
Ne devrais-tu pas, en vérité, montrer de la compassion envers les êtres, toi qui sais ?
Nous ignorons le dharma, nous qui venons d’une matrice animale.

146.76
Les hommes, qui sont doués d’intelligence, montrent de la compassion envers les créatures :
Comment, à des actes cruels qui souillent le corps, la parole et l’esprit,
Qui ruinent le dharma, peuvent s’attacher des êtres tels que toi, doués d’intelligence ?

146.77
Tu ignores le dharma, tu n’as pas honoré les anciens,
Puisqu’en raison de la faiblesse de ton intelligence, tu fais disparaître les animaux de la forêt !

146.78
Parle : Qui es-tu ? Pour quelle raison es-tu venu dans cette forêt,
Qu’évitent les êtres appartenant à la race humaine ainsi que les hommes [19] ?

146.79
Au-delà d’ici, cette montagne est inaccessible et nul ne peut l’escalader :
Sauf aux Siddha, ô héros, elle n’offre aucun accès !

146.80
C’est par compassion et par amitié que je t’empêche de passer, ô toi à la grande force,
Il n’est pas possible que tu ailles au-delà — fais-en ton deuil, seigneur !

146.81
Mange ces racines et ces fruits qui sont pareils à l’ambroisie,
Et retourne-t-en, si tu peux entendre mes paroles.

3. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 147

3.1. Texte

3.1.1. Texte en nāgarī

51 वैशंपायन उवा

एतच्छ्रुत्वा वचस्तस्य वानरेन्द्रस्य धीमतः ।
भीमसेनस्तदा वीरः प्रोवाचामित्रकर्शनः ॥१॥

को भवान्किंनिमित्तं वा वानरं वपुराश्रितः ।
ब्राह्मणानन्तरो वर्णः क्षत्रियस्त्वानुपृच्छति ॥२॥

कौरवः सोमवंशीयः कुन्त्या गर्भेण धारितः ।
पाण्डवो वायुतनयो भीमसेन इति श्रुतः ॥३॥

स वाक्यं भीमसेनस्य स्मितेन प्रतिगृह्य तत् ।
हनूमान्वायुतनयो वायुपुत्रमभाषत ॥४॥

वानरोऽहं न ते मार्गं प्रदास्यामि यथेप्सितम् ।
साधु गच्छ निवर्तस्व मा त्वं प्राप्स्यसि वैशसम् ॥५॥

भीम उवाच

वैशसं वास्तु यद्वान्यन्न त्वा पृच्छामि वानर ।
प्रयच्छोत्तिष्ठ मार्गं मे मा त्वं प्राप्स्यसि वैशसम् ॥६॥

हनूमानुवाच

नास्ति शक्तिर्ममोत्थातुं व्याधिना क्लेशितो ह्यहम् ।
यद्यवश्यं प्रयातव्यं लङ्घयित्वा प्रयाहि माम् ॥७॥

भीम उवाच

निर्गुणः परमात्मेति देहं ते व्याप्य तिष्ठति ।
तमहं ज्ञानविज्ञेयं नावमन्ये न लङ्घये ॥८॥

यद्यागमैर्न विन्देयं तमहं भूतभावनम् ।
क्रमेयं त्वां गिरिं चेमं हनूमानिव सागरम् ॥९॥

हनूमानुवाच

क एष हनुमान्नाम सागरो येन लङ्घितः ।
पृच्छामि त्वा कुरुश्रेष्ठ कथ्यतां यदि शक्यते ॥१०॥

भीम उवाच

भ्राता मम गुणश्लाघ्यो बुद्धिसत्त्वबलान्वितः ।
रामायणेऽतिविख्यातः शूरो वानरपुंगवः ॥११॥

रामपत्नीकृते येन शतयोजनमायतः ।
सागरः प्लवगेन्द्रेण क्रमेणैकेन लङ्घितः ॥१२॥

स मे भ्राता महावीर्यस्तुल्योऽहं तस्य तेजसा ।
बले पराक्रमे युद्धे शक्तोऽहं तव निग्रहे ॥१३॥

उत्तिष्ठ देहि मे मार्गं पश्य वा मेऽद्य पौरुषम् ।
मच्छासनमकुर्वाणं मा त्वा नेष्ये यमक्षयम् ॥१४॥

वैशंपायन उवाच

विज्ञाय तं बलोन्मत्तं बाहुवीर्येण गर्वितम् ।
हृदयेनावहस्यैनं हनूमान्वाक्यमब्रवीत् ॥१५॥

प्रसीद नास्ति मे शक्तिरुत्थातुं जरयानघ ।
ममानुकम्पया त्वेतत्पुच्छमुत्सार्य गम्यताम् ॥१६॥

सावज्ञमथ वामेन स्मयञ्जग्राह पाणिना ।
न चाशकच्चालयितुं भीमः पुच्छं महाकपेः ॥१७॥

उच्चिक्षेप पुनर्दोर्भ्यामिन्द्रायुधमिवोच्छ्रितम् ।
नोद्धर्तुमशकद्भीमो दोर्भ्यामपि महाबलः ॥१८॥

उत्क्षिप्तभ्रूर्विवृत्ताक्षः संहतभ्रुकुटीमुखः ।
स्विन्नगात्रोऽभवद्भीमो न चोद्धर्तुं शशाक ह ॥१९॥

यत्नवानपि तु श्रीमांल्लाङ्गूलोद्धरणोद्धुतः ।
कपेः पार्श्वगतो भीमस्तस्थौ व्रीडादधोमुखः ॥२०॥

प्रणिपत्य च कौन्तेयः प्राञ्जलिर्वाक्यमब्रवीत् ।
प्रसीद कपिशार्दूल दुरुक्तं क्षम्यतां मम ॥२१॥

सिद्धो वा यदि वा देवो गन्धर्वो वाथ गुह्यकः ।
पृष्टः सन्कामया ब्रूहि कस्त्वं वानररूपधृक् ॥२२॥

हनूमानुवाच

यत्ते मम परिज्ञाने कौतूहलमरिंदम ।
तत्सर्वमखिलेन त्वं शृणु पाण्डवनन्दन ॥२३॥

अहं केसरिणः क्षेत्रे वायुना जगदायुषा ।
जातः कमलपत्राक्ष हनूमान्नाम वानरः ॥२४॥

सूर्यपुत्रं च सुग्रीवं शक्रपुत्रं च वालिनम् ।
सर्ववानरराजानौ सर्ववानरयूथपाः ॥२५॥

उपतस्थुर्महावीर्या मम चामित्रकर्शन ।
सुग्रीवेणाभवत्प्रीतिरनिलस्याग्निना यथा ॥२६॥

निकृतः स ततो भ्रात्रा कस्मिंश्चित्कारणान्तरे ।
ऋश्यमूके मया सार्धं सुग्रीवो न्यवसच्चिरम् ॥२७॥

अथ दाशरथिर्वीरो रामो नाम महाबलः ।
विष्णुर्मानुषरूपेण चचार वसुधामिमाम् ॥२८॥

स पितुः प्रियमन्विच्छन्सहभार्यः सहानुजः ।
सधनुर्धन्विनां श्रेष्ठो दण्डकारण्यमाश्रितः ॥२९॥

तस्य भार्या जनस्थानाद्रावणेन हृता बलात् ।
वञ्चयित्वा महाबुद्धिं मृगरूपेण राघवम् ॥३०॥

हृतदारः सह भ्रात्रा पत्नीं मार्गन्स राघवः ।
दृष्टवाञ्शैलशिखरे सुग्रीवं वानरर्षभम् ॥३१॥

तेन तस्याभवत्सख्यं राघवस्य महात्मनः ।
स हत्वा वालिनं राज्ये सुग्रीवं प्रत्यपादयत् ।
स हरीन्प्रेषयामास सीतायाः परिमार्गणे ॥३२॥

ततो वानरकोटीभिर्यां वयं प्रस्थिता दिशम् ।
तत्र प्रवृत्तिः सीताया गृध्रेण प्रतिपादिता ॥३३॥

ततोऽहं कार्यसिद्ध्यर्थं रामस्याक्लिष्टकर्मणः ।
शतयोजनविस्तीर्णमर्णवं सहसाप्लुतः ॥३४॥

दृष्टा सा च मया देवी रावणस्य निवेशने ।
प्रत्यागतश्चापि पुनर्नाम तत्र प्रकाश्य वै ॥३५॥

ततो रामेण वीरेण हत्वा तान्सर्वराक्षसान् ।
पुनः प्रत्याहृता भार्या नष्टा वेदश्रुतिर्यथा ॥३६॥

ततः प्रतिष्ठिते रामे वीरोऽयं याचितो मया ।
यावद्रामकथा वीर भवेल्लोकेषु शत्रुहन् ।
तावज्जीवेयमित्येवं तथास्त्विति च सोऽब्रवीत् ॥३७॥

दश वर्षसहस्राणि दश वर्षशतानि च ।
राज्यं कारितवान्रामस्ततस्तु त्रिदिवं गतः ॥३८॥

तदिहाप्सरसस्तात गन्धर्वाश्च सदानघ ।
तस्य वीरस्य चरितं गायन्त्यो रमयन्ति माम् ॥३९॥

अयं च मार्गो मर्त्यानामगम्यः कुरुनन्दन ।
ततोऽहं रुद्धवान्मार्गं तवेमं देवसेवितम् ।
धर्षयेद्वा शपेद्वापि मा कश्चिदिति भारत ॥४०॥

दिव्यो देवपथो ह्येष नात्र गच्छन्ति मानुषाः ।
यदर्थमागतश्चासि तत्सरोऽभ्यर्ण एव हि ॥४१॥

3.1.2. Translittération

52 *vaiśaṃpāyana uvāca*

etac chrutvā vacas tasya vānarendrasya dhīmataḥ |
bhīmasenas tadā vīraḥ provācāmitrakarśanaḥ ||1||

ko bhavān kiṃnimittaṃ vā vānaraṃ vapur āśritaḥ |
brāhmaṇānantaro varṇaḥ kṣatriyas tvānupṛcchati ||2||

kauravaḥ somavaṃśīyaḥ kuntyā garbheṇa dhāritaḥ |
pāṇḍavo vāyutanayo bhīmasena iti śrutaḥ ||3||

sa vākyaṃ bhīmasenasya smitena pratigṛhya tat |
hanūmān vāyutanayo vāyuputram abhāṣata ||4||

vānaro 'haṃ na te mārgaṃ pradāsyāmi yathepsitam |
sādhu gaccha nivartasva mā tvaṃ prāpsyasi vaiśasam ||5||

bhīma uvāca

vaiśasaṃ vāstu yad vānyan na tvā pṛcchāmi vānara |
prayacchottiṣṭha mārgaṃ me mā tvaṃ prāpsyasi vaiśasam ||6||

hanūmān uvāca

nāsti śaktir mamotthātuṃ vyādhinā kleśito hy aham |
yady avaśyaṃ prayātavyaṃ laṅghayitvā prayāhi mām ||7||

bhīma uvāca

nirguṇaḥ paramātmeti dehaṃ te vyāpya tiṣṭhati |
tam ahaṃ jñānavijñeyaṃ nāvamanye na laṅghaye ||8||

yady āgamair na vindeyaṃ tam ahaṃ bhūtabhāvanam |
krameyaṃ tvāṃ giriṃ cemaṃ hanūmān iva sāgaram ||9||

hanūmān uvāca

ka eṣa hanumān nāma sāgaro yena laṅghitaḥ |
pṛcchāmi tvā kuruśreṣṭha kathyatāṃ yadi śakyate ||10||

bhīma uvāca

bhrātā mama guṇaślāghyo buddhisattvabalānvitaḥ |
rāmāyaṇe 'tivikhyātaḥ śūro vānarapuṃgavaḥ ||11||

rāmapatnīkṛte yena śatayojanam āyataḥ |
sāgaraḥ plavagendreṇa krameṇaikena laṅghitaḥ ||12||

sa me bhrātā mahāvīryas tulyo 'haṃ tasya tejasā |
bale parākrame yuddhe śakto 'haṃ tava nigrahe ||13||

uttiṣṭha dehi me mārgaṃ paśya vā me 'dya pauruṣam |
macchāsanam akurvāṇaṃ mā tvā neṣye yamakṣayam ||14||

vaiśaṃpāyana uvāca

vijñāya taṃ balonmattaṃ bāhuvīryeṇa garvitam |
hṛdayenāvahasyainaṃ hanūmān vākyam abravīt ||15||

prasīda nāsti me śaktir utthātuṃ jarayānagha |
mamānukampayā tv etat puccham utsārya gamyatām ||16||

sāvajñam atha vāmena smayañ jagrāha pāṇinā |
na cāśakac cālayituṃ bhīmaḥ pucchaṃ mahākapeḥ ||17||

uccikṣepa punar dorbhyām indrāyudham ivocchritam |
noddhartum aśakad bhīmo dorbhyām api mahābalaḥ ||18||

utkṣiptabhrūr vivṛttākṣaḥ saṃhatabhrukuṭīmukhaḥ |
svinnagātro 'bhavad bhīmo na coddhartuṃ śaśāka ha ||19||

yatnavān api tu śrīmāṃl lāṅgūloddharaṇoddhutaḥ |
kapeḥ pārśvagato bhīmas tasthau vrīḍād adhomukhaḥ ||20||

praṇipatya ca kaunteyaḥ prāñjalir vākyam abravīt |
prasīda kapiśārdūla duruktaṃ kṣamyatāṃ mama ||21||

siddho vā yadi vā devo gandharvo vātha guhyakaḥ |
pṛṣṭaḥ san kāmayā brūhi kas tvaṃ vānararūpadhṛk ||22||

hanūmān uvāca

yat te mama parijñāne kautūhalam ariṃdama |
tat sarvam akhilena tvaṃ śṛṇu pāṇḍavanandana ||23||

ahaṃ kesariṇaḥ kṣetre vāyunā jagadāyuṣā |
jātaḥ kamalapatrākṣa hanūmān nāma vānaraḥ ||24||

sūryaputraṃ ca sugrīvaṃ śakraputraṃ ca vālinam |
sarvavānararājānau sarvavānarayūthapāḥ ||25||

upatasthur mahāvīryā mama cāmitrakarśana |
sugrīveṇābhavat prītir anilasyāgninā yathā ||26||

nikṛtaḥ sa tato bhrātrā kasmiṃś cit kāraṇāntare |
ṛśyamūke mayā sārdhaṃ sugrīvo nyavasac ciram ||27||

atha dāśarathir vīro rāmo nāma mahābalaḥ |
viṣṇur mānuṣarūpeṇa cacāra vasudhām imām ||28||

sa pituḥ priyam anvicchan sahabhāryaḥ sahānujaḥ |
sadhanur dhanvināṃ śreṣṭho daṇḍakāraṇyam āśritaḥ ||29||

tasya bhāryā janasthānād rāvaṇena hṛtā balāt |
vañcayitvā mahābuddhiṃ mṛgarūpeṇa rāghavam ||30||

hṛtadāraḥ saha bhrātrā patnīṃ mārgan sa rāghavaḥ |
dṛṣṭavāñ śailaśikhare sugrīvaṃ vānararṣabham ||31||

tena tasyābhavat sakhyaṃ rāghavasya mahātmanaḥ |
sa hatvā vālinaṃ rājye sugrīvaṃ pratyapādayat |
sa harīn preṣayām āsa sītāyāḥ parimārgaṇe ||32||

tato vānarakoṭībhir yāṃ vayaṃ prasthitā diśam |
tatra pravṛttiḥ sītāyā gṛdhreṇa pratipāditā ||33||

tato 'haṃ kāryasiddhyarthaṃ rāmasyākliṣṭakarmaṇaḥ |
śatayojanavistīrṇam arṇavaṃ sahasāplutaḥ ||34||

dṛṣṭā sā ca mayā devī rāvaṇasya niveśane |
pratyāgataś cāpi punar nāma tatra prakāśya vai ||35||

tato rāmeṇa vīreṇa hatvā tān sarvarākṣasān |
punaḥ pratyāhṛtā bhāryā naṣṭā vedaśrutir yathā ||36||

tataḥ pratiṣṭhite rāme vīro 'yaṃ yācito mayā |
yāvad rāmakathā vīra bhavel lokeṣu śatruhan |

tāvaj jīveyam ity evaṃ tathāstv iti ca so 'bravīt ||37||

daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣaśatāni ca |
rājyaṃ kāritavān rāmas tatas tu tridivaṃ gataḥ ||38||

tad ihāpsarasas tāta gandharvāś ca sadānagha |
tasya vīrasya caritaṃ gāyantyo ramayanti mām ||39||

ayaṃ ca mārgo martyānām agamyaḥ kurunandana |
tato 'haṃ ruddhavān mārgaṃ tavemaṃ devasevitam |
dharṣayed vā śaped vāpi mā kaś cid iti bhārata ||40||

divyo devapatho hy eṣa nātra gacchanti mānuṣāḥ |
yadartham āgataś cāsi tat saro 'bhyarṇa eva hi ||41||

3.2. Notes explicatives

Strophe 147.1

53 – *amitrakarśana-* : autre orthographe et autre prononciation d'*amitrakarṣaṇa-*, *upapadasamāsa*, « tourmenteur (*karśana-*) d'ennemis (*amitra-*) ».

Strophe 147.2

54 – *ko bhavān*, *kiṃnimittaṃ vā* [*bhavān*] *vānaraṃ vapuḥ āśritaḥ* : deux propositions interrogatives directes.
– *vā*, conj. : soit « ou », soit, comme ici, « et ».
– *vānara-* : ici, adj. épithète de *vapuḥ* (on ne voit pas la *vṛddhi* de la syllabe initiale, déjà longue dans la base).
– *āśrita-*, a.v. d'*ā-ŚRI-*, I, P, *āśrayati*, Ā, *āśrayate* : « s'attacher à », « se réfugier dans », « habiter ».
– *brāhmaṇānantaro varṇaḥ* : apposé à *kṣatriyaḥ*.
– *anantara-*, a, *ifc* : litt. « sans intervalle », « qui suit immédiatement… » ; les *kṣatriya*, dans la hiérarchie des *varṇa*, suivent immédiatement les brahmanes.
– *varṇaḥ* : Bhīma se pose comme le représentant des *kṣatriya*.
– *tvā* : forme atone équivalant à *tvām*.

Strophe 147.3

55 – La strophe 3 continue la phrase de la strophe 2 (les deux strophes forment un *yugmaka*) : les N sg. sont apposés à *kṣatriyaḥ*.
– *vaṃśīya-*, a, *ifc* : « qui appartient à la lignée de… » (les Pāṇḍava sont d'ascendance lunaire).
– *kauravaḥ*, *pāṇḍavo vāyutanayaḥ* : ces trois dérivés à *vṛddhi* initiale ont des sens légèrement différents ; le premier désigne exactement le « descendant de… », le second et le troisième, le « fils de… » ; Bhīma a en effet une double ascendance paternelle : d'un point de vue juridique, il est fils de Pāṇḍu, mais « biologiquement », il est le fils et l'avatar de Vāyu, dieu du vent. Celui-ci s'est en effet substitué à Pāṇḍu, interdit de sexualité en raison d'une malédiction, s'unissant à Kuntī pour lui donner une descendance.

Strophe 147.4

56 – *hanūmā vāyutanayo vāyuputram abhāṣata* : Hanumān de son côté est également fils de Vāyu, donc son demi-frère ; la succession des deux synonymes *vāyutanaya-* et *vāyuputra-*, qui ont deux référents distincts, a pour but de souligner ce lien de parenté et, au-delà, de caractère.

Strophe 147.5

57 – *yathepsitam* = *yathā īpsitam* : proposition subordonnée comparative employée comme une locution adverbiale (« comme il est désiré [par toi] »] « selon [ton] désir »).
– *īpsita-* : a.v. de *īpsati*, *īpsate*, désidératif d'*ĀP-*, V, P *āpnoti*, Ā, *āpnute*, « atteindre », « obtenir ».
– *mā tvaṃ prāpsyasi* : emploi « épique » de la particule prohibitive avec le futur, pour exprimer le but ou la conséquence (ici le but). (Renou, 1975, § 388).
– *sādhu* : adv. portant sur *gaccha*.

Strophe 147.6

58 – *vā… vā… astu* : « que ce soit… ou… ».
– *yadvānyat* = *yad vā anyat* : litt. « ou ce qui est autre », « ou tout autre

chose ».
– *PRACH-*, VI, P, *pṛcchati* : « interroger », « demander », se construit avec deux accusatifs, celui de l'objet demandé ou sur lequel porte l'interrogation, et celui du destinataire de la demande ou de la question (cf. angl. *to ask somebody something*). Ici, ces deux compléments à l'accusatif sont respectivement la proposition *vaiśasaṃ vāstu yad vānyat* et *tvā*.
– *prayacchottiṣṭha* : la succession des deux actions est inversée.

Strophe 147.7

59 – *śakti-*, f, « pouvoir », « puissance », se construit avec l'infinitif en *-tum*.
– *utthātum* : infinitif d'*utthā-*, I, P, *uttiṣṭhati*, « de lever », « se dresser » (pour *ut* + *STHĀ-*).
– *prayātavyam* : N n sg. de l'adj. verbal d'obligation de *pra-YĀ-*, II, P, *prayāti*, « avancer » ; tournure de « type C », dite aussi « passif impersonnel » (cf. lat. *eundum est*).
– *laṅghayitvā* : a pour complément d'objet *mām* et indique la modalité de l'action énoncée par *prayāhi*.

Strophe 147.8

60 – *paramātman-*, m : « Esprit suprême », « Essence suprême », « Être suprême », « Absolu » (identifié, selon les cas, à Brahmā, Śiva ou Viṣṇu).
– *nirguṇa-*, *bv.* : « dépourvu de qualités », propriété de l'Absolu, qui, n'étant pas concret, ne peut se voir attribuer les qualités qui caractérisent les objets tangibles.
– *vy-ĀP-*, V, P, *vyāpnoti* (parfois Ā, *vyāpnute*), absol. *vyāpya* : « se répandre à travers », « atteindre de toutes parts ».
– *jñānavijñeya-* : noter le jeu étymologique, litt. « connaissable (*vijñeya-* : adjectif verbal d'obligation/possibilité de *vi-JÑĀ-*, IX, P, *vijānāti*, Ā, *vijānīte*) par la connaissance (*jñāna-*) » ; par ce qualificatif, qui sera explicité dans la strophe suivante (*āgamair… vindeyam*), Bhīma se fait l'écho de la doctrine intellectualiste du brahmanisme, selon laquelle la connaissance est le moyen d'accéder à l'Absolu.

Strophe 147.9

61 – Construction : les *pāda* ab contiennent une proposition subordonnée hypothétique (introduite par *yadi*), les *pāda* cd la proposition principale (sans mot introducteur). Il s'agit de l'irréel, exprimé par l'optatif, dans les deux propositions (*vindeyam*, *krameyam*).
– *VID-* : normalement : (a) II, P, *vetti* : « connaître », « comprendre » ; (b) VI, P, *vindati*, « trouver ». Mais dans l'épopée, il arrive que le second soit employé avec le sens du premier.
– *tam* : plutôt qu'un pronom complément d'objet de *vindeyam* (*bhūtabhāvanam* étant alors l'attribut de ce complément d'objet : « reconnaître en lui… »), adjectif anaphorique renvoyant à *paramātmā* (8a) ; au *pāda* c, en effet, le pronom personnel de 2de personne, *tvām*, a le même référent.
– *bhūtabhāvana-*, m : « créateur (*bhāvana-*) des créatures (*bhūta-*) » ou « créateur du bien-être des créatures » ; désigne indifféremment Śiva, Viṣṇu ou Brahmā.
– *āgama-*, m : litt. « accès », par extension « étude », « lecture », « doctrine », « traité », « texte sacré » ; il s'agit vraisemblablement ici du Veda, cf. 149.29a).
– *KRAM-*, I, P, *krāmati*, Ā, *kramate* : « marcher » ; ce verbe se construit avec l'accusatif (« marcher vers… », « marcher sur… ») ; il a ici deux compléments, *tvām* et *girim imam* : s'agissant de *tvām* et de son comparant *sāgaram*, il désigne l'action de « passer par-dessus » et sert de substitut à *laṅghayati*.

Strophe 147.10

62 – *sāgaro yena laṅghitaḥ* : subordonnée relative au passif.
– *kathyatām* : 3^{e} pers. sg. de l'impératif passif de *kathayati*, « dire », « raconter » (tournure « de type C »).
– *śakyate* : 3^{e} pers. sg. du présent passif de *ŚAK-*, V, P, *śaknoti*, Ā, *śaknute*, « pouvoir » ; il s'agit d'un passif impersonnel (« il se peut », « il est possible »).

Strophe 147.11

63 – *anvita-* : a.v. d'*anvi-* (**anu-I-*), II, P, *anveti*, « suivre » ; *ifc* : « pourvu de » ou « accompagné de » ; *buddhisattvabala-* : composé *dv*.
– *ativikhyāta-*, a.v. (avec le préfixe *ati-*, qui lui confère une valeur superlative) : « extrêmement renommé ».
– *rāmāyaṇe* : le *Rāmāyaṇa* est littéralement contenu dans le *Mahābhārata*, où la Geste de Rāma constitue un épisode secondaire, intitulé *Rāmopākhyāna*, enchâssé dans le livre III (chapitres 273-292).

Strophe 147.12

64 – Cette phrase est introduite par un « relatif de liaison », *yena*, dont l'antécédent est *vānarapuṃgavaḥ* (11d) : syntaxiquement, il s'agit simplement d'une proposition relative. On peut la traduire comme une phrase indépendante, en rendant le pronom relatif au moyen d'un anaphorique ou d'un démonstratif.
– *āyataḥ* : apposé à *sāgaraḥ*, a.v. d'*ā-YAM-*, I, P, *āyacchati*, « s'étendre ».
– *śatayojanam*, *kdh.* : « [distance de] cent *yojana* », Ac complément d'*āyataḥ*. Le *yojana*, litt. « joug », « attelage », est une mesure de distance dont la valeur exacte est mal identifiée (probablement, au moins à l'origne, la distance parcourue sans changer d'attelage), et qu'on traduit usuellement par « lieue ».
– *-kṛte*, *ifc* : « pour le compte de… », « pour ».
– *plavaga-*, m : litt. « qui va (*ga-*) par bonds (*plava-*) », fait écho à *laṅghitaḥ*. Dans le *Rāmāyaṇa*, cette aptitude de Hanumān à « bondir » par-dessus l'océan joue un rôle imortant, parce qu'elle lui permet d'aller à Laṅkā et de trouver Sītā, que Rāvaṇa y retient prisonnière.

Strophe 147.13

65 – *bale*, *parākrame*, *yuddhe* : compléments au locatif soit de *tulyaḥ* (Bhīma se dit l'égal de Hanumān par son énergie, dans les domaines désignés par ces locatifs), soit de *nigrahe* (Bhīma se déclare à même de vaincre Hanumān dans ces mêmes domaines).
– *śakta-*, a.v. + L (ici, *nigrahe*) : litt. « capable en matière de… »,

« capable de… ».
– *nigraha-*, m : ici, soit « fait de vaincre », soit « capture ».

Strophe 147.14

66 – *mā… neṣye* : cf. 5d.
– *macchāsanam* = **mad-śāsanam*.
– *akurvāṇam* : Ac m sg. du participe présent moyen de *KṚ-* précédé du préfixe négatif, apposé à *tvā* et ayant pour complément d'objet *macchāsanam* ; *śāsanaṃ KṚ-* : « obéir à un ordre ». Il s'agit ici d'une condition (« si tu ne… pas… »).

Strophe 147.15

67 – *vijñāya* : absolutif de *vi-JÑĀ-*, au sens de « comprendre », et construit avec un complément d'objet (*tam*) et deux attributs du complément d'objet (*balonmattam* et *bāhuvīryeṇa garvitam*).
– *hṛdayena* : litt. « par [son] cœur », d'où « intérieurement », « en son for intérieur ».

Strophe 147.16

68 – *utsārya* : absol. d'*utsārayati*, « écarter », causatif d'*ut-SṚ-*, I, P, *utsarati*, « s'éloigner ».
– *gamyatām* : cf. *kathyatām*, 10d.

Strophe 147.17

69 – *sāvajñam* : *abh*.
– *aśakat* : 3^{e} pers. sg. de l'aoriste thématique de *ŚAK-*.

Strophe 147.18

70 – *ut-KṢIP-*, I, P, *utkṣipati*, Ā, *utkṣipate*, pf actif *uccikṣepa* : litt. « rejeter vers le haut », « lever », « soulever » ; ce verbe énonce l'action d'exercer une traction sur un objet en direction ascendante, sans préciser si cette action aboutit à un succès ou à un échec (on peut le traduire « tenter de soulever »).
– *indrāyudha-*, n : litt. « arme d'Indra », « arc d'Indra » (autre nom courant : *indracāpa-*, m ou n) ; désigne l'arc-en-ciel.

71 – *ut-KṢIP-*, I, P, *utkṣipati*, Ā, *utkṣipate*, pf actif *uccikṣepa* : litt. « rejeter vers le haut », « lever », « soulever » ; ce verbe énonce l'action d'exercer une traction sur un objet en direction ascendante, sans préciser si cette action aboutit à un succès ou à un échec (on peut le traduire « tenter de soulever »).
– *indrāyudha-*, n : litt. « arme d'Indra », « arc d'Indra » (autre nom courant : *indracāpa-*, m ou n) ; désigne l'arc-en-ciel.
– *ud-DHṚ-*, I, P, *uddharati*, Ā, *uddharate*, infinitif *uddhartum*, désigne l'action de « porter », « supporter ».

Strophe 147.19

72 – *vivṛttākṣa-*, *bv.* : « dont les yeux (*akṣa-*) sont ouverts (*vivṛtta-*) » ou « aux yeux (*akṣa-*) tournoyants (*vivṛtta-*) ».
– *saṃhatabhrukuṭīmukhaḥ = yasya mukhaṃ saṃhatabhrukuṭi saḥ* (*bhīmaḥ*), *bv.* ; *mukha-*, n, a ici le sens de « visage ».
– *saṃhatabhrukuṭi = yasya saṃhate bhrukuṭyau tat* (*mukham*), *bv.*
– *bhrukuṭī- = bhrūkuṭī-*, f : « froncement de sourcils » ou « sourcils froncés ».
– *saṃhata-*, a.v. : « contracté », « qui se rejoint ».

Strophe 147.20

73 – *api tu* : « cependant ».
– *yatnavat-*, a : « qui fait un effort » ; *api* : nuance concessive.
– *uddhuta-* : variante métrique d'*uddhūta-*, a.v. d'*ud-DHŪ-*, V, P, *uddhūnoti*, Ā, *uddhūnute*, « secouer » (au propre et au figuré).
– *pārśvagata-*, a.v. : litt. « venu sur le côté » (« de » : + G), « auprès de » (+ G).

Strophe 147.21

74 – *prāñjali-*, *bv.* : « offrant *l'añjali* », c'est-à-dire « joignant les mains ».
– *kṣamyatām* : cf. 5d ; *KṢAM-*, I, *kṣamate* : « supporter avec patience », ici « pardonner ».

Strophe 147.22

75 – *siddha-*, m : nom d'une catégorie de magiciens semi-divins.
– *gandharva-*, m : nom d'une catégorie de musiciens célestes.

76 – *siddha-*, m : nom d'une catégorie de magiciens semi-divins.
– *gandharva-*, m : nom d'une catégorie de musiciens célestes.
– *guhyaka-*, m : nom des serviteurs semi-divins du dieu Kubera.
– *kāmayā* : « en accord avec [ton] désir » (*kāmā-*, f) ; avec l'impératif : « veuille/veuillez… ».
– *-dhṛk* = *-dhṛt*, *ifc* (N seulement) : « qui porte ».

Strophe 147.23

77 – Construction : une proposition relative dans les *pāda* ab (*yat*…), avec « attraction de l'antécédent » *kautūhalam*, suivie de la proposition principale dans les *pāda* cd (*tat sarvam… śṛṇu*).
– *kautūhala-*, n : « curiosité, « désir », se construit avec le locatif (qui désigne la chose désirée, litt. « désir qui concerne… »).
– *tat sarvam akhilena* : litt. « tout cela intégralement », tournure redondante.

Strophe 147.24

78 – *jagadāyus-*, m : litt. « souffle vital (*āyus-*) de l'univers (*jagat-*) », surnom du dieu du vent, Vāyu.
– *kesariṇaḥ kṣetre* : « dans le champ de Kesarin » ; *kesarin-* est le nom du beau-père de Hanumān, l'époux de sa mère, à moins que ce terme soit à prendre dans son sens propre, litt. « animal doté d'une crinière », c'est-à-dire, ici, « singe ». Le « champ » est ici une métonymie désignant la guenon qui, grosse des œuvres de Vāyu, a enfanté Hanumān. Les Indiens se représentaient la femme comme le champ et l'homme comme la semence (cf. *Manusmṛti*, IX, 33 : *kṣetrabhūtā smṛtā nārī bījabhūtaḥ smṛtaḥ pumān* | *kṣetrabījasamāyogāt saṃbhavaḥ sarvadehinām* ||, « La tradition enseigne que la femme est le champ et elle enseigne que l'homme est la semence ; de l'association du champ et de la semence proviennent tous les êtres dotés d'un corps »). Ils discutaient par ailleurs pour déterminer si l'enfant appartient au champ ou à la semence (*ibid.*, 32-56), contrairement aux Grecs qui invoquaient la même métaphore pour justifier la priorité paternelle (cf. Eschyle, *Les Euménides* : l'oracle d'Apollon, recueilli par l'Aréopage athénien, créé pour la circonstance, décharge Oreste de la souillure résultant du meurtre de sa mère Clytemnestre, au motif qu'étant d'abord le fils

de son père Agamemnon, il se serait souillé davantage en ne le vengeant pas). Quoi qu'il en soit, apparaît ici le parallélisme entre la naissance de Hanumān et celle de Bhīma, les deux demi-frères, égaux par la force.

Strophes 147.25-26

79 – Ces deux strophes forment un *yugmaka* : le verbe de la phrase qui commence à la strophe 25 est *upatasthuḥ*, en 26a, qui a pour sujet le composé au nominatif occupant 25d et pour compléments d'objet les accusatifs de 25abc. Une seconde phrase occupe les *pāda* bcd de la strophe 26.
– *prīti-*, f : ici, « amitié » (au sens psychologique du terme) ; construction : « Un tel (G) a de l'amitié (*prītiḥ*) pour un tel (I avec ou sans *saha*, *sārdham*…) ».

Strophe 147.27

80 – *antara-*, pronom-adj. : « autre », employé souvent *ifc* (litt. « un autre en fait de… », « un autre… ») ; *kasmiṃś cit kāraṇāntare* : litt. « pour quelque autre cause », « pour une raison ou pour une autre » ; le locatif n'est pas le cas attendu ici (usuellement, on trouve l'ablatif ou l'instrumental).

Strophe 147.28

81 – Commence ici un bref résumé du *Rāmāyaṇa* (28-38).
– *dāśarathi-*, m : « fils de Daśaratha » (dérivé à *vṛddhi* initiale et suffixe *-i-*).
– *CAR-*, I, P, *carati* + Ac : « parcourir » (intransitif : « errer », « se déplacer »).

Strophe 147.29

82 – *priyam anv-IṢ-*, VI, P, *anvicchati* + G : « chercher [à faire] ce qui est agréable à… », « chercher à servir… ». C'est pour permettre à son père Daśaratha de respecter la promesse qu'il avait faite à sa plus jeune épouse, Kaikeyī, mère de Bharata, que Rāma s'exile dans la forêt en compagnie de son épouse Sītā et de son frère

cadet, Lakṣmaṇa.
– *sānuja-*, a : « avec son frère cadet » (il s'agit de Lakṣmaṇa).

Strophe 147.30

83 – *janasthāna-*, n : nom de la partie de la forêt Daṇḍaka où Rāma campe avec son épouse et son frère.
– *vañcayitvā* : l'absolutif a le même agent que le verbe de la proposition dans laquelle il se trouve, y compris si ce verbe est au passif (il n'a aucun lien avec le « sujet »)[20].
– *mṛgarūpeṇa* : Rāvaṇa oblige le magicien Mārīca à se métamorphoser en gazelle pour attirer Rāma, amateur de chasse, loin du campement (attention : ce n'est pas Rāvaṇa qui se transforme en gazelle et ce composé ne signifie donc pas « sous l'apparence d'une gazelle » mais « en utilisant l'apparence d'une gazelle »).

Strophe 147.31

84 – *mārgan* : N m sg. du participe présent de *MĀRG-*, I, P, *mārgati*, X, P, *mārgayati* : « rechercher », « chercher », forme à degré long radical de *MṚG-*, IV, p, *mṛgyati*, X, Ā, *mṛgayate* (même sens). Ce verbe est dérivé de *mṛga-*, m, « gazelle » ou « bête sauvage » (susceptible de servir de gibier ; cf. fr. « giboyer »), avec le sens initial de « chasser », « poursuivre ».
– *hṛtadāraḥ = yasya dāraḥ hṛtaḥ*, *saḥ* (*rāghavaḥ*), *bv.* ; *dāra-*, m : « femme(s) ».
– *bhrātrā = lakṣmaṇena*.
– *dṛṣṭavān* : N m sg. du dérivé « activant » de *dṛṣṭa-*, ici en fonction prédicative (dénote le procès de la proposition).

Strophe 147.32

85 – Cette strophe est composée de trois phrases ou de trois propositions indépendantes en asyndète, chacune occupant deux *pāda* (il y a six *pāda*).
– *pratipādayati* : causatif de *prati-PAD-*, IV, Ā, *pratipadyate*, « accéder à… », « revenir à… », « recouvrer » ; *sugrīvam* est le premier complément (l'agent du procès suscité), *rājye* le second ; le locatif s'explique ici comme une sorte de complément de lieu du verbe, pris au sens de « faire parvenir à… » (en réalité, c'est l'objet du procès

suscité : l'intervention de Rāma permet à Sugrīva de recouvrer la royauté).
– *hari-*, m : litt. « [animal au pelage] fauve », ici « singe » (mais ailleurs, ce mot peut désigner le cheval, le lion… sans compter un certain nombre de dieux, comme Indra ou Viṣnu).
– *preṣayām āsa* : parfait périphrastique de *preṣayati*, « envoyer », « dépêcher », causatif de *preṣ-*, IV, P, *preṣyati*, Ā, *preṣyate* (sens voisin) ; le parfait périphrsatique est de mise pour les causatifs.
– *sītāmārgaṇe* : locatif complément de *preṣayām āsa* (emploi épique du locatif).

Strophe 147.33

86 – Construction : les *pāda* ab contiennent une proposition relative (*yām…*) avec « attraction de l'antécédent » *diśam*, et les *pāda* cd la proposition principale, introduite par *tatra* (= *tasyām*), adverbe de lieu servant de corrélatif à *yām*.
– *prasthitāḥ* : attribut de *vayam*, prédicat de la proposition ; *pra-STHĀ-* : « se mettre en reoute », « partir » (peut se construire absolument ou avec un accusatif dénotant le lieu où l'on va).
– *diś-*, f : « direction », « horizon », « point cardinal », ou, comme ici, « région », « pays ».
– *vānarakoṭibhiḥ* : instrumental « comitatif » (complément d'accompagnement), sans *saha*.
– *koṭī-* = *koṭi-*, f : ici, « nombre très élevé », « dizaine de millions ».
– *pravṛtti-*, f : ici, « nouvelles ».
– *pratipādayati*, a.v. *pratipādita-* : ici, « faire connaître » (à partir du sens figuré de *prati-PAD-*, « accéder [avec l'esprit] à… », « comprendre », « apprendre »).
– *gṛdhreṇa* : il s'agit du vautour Saṃpati.

Strophe 147.34

87 – *kāryasiddhyartham*, *abh.* : « dans le but (*artha-*) d'accomplir (*siddhi-*) la tâche/mission (*kārya-*) ».

Strophe 147.35

88 – *prakāśya* : absolutif de *prakāśayati*, « manifester », « révéler ».
– *vai* : litt. « en vérité », « vraiment »… particule assertorique, qu'on ne

traduit pas nécessairement par un mot, mais qu'on cherche à rendre à travers la tournure de la phrase.

Strophe 147.36

89 – *hatvā* : sur l'emploi de l'absolutif en phrase passive, cf. 30cd.
– *naṣṭā vedaśrutir yathā* : expression relativement énigmatique (la comparaison surprend), qui réfère, tout en évitant de la décrire, à la situation de Sītā après la victoire de Rāma. Bien qu'elle n'ait pas cédé à Rāvaṇa, elle est souillée par le seul fait d'avoir vécu dans la demeure d'un autre que son époux, et Rāma doit pour cette raison la répudier (l'ordalie du feu mettra provisoirement un terme à cette répudiation). La souillure dont est entachée Sītā, à la fois fille de la Terre, incarnation de Lakṣmī et épouse du souverain par excellence, est la marque du temps : le dharma se dégrade dans le monde et même si Rāma est parvenu à le rétablir, la venue du Kaliyuga demeure inévitable. Or la déperdition progressive du dharma, au cours du Tretayuga et du Dvāparayuga, les âges intermédiaires qui conduisent à ce Kaliyuga, est étroitement corrélée au recul de l'enseignement et de la récitation du Veda, ainsi que de la pratique des rites sacrificiels dont ils sont partie intégrante.

Strophe 147.37

90 – Construction :
a) Les *pāda* ab introduisent (*yācitaḥ*) une séquence au discours direct (la demande de Hanumān), qui occupe les *pāda* bcd ; le *pāda* e contient une seconde séquence au discours direct (la réponse de Rāma) et son verbe introducteur. Ces séquences au discours direct sont délimitées par la particule *iti*.
b) On notera une irrégularité grammaticale : *pratiṣṭhite rāme* est un locatif absolu, dont le sujet, *rāme*, ne devrait pas, en principe, être le sujet de la proposition dans laquelle il est inséré (*ayam* = *rāmaḥ*).
c) *yācitaḥ* : le verbe *YĀC-*, I, P, *yācati*, « demander quelque chose à quelqu'un », se construit avec deux accusatifs (cf. *PRACCH-*, strophe 6) ; au passif, il peut donc avoir pour sujet le destinataire de la demande et non exclusivement l'objet.
d) *yāvat… tāvat…* : « aussi longtemps que…, aussi longtemps… ». Le verbe de la proposition subordonnée (*bhavet*) et celui de la

proposition principale (*jīveyam*) sont tous les deux à l'optatif, qui exprime ici le souhait.

Strophe 147.38

91 – *rājyaṃ kārayati* : « exercer la royauté », « gouverner le royaume » (*kāritavān* : cf. *dṛṣṭavān*, 31c).
– Les accusatifs des *pāda* ab expriment la durée.
– *tridivaṃ GAM-* : litt. « partir pour les trois cieux », périphrase équivalant à « aller au ciel ».

Strophe 147.39

92 – *tāta-*, m : terme d'adresse plutôt affectueux (quelque chose comme : « mon petit » s'il s'agit d'un cadet, « petit père » s'il s'agit d'un aîné).
– *gandharvā-*, f : « femme Gandharva ».
– *gāyantyaḥ* : N f pl. du participe présent de *GAI-*, I, P, *gāyati*, « chanter ».
– *ramayanti* : noter le jeu étymologique avec le nom de Rāma, ici simplement désigné du nom *vīra-*. On voit par ailleur la Geste de Rāma, le *Rāmāyaṇa*, accéder au statut de poème — c'est l'*ādikāvya*, l'archétype de la poésie —, ce que suggère le jeu étymologique.

Strophe 147.40

93 – Construction : cette strophe se compose d'une promposition indépendante, qui occupe les deux premiers *pāda*, suivie d'un ensemble constitué d'une proposition principale (*pāda* cd) et d'une proposition finale introduite par *mā* (*pāda* ef).
– *agamya-*, a : « inaccessible », adj. verbal d'obligation/possibilité de *GAM-* ; attribut de *ayam* […] *mārgaḥ*, qui désigne le chemin conduisant au mont Gandhamādana.
– *martyānām* : l'adjectif verbal d'obligation (exprimant également la possibilité) se construit soit avec l'instrumental (dénotant l'agent), soit avec le génitif (génitif « d'intérêt »).
– *ruddhavān* : N m sg. de l'a.v. « activé » de *RUDH-*, VII, P, *ruṇaddhi*, Ā, *runddhe*, a.v. *ruddha-*, « arrêter », « faire obstacle à… », « bloquer » ; attribut d'*aham*, prédicat de la proposition.
– *mā* + optatif : « afin que ne pas… » (emploi épique de la

particule prohibitive *mā*, comme subordonnant ; cf. *mā* et le futur, 5d ; dans la langue classique, *mā* ne s'emploie normalement qu'avec un injonctif, pour exprimer la défense).

Strophe 147.41

94 – *divya-*, a : « divin », « céleste » ; pour ne pas faire redondance avec *devapathaḥ*, il faut sans doute comprendre *divya-* comme indiquant qu'il s'agit d'un chemin conduisant de la terre au ciel, ce qui, sur une montagne, n'a rien de surprenant. Il est emprunté par les êtres semi-divins mentionnés à la strophe 39, qui viennent « en ce lieu » charmer Hanumān de leurs chants.
– Construction des *pāda* cd : le *pāda* c contient une proposition relative (*yat…*) et le *pāda* d la proposition principale (*tat saraḥ*) ; le pronom relatif, *yat*, est le premier membre du composé *abh. yadartham*, « en vue de quoi » ; cette fois, l'« antécédent », *saraḥ*, n'est pas « attiré » dans la proposition relative (il s'agit de l'étang au bord duquel Bhīma pourra cueillir la fleur Saugandhika).

3.3. Traduction

95 Vaiśampāyana dit :

147.1
Ayant ouï ces paroles du prince avisé des singes,
L'héroïque Bhīmasena, ce tourmenteur d'ennemis, lui dit :

147.2
« Qui es-tu et pour quelle raison as-tu revêtu le corps d'un singe ?
Le *varṇa* qui suit immédiatement les brahmanes — un
kṣatriya t'interroge,

147.3
Un descendant de Kuru appartenant à la lignée de la lune, que Kuntī porta en son sein,
Fils de Pāṇḍu, fils de Vāyu, fameux sous le nom de Bhīmasena ! »

147.4
Accueillant avec un sourire ces propos de Bhīmasena,
Hanumān, fils de Vāyu, au fils de Vāyu fit cette réponse :

147.5
« Je suis un singe et je ne te cèderai pas le passage comme tu le souhaites !
Va en paix, retourne-t-en, afin de ne pas aller au-devant de ta perte ! »

Bhīma dit :

147.6
« Que ce soit ma perte ou autre chose, ce n’est pas ce que je te demande, ô singe !
Lève-toi, cède-moi le passage, afin de ne pas aller au-devant de ta perte ! »

Hanumān dit :

147.7
« Je n’ai pas le pouvoir de me lever : je suis affligé d’une maladie.
S’il te faut absolument avancer, avance en sautant par-dessus ma personne ! »

Bhīma dit :

147.8
« C’est l’Esprit suprême, dépourvu de qualité, qui, ayant infusé ton corps, se trouve devant moi :
Lui, qui n’est connaissable que par la connaissance, je ne le méprise ni ne saute par-dessus lui !

147.9
Si, grâce à l’étude des textes sacrés, je ne reconnaissais pas ce créateur des créatures,
Je marcherais par-dessus ta personne et vers cette montagne, comme Hanumān fit de l’océan ! »

Hanumān dit :

147.10
« Qui est cet Hanumān qui sauta par-dessus l’océan ?
Je te le demande, ô le meilleur des Kuru : dis-le moi, si tu peux ! »

Bhīma dit :

147.11
« Il s’agit de mon frère, digne d’éloge pour ses vertus, doué

d’intelligence, de courage et de force,
L’héroïque taureau parmi les singes, qui jouit dans la Geste de Rāma d’un immense renom !

147.12
Pour l’épouse de Rāma, ce prince des singes bondissants
sauta par-dessus
L’océan qui s’étend sur cent lieues, d’un seul pas !

147.13
C’est mon frère doué d’un grand héroïsme et moi par mon énergie je suis son égal,
Qu’il s’agisse de force, de vaillance, de combat : je suis capable de te vaincre !

147.14
Lève-toi ! Cède-moi le passage ! Ou bien vois maintenant quelle est ma valeur,
Que je te conduise, si tu n’obéis pas à mon injonction, en la demeure de Yama ! »

Vaiśampāyana dit :

147.15
Comprenant qu’il était ivre de sa force et s’enorgueillissait de la vigueur de ses bras,
Hanumān, se moquant de lui en son for intérieur, lui adressa ces mots :

147.16
« Apaise-toi ! La vieillesse m’ôte le pouvoir de me lever,
ô irréprochable !
Mais par compassion à mon égard, écarte cette queue et va
ton chemin.

147.17
Souriant avec mépris, Bhīma s’en saisit alors de sa main gauche,
Et ne put mouvoir la queue du grand singe.

147.18
Il tenta de nouveau de la soulever, avec ses deux bras, elle qui se dressait aussi haut que l’arc d’Indra :

Bhīma à la grande force ne put en soutenir le poids, même avec ses deux bras.

147.19
Levant les sourcils, roulant des yeux, arborant un visage où se rejoignaient les sourcils froncés,
Bhīma avait les membres inondés de sueur, et il ne put soutenir ce poids.

147.20
Secoué par sa tentative de soutenir le poids de sa queue malgré ses efforts,
L'illustre Bhīma se tint auprès du singe, la tête baissée sous le coup de la honte.

147.21
Et, se prosternant en joignant les mains, le fils de Kuntī dit ces mots :
« Apaise-toi, ô tigre parmi les singes, pardonne mes propos outrageants !

147.22
Que tu sois un Siddha, ou un dieu, ou un Gandharva, ou encore un Guhyaka,
Je t'interroge : accepte de me dire qui tu es, sous l'apparence d'un singe ! »

Hanumān dit :

147.23
« Ce que tu souhaites savoir me concernant, ô dompteur d'ennemis,
Entends-le dans le moindre détail, ô toi qui fais la joie des fils de Pāṇḍu :

147.24
Engendré dans le champ de Kesarin par Vāyu, souffle vital de l'univers,
Je suis, ô toi dont les yeux sont des pétales de lotus, le singe nommé Hanumān.

147.25
C'est Sugrīva, le fils de Sūrya, et Vālin, le fils d'Indra,
Souverains de tous les singes, que tous les chefs des hardes de singes,

147.26
Doués d’un grand héroïsme, servaient — et j’avais pour Sugrīva,
ô tourmenteur d’ennemis,
La même amitié que celle que le vent entretient avec le feu.

147.27
Mis sur la touche, pour quelque motif, par son frère,
Sugrīva vécut longtemps avec moi à Ṛṣyamūka.

147.28
C’est alors que le héros fils de Daśaratha, Rāma à la grande force,
Qui était Viṣṇu sous forme humaine, parcourut cette terre.

147.29
Cherchant à servir son père, c’est en compagnie de son épouse et de son jeune frère,
Armé de son arc, lui le meilleur des archers, qu’il s’était réfugié dans la forêt Daṇḍaka.

147.30
Rāvaṇa avait enlevé par la force son épouse du Janasthāna,
Après avoir trompé, en recourant à l’apparence d’une gazelle, le descendant de Raghu à la grande intelligence.

147.31
Le descendant de Raghu, à qui sa femme avait été ravie, recherchant cette épouse en compagnie de son frère,
Aperçut, au sommet d’une montagne, Sugrīva, le taureau parmi les singes.

147.32
Le magnanime descendant de Raghu noua avec lui une amitié ;
Après avoir occis Vālin, il remit Sugrīva sur le trône ;
Celui-ci envoya des singes à la recherche de Sītā.

147.33
Alors, avec des dizaines de millions de singes, nous partîmes pour un pays
Où un vautour nous donna des nouvelles de Sītā.

147.34
Puis, afin d’accomplir la mission que m’avait confiée Rāma aux actes sans tâche,

Je fis, par-dessus l’océan qui s’étendait sur cent lieues, un
bond vigoureux.

147.35
Et je découvris la reine dans la demeure de Rāvaṇa,
Et je revins, non sans lui avoir révélé mon nom.

147.36
Alors l’héroïque Rāma, après avoir occis tous ces Rākṣasa,
Retrouva son épouse, perdue comme se perd l’audition du Veda.

147.37
Quand la situation de Rāma fut rétablie, je demandai à ce héros :
« Puissé-je vivre aussi longtemps que l’histoire de Rāma, ô héros
tueur d’ennemis,
Survivra dans les mondes. » Et il me répondit : « Qu’il en soit ainsi ! »

147.38
Pendant dix mille années et dix siècles,
Rāma exerça la royauté, puis il partit pour les trois cieux.

147.39
C’est pourquoi, en ce lieu, les Apsaras et les femmes Gandharva,
mon irréprochable ami,
Toujours me charment en me chantant la Geste de ce héros.

147.40
Et ce chemin est inaccessible aux mortels, ô toi qui fais la joie des
Kuru :
Aussi t’ai-je interdit l’accès à ce chemin que fréquentent les dieux,
Afin que nul ne t’assaille ni ne te maudisse, ô descendant de
Bharata !

147.41
Car c’est un chemin céleste, réservé aux dieux, les hommes n’y
vont pas.
Mais l’étang pour lequel tu es venu se trouve à proximité.

4. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 148

4.1. Texte

4.1.1. Texte en nāgarī

96 वैशंपायन उवाच

एवमुक्तो महाबाहुर्भीमसेनः प्रतापवान् ।
प्रणिपत्य ततः प्रीत्या भ्रातरं हृष्टमानसः ।
उवाच श्लक्ष्णया वाचा हनूमन्तं कपीश्वरम् ॥१॥

मया धन्यतरो नास्ति यदार्यं दृष्टवानहम् ।
अनुग्रहो मे सुमहांस्तृप्तिश्च तव दर्शनात् ॥२॥

एवं तु कृतमिच्छामि त्वयार्याद्य प्रियं मम ।
यत्ते तदासीत्प्लवतः सागरं मकरालयम् ।
रूपमप्रतिमं वीर तदिच्छामि निरीक्षितुम् ॥३॥

एवं तुष्टो भविष्यामि श्रद्धास्यामि च ते वचः ।
एवमुक्तः स तेजस्वी प्रहस्य हरिरब्रवीत् ॥४॥

न तच्छक्यं त्वया द्रष्टुं रूपं नान्येन केन चित् ।
कालावस्था तदा ह्यन्या वर्तते सा न सांप्रतम् ॥५॥

अन्यः कृतयुगे कालस्त्रेतायां द्वापरेऽपरः ।
अयं प्रध्वंसनः कालो नाद्य तद्रूपमस्ति मे ॥६॥

भूमिर्नद्यो नगाः शैलाः सिद्धा देवा महर्षयः ।
कालं समनुवर्तन्ते यथा भावा युगे युगे ।
बलवर्ष्मप्रभावा हि प्रहीयन्त्युद्भवन्ति च ॥७॥

तदलं तव तद्रूपं द्रष्टुं कुरुकुलोद्वह ।
युगं समनुवर्तामि कालो हि दुरतिक्रमः ॥८॥

भीम उवाच

युगसंख्यां समाचक्ष्व आचारं च युगे युगे ।
धर्मकामार्थभावांश्च वर्ष्म वीर्यं भवाभवौ ॥९॥

हनूमानुवाच

कृतं नाम युगं तात यत्र धर्मः सनातनः ।
कृतम् एव न कर्तव्यं तस्मिन्काले युगोत्तमे ॥१०॥

न तत्र धर्माः सीदन्ति न क्षीयन्ते च वै प्रजाः ।
ततः कृतयुगं नाम कालेन गुणतां गतम् ॥११॥

देवदानवगन्धर्वयक्षराक्षसपन्नगाः ।
नासन्कृतयुगे तात तदा न क्रयविक्रयाः ॥१२॥

न सामयजुऋग्वर्णाः क्रिया नासीच्च मानवी ।
अभिध्याय फलं तत्र धर्मः संन्यास एव च ॥१३॥

न तस्मिन्युगसंसर्गे व्याधयो नेन्द्रियक्षयः ।
नासूया नापि रुदितं न दर्पो नापि पैशुनम् ॥१४॥

न विग्रहः कुतस्तन्द्री न द्वेषो नापि वैकृतम् ।
न भयं न च संतापो न चेर्ष्या न च मत्सरः ॥१५॥

ततः परमकं ब्रह्म या गतिर्योगिनां परा ।
आत्मा च सर्वभूतानां शुक्लो नारायणस्तदा ॥१६॥

ब्राह्मणाः क्षत्रिया वैश्याः शूद्राश्च कृतलक्षणाः ।
कृते युगे समभवन्स्वकर्मनिरताः प्रजाः ॥१७॥

समाश्रमं समाचारं समज्ञानमतीबलम् ।
तदा हि समकर्माणो वर्णा धर्मानवाप्नुवन् ॥१८॥

एकवेदसमायुक्ता एकमन्त्रविधिक्रियाः ।
पृथग्धर्मास्त्वेकवेदा धर्ममेकमनुव्रताः ॥१९॥

चातुराश्रम्ययुक्तेन कर्मणा कालयोगिना ।
अकामफलसंयोगात्प्राप्नुवन्ति परां गतिम् ॥२०॥

आत्मयोगसमायुक्तो धर्मोऽयं कृतलक्षणः ।
कृते युगे चतुष्पादश्चातुर्वर्ण्यस्य शाश्वतः ॥२१॥

एतत्कृतयुगं नाम त्रैगुण्यपरिवर्जितम् ।
त्रेतामपि निबोध त्वं यस्मिन्सत्रं प्रवर्तते ॥२२॥

पादेन ह्रसते धर्मो रक्ततां याति चाच्युतः ।
सत्यप्रवृत्ताश्च नराः क्रियाधर्मपरायणाः ॥२३॥

ततो यज्ञाः प्रवर्तन्ते धर्माश्च विविधाः क्रियाः ।
त्रेतायां भावसंकल्पाः क्रियादानफलोदयाः ॥२४॥

प्रचलन्ति न वै धर्मात्तपोदानपरायणाः ।
स्वधर्मस्थाः क्रियावन्तो जनास्त्रेतायुगेऽभवन् ॥२५॥

द्वापरेऽपि युगे धर्मो द्विभागोनः प्रवर्तते ।
विष्णुर्वै पीततां याति चतुर्धा वेद एव च ॥२६॥

ततोऽन्ये च चतुर्वेदास्त्रिवेदाश्च तथापरे ।
द्विवेदाश्चैकवेदाश्चाप्यनृचश्च तथापरे॥२७ ॥

एवं शास्त्रेषु भिन्नेषु बहुधा नीयते क्रिया ।
तपोदानप्रवृत्ता च राजसी भवति प्रजा ॥२८॥

एकवेदस्य चाज्ञानाद्वेदास्ते बहवः कृताः ।
सत्यस्य चेह विभ्रंशात्सत्ये कश्चिदवस्थितः ॥२९॥

सत्यात्प्रच्यवमानानां व्याधयो बहवोऽभवन् ।
कामाश्चोपद्रवाश्चैव तदा दैवतकारिताः ॥३०॥

यैरर्द्यमानाः सुभृशं तपस्तप्यन्ति मानवाः ।
कामकामाः स्वर्गकामा यज्ञांस्तन्वन्ति चापरे ॥३१॥

एवं द्वापरमासाद्य प्रजाः क्षीयन्त्यधर्मतः ।
पादेनैकेन कौन्तेय धर्मः कलियुगे स्थितः ॥३२॥

तामसं युगमासाद्य कृष्णो भवति केशवः ।
वेदाचाराः प्रशाम्यन्ति धर्मयज्ञक्रियास्तथा ॥३३॥

ईतयो व्याधयस्तन्द्री दोषाः क्रोधादयस्तथा ।
उपद्रवाश्च वर्तन्ते आधयो व्याधयस्तथा ॥३४॥

युगेष्वावर्तमानेषु धर्मो व्यावर्तते पुनः ।
धर्मे व्यावर्तमाने तु लोको व्यावर्तते पुनः ॥३५॥

लोके क्षीणे क्षयं यान्ति भावा लोकप्रवर्तकाः ।
युगक्षयकृता धर्माः प्रार्थनानि विकुर्वते ॥३६॥ [21]

एतत्कलियुगं नाम अचिराद्यत्प्रवर्तते ।
युगानुवर्तनं त्वेतत्कुर्वन्ति चिरजीविनः ॥३७॥

यच् च ते मत्परिज्ञाने कौतूहलमरिंदम ।
अनर्थकेषु को भावः पुरुषस्य विजानतः ॥३८॥

एतत्ते सर्वमाख्यातं यन्मां त्वं परिपृच्छसि ।
युगसंख्यां महाबाहो स्वस्ति प्राप्नुहि गम्यताम् ॥३९॥

4.1.2. Translittération

97 *vaiśaṃpāyana uvāca*

evam ukto mahābāhur bhīmasenaḥ pratāpavān |
praṇipatya tataḥ prītyā bhrātaraṃ hṛṣṭamānasaḥ |
uvāca ślakṣṇayā vācā hanūmantaṃ kapīśvaram ||1||

mayā dhanyataro nāsti yad āryaṃ dṛṣṭavān aham |
anugraho me sumahāṃs tṛptiś ca tava darśanāt ||2||

evaṃ tu kṛtam icchāmi tvayāryādya priyaṃ mama |
yat te tadāsīt plavataḥ sāgaraṃ makarālayam |
rūpam apratimaṃ vīra tad icchāmi nirīkṣitum ||3||

evaṃ tuṣṭo bhaviṣyāmi śraddhāsyāmi ca te vacaḥ |
evam uktaḥ sa tejasvī prahasya harir abravīt ||4||

na tac chakyaṃ tvayā draṣṭuṃ rūpaṃ nānyena kena cit |
kālāvasthā tadā hy anyā vartate sā na sāṃpratam ||5||

anyaḥ kṛtayuge kālas tretāyāṃ dvāpare 'paraḥ |
ayaṃ pradhvaṃsanaḥ kālo nādya tad rūpam asti me ||6||

bhūmir nadyo nagāḥ śailāḥ siddhā devā maharṣayaḥ |
kālaṃ samanuvartante yathā bhāvā yuge yuge |
balavarṣmaprabhāvā hi prahīyanty udbhavanti ca ||7||

tad alaṃ tava tad rūpaṃ draṣṭuṃ kurukulodvaha |
yugaṃ samanuvartāmi kālo hi duratikramaḥ ||8||

bhīma uvāca

yugasaṃkhyāṃ samācakṣva ācāraṃ ca yuge yuge |
dharmakāmārthabhāvāṃś ca varṣma vīryaṃ bhavābhavau ||9||

hanūmān uvāca

kṛtaṃ nāma yugaṃ tāta yatra dharmaḥ sanātanaḥ |
kṛtam eva na kartavyaṃ tasmin kāle yugottame ||10||

na tatra dharmāḥ sīdanti na kṣīyante ca vai prajāḥ |
tataḥ kṛtayugaṃ nāma kālena guṇatāṃ gatam ||11||

devadānavagandharvayakṣarākṣasapannagāḥ |
nāsan kṛtayuge tāta tadā na krayavikrayāḥ ||12||

na sāmayajuṛgvarṇāḥ kriyā nāsīc ca mānavī |
abhidhyāya phalaṃ tatra dharmaḥ saṃnyāsa eva ca ||13||

na tasmin yugasaṃsarge vyādhayo nendriyakṣayaḥ |
nāsūyā nāpi ruditaṃ na darpo nāpi paiśunam ||14||

na vigrahaḥ kutas tandrī na dveṣo nāpi vaikṛtam |
na bhayaṃ na ca saṃtāpo na cerṣyā na ca matsaraḥ ||15||

tataḥ paramakaṃ brahma yā gatir yogināṃ parā |
ātmā ca sarvabhūtānāṃ śuklo nārāyaṇas tadā ||16||

brāhmaṇāḥ kṣatriyā vaiśyāḥ śūdrāś ca kṛtalakṣaṇāḥ |
kṛte yuge samabhavan svakarmaniratāḥ prajāḥ ||17||

samāśramaṃ samācāraṃ samajñānamatībalam |
tadā hi samakarmāṇo varṇā dharmān avāpnuvan ||18||

ekavedasamāyuktā ekamantravidhikriyāḥ |
pṛthagdharmās tv ekavedā dharmam ekam anuvratāḥ ||19||

cāturāśramyayuktena karmaṇā kālayoginā |
akāmaphalasaṃyogāt prāpnuvanti parāṃ gatim ||20||

ātmayogasamāyukto dharmo 'yaṃ kṛtalakṣaṇaḥ |
kṛte yuge catuṣpādaś cāturvarṇyasya śāśvataḥ ||21||

etat kṛtayugaṃ nāma traiguṇyaparivarjitam |
tretām api nibodha tvaṃ yasmin satraṃ pravartate ||22||

pādena hrasate dharmo raktatāṃ yāti cācyutaḥ |
satyapravṛttāś ca narāḥ kriyādharmaparāyaṇāḥ ||23||

tato yajñāḥ pravartante dharmāś ca vividhāḥ kriyāḥ |
tretāyāṃ bhāvasaṃkalpāḥ kriyādānaphalodayāḥ ||24||

pracalanti na vai dharmāt tapodānaparāyaṇāḥ |
svadharmasthāḥ kriyāvanto janās tretāyuge 'bhavan ||25||

dvāpare 'pi yuge dharmo dvibhāgonaḥ pravartate |
viṣṇur vai pītatāṃ yāti caturdhā veda eva ca ||26||

tato 'nye ca caturvedās trivedāś ca tathāpare |
dvivedāś caikavedāś cāpy anṛcaś ca tathāpare ||27||

evaṃ śāstreṣu bhinneṣu bahudhā nīyate kriyā |
tapodānapravṛttā ca rājasī bhavati prajā ||28||

ekavedasya cājñānād vedās te bahavaḥ kṛtāḥ |
satyasya ceha vibhraṃśāt satye kaś cid avasthitaḥ ||29||

satyāt pracyavamānānāṃ vyādhayo bahavo 'bhavan |
kāmāś copadravāś caiva tadā daivatakāritāḥ ||30||

yair ardyamānāḥ subhṛśaṃ tapas tapyanti mānavāḥ |
kāmakāmāḥ svargakāmā yajñāṃs tanvanti cāpare ||31||

evaṃ dvāparam āsādya prajāḥ kṣīyanty adharmataḥ |
pādenaikena kaunteya dharmaḥ kaliyuge sthitaḥ ||32||

tāmasaṃ yugam āsādya kṛṣṇo bhavati keśavaḥ |
vedācārāḥ praśāmyanti dharmayajñakriyās tathā ||33||

ītayo vyādhayas tandrī doṣāḥ krodhādayas tathā |
upadravāś ca vartante ādhayo vyādhayas tathā ||34||

yugeṣv āvartamāneṣu dharmo vyāvartate punaḥ |
dharme vyāvartamāne tu loko vyāvartate punaḥ ||35||

loke kṣīṇe kṣayaṃ yānti bhāvā lokapravartakāḥ |
yugakṣayakṛtā dharmāḥ prārthanāni vikurvate ||36||

etat kaliyugaṃ nāma acirād yat pravartate |
yugānuvartanaṃ tv etat kurvanti cirajīvinaḥ ||37||

yac ca te matparijñāne kautūhalam ariṃdama |
anarthakeṣu ko bhāvaḥ puruṣasya vijānataḥ ||38||

etat te sarvam ākhyātaṃ yan māṃ tvaṃ paripṛcchasi |
yugasaṃkhyāṃ mahābāho svasti prāpnuhi gamyatām ||39||

4.2. Notes explicatives

Strophe 148.1

98 – *prītyā* ; « avec joie » ou « avec affection » ; la joie de Bhīma étant déjà exprimée au moyen du composé *hṛṣṭamāsasaḥ* (*yasya mānaso hṛṣṭaḥ*, *saḥ*, *bv.*), au *pāda* d, on peut penser que *prityā* signifie ici « affection ».
– *ślakṣṇa-*, a : « doux », « poli », « tendre », « gentil ». Le ton de Bhīma et celui de l'échange entre les deux personnages a changé, à présent

qu'ils se sont mutuellement reconnus : ce ne sont plus deux farouches guerriers face à face, mais deux frères qui se retrouvent.

Strophe 148.2

99 – *mayā dhanyataraḥ nāsti* : l'instrumental peut s'employer pour marquer le terme d'une comparaison, donc ici comme complément du comparatif *dhanyataraḥ* (Oberlies, 2003, p. 323-324).
– *yat* : « puisque ».
– *dṛṣṭavat-*, a : dérivé à valeur active de l'a.v. *dṛṣṭa* (*DṚŚ-*, pf *dadarśa*, présent formé sur *PAŚ-*, IV, P, *paśyati*, Ā, *paśyate*, « voir »).

Strophe 148.3

100 – *tvayāryādya = tvayā ārya adya*.
– *kṛtam icchāmi tvayā* [...] *priyaṃ mama* : litt. « je souhaite (*icchāmi*) [une chose] agréable (*priyam*) pour moi (*mama*) faite (*kṛtam*) par toi (*tvayā*) », « je souhaite que tu me fasses plaisir ». On note la préférence du sanskrit pour les tournures nominales, un dérivé nominal d'une racine verbale, avec ses compléments, jouant volontiers le rôle d'une proposition subordonnée.
– *makara-*, m : espèce de monstre aquatique (l'usage est de conserver le terme sanskrit).
– *yat... rūpam... tat...* : proposition relative (*yat...*) avec « attraction de l'antécédent » (*rūpam*), suivie de la proposition principale (*tat...*).
– *plavataḥ* : G m sg. du participe présent de *PLU-*, I, Ā, *plavate*, « bondir par-dessus... », ici avec l'accusatif ; on notera qu'il s'agit du participe actif, alors que le verbe se conjugue généralement au moyen (Oberlies, 2003, p. 129-130).

Strophe 148.4

101 – *te vacaḥ* : G complément de *śraddhāsyami*, 1re pers. sg. du futur de *śrad-DHĀ-*, III, P, *śraddadhāti*, Ā, *śraddhatte,* « avoir foi en », « croire en » (cf. lat. *crēdō*).
– Les paroles de Bhīma se terminent à la fin du *pāda* b, ainsi que l'indique l'expression *evam uktaḥ* au *pāda* c : la particule *iti* n'est pas employée, *evam* suffisant ici à désigner la séquence au discours direct.

Strophe 148.5

102 – *na tacchakyaṃ tvayā draṣṭuṃ rūpam* : *tat… rūpam* est sujet de *śakyam*, « possible », qui se construit avec l'infinitif en *-tum* ; celui-ci ne marque pas la voix : c'est *śakya-* qui lui donne une valeur passive ; litt. « cette forme ne peut être vue par toi ».
– *kālāvasthā-*, f : litt. « état de l'époque », « état correspondant à une époque » ; *kāla-*, m : « temps », « époque », avec l'ensemble des circonstances qui la caractérisent (tandis que *yuga-*, dans la strophe suivante, désigne l'« âge » du monde en tant qu'élément d'un cycle).
– *sā na sāṃpratam* : proposition indépendante en parataxe (*sā* renvoie à *kālāvasthā* : on aurait une proposition subordonnée relative suivie de sa propocition principale si la première était introduite par le pronom-adjectif relatif *yā*). Noter l'antithèse entre *tadā*, « alors » et *sāṃpratam*, « aujourd'hui ».

Strophe 148.6

103 – *kṛtayuga-*, *tretāyuga-* et *dvāparayuga-*, n : noms des trois premiers âges (*yuga-*) d'un cycle du monde. Le premier est l'âge « parfait », règne sans partage du dharma, les deux suivants se caractérisent par la dégradation grandissante de celui-ci, tandis que le dernier âge, le Kaliyuga, advenu au moment du récit (*ayam* : démonstratif de la proximité : « cette époque-ci », « l'époque présente »), est nommé ici *pradhvaṃsanaḥ kālaḥ*, litt. « le temps destructeur ». Hanumān souligne ici la dimension eschatologique du *Mahābhārata* : l'exil des Pāṇḍava révèle l'état d'extrême dégradation du dharma et la prochaine fin du monde, qui sera accomplie par la bataille du Kurukṣetra, puis le massacre nocturne perpétré par Aśvatthāman. Les noms des âges du monde sont aussi ceux des coups de dés, du « coup gagnant » (*kṛtayuga-*) au « coup perdant » (*kaliyuga-*). C'est le démon du Kaliyuga qui s'est insinué dans les dés, provoquant la défaite de Yudhiṣṭhira à ce jeu, son exil et la guerre qui se prépare.
– *nādya* (= *na adya*) *tad rūpam asti me* : proposition indépendante en asyndète.

Strophe 148.7

104 – *naga-*, m : litt. « qui ne se meut pas » ; d'où « serpent », « montagne », « arbre », etc. Ici, les montagnes étant désignées au moyen du mot *śailāḥ*, le sens est « arbre ».
– *yathā bhāvāḥ* : proposition subordonnée comparative ; sous-entendre un verbe signifiant « être » (*bhāva-*, m : ici, « nature »).
– *yuge yuge* : « d'âge en âge », « âge après âge », « à chaque âge ».
– *pra-HĀ-*, III, P, *prajāhati* : « abandonner » ; passif *prahīyate* : « être abandonné », « périr ». L'emploi de désinences actives au passif est bien attesté dans l'épopée, comme d'ailleurs en moyen-indien (Oberlies, 2003, p. 240 et suiv.). On remarquera que sémantiquement, ce passif a en réalité un sens intransitif (« être retranché » = « périr ») : c'est en fait un présent de la classe IV, formation qui produit des présents intransitifs (type *tuṣyati*, « il est content »), dont le moyen a permis la constitution du présent passif.

Strophe 148.8

105 – *alam* + infinitif en *-tum* : « il suffit de… ».
– *samanuvartāmi* : désinence active d'un présent usuellement moyen (cf. 3c, 7c).
– *duratikrama-*, *bv.* : « dont le dépassement (*atikrama-*) est difficile (*duḥ-*) », « indépassable ».

Strophe 148.9

106 – *sam-ā-CAKṢ-*, II, P, *samācaṣṭe* : « enseigner complètement », « exposer dans sa totalité ».
– On remarquera l'absence du *sandhi* externe entre les *pāda* a et b (vraisemblablement pour des raisons métriques).
– *dharma-*, *kāma-*, *artha-* : les trois premiers « buts de l'homme » dans le monde (*puruṣārtha*) ; le quatrième, le *mokṣa-*, « délivrance [du *saṃsāra*] », appartient à un autre registre, ultramondain.
– *vīrya-*, n : « énergie » (virile), « force » (ici, sans la nuance d'« héroïsme »).

Strophe 148.10

107 – Ici commence, délivrée par Hanumān, une leçon sur les âges du monde, qui s'étendra jusqu'à la fin du chapitre : la dimension didactique est essentielle dans le *Mahābhārata*, dont la récitation et l'audition ont pour fonction de répandre le dharma, et pour effet de purifier récitants et auditeurs. L'épigraphie atteste de nombreuses donations octroyées à des temples pour qu'y aient lieu des récitations publiques de cette épopée.
– *kāla-*, m, est ici exactement synonyme de *yuga-*, n.
– *kṛtam*, *kartavyam* : cette antithèse (« accompli » *vs* « à accomplir ») montre que l'a.v. a un sens perfectif et l'adjectif d'obligation un sens futur.

Strophe 148.11

108 – *dharmāḥ* : au pluriel, les différents « devoirs » et « observances » par lesquels se décline sur terre et dans la société le *dharma* en tant qu'ordre cosmique. La dialectique qui oppose et réconcilie le dharma cosmique, unique, et ses traductions terrestres, plurielles, constitue un *topos* (cf. 148.19, 149.25, 149.30d).
– *KṢI-*, I, P, *kṣayati*, V, P, *kṣiṇoti* : « corrompre », « détruire » ; passif *kṣīyate* : « périr ».
– Les *pāda* cd contiennent une explication étymologique, une sorte de *nirukta*.
– *guṇatā-*, f : litt. « statut de vertu », ici « fait de désigner la vertu ».
– *kālena* : « avec le temps ».

Strophe 148.12

109 – *dānava-*, *rākṣasa-*, m : noms de deux catégories de « démons » (chacun de ces mots est également employé comme terme générique pour désigner tous les « démons »).
– *krayavikrayāḥ* : bien qu'il s'agisse d'un *dvandva*, il est au pluriel, parce que chacun des deux termes qui le composent réfère à une entité au pluriel ; *kraya-*, m : « achat » ; *vikraya-*, m : « vente » (*vi-* a ici le sens de séparation ; cf. allem. *kaufen* vs *verkaufen*).

Strophe 148.13

110 – *sāmayajuṛgvarṇāḥ* : on devrait avoir *sāmayajurṛgvarṇāḥ* ; les variantes textuelles attestent le questionnement des copistes devant cette séquence en soi aberrante. Ce composé évoque (dans le désordre) les trois premiers recueils liturgiques du Veda : le *Sāmaveda*, « Veda des psaumes » (*sāman-*, n), le *Yajurveda*, « Veda des formules sacrificielles » (*yajus-*, n) et le *Ṛgveda*, « Veda des strophes » (*ṛc-*, f).
– *varṇa-*, m : ici, « sons », « syllabes » (des textes liturgiques).
– *abhidhyāya phalaṃ tatra* : proposition nominale indépendante, où *phalam* joue le rôle de prédicat (« il y avait le fruit », « on y obtenait le fruit ») ; l'absolutif joue le rôle de complément de moyen, qui est conforme à son étymologie (c'est originellement l'instrumental d'un infinitif).
– *abhidhyāya* : absolutif d'*abhi-DHYAI-*, I, P, *abhidhyāyati*, « penser à… », « concentrer [son esprit] sur… », « méditer sur… » ; c'est une caractéristique générale de l'« âge d'or » que d'accéder aux ressources sans avoir besoin d'y consacrer un effort (ce trait est plus saillant encore dans la conception hésiodique des âges du monde : l'âge présent, par opposition à l'âge d'or, se caractérise par le πόνος, *pónos*, le travail, la peine qu'il faut se donner pour obtenir les ressources nécessaires à l'existence).
– *saṃnyāsa-*, m : « renoncement », « état de renonçant » (4^{e} *āśrama-*, « stade de la vie », après celui d'étudiant brahmanique, de maître de maison et de résident forestier) ; au Kṛtayuga tel que le décrit Hanumān, les hommes ne connaissent que l'état de renonçant, il ne leur est pas nécessaire de passer par les états qui dans l'âge présent le précèdent.

Strophes 148.14-15

111 – Ces deux strophes forment un *yugmaka*.
– *saṃsarga-*, m : ici, « écoulement », « durée », « cours ».
– *indriya-*, n : ici, « faculté » (d'où le sens très courant de « faculté sensorielle », « sens »).
– *asūyā-*, f : « envie » ou « indignation » ; la présence d'*īrṣyā*, en 15d, invite à adopter le second de ces deux sens.

Strophe 148.16

112 – *paramaka-* = *parama-*, a. ; *parama- brahman-*, n : « Esprit suprême », « Essence suprême », « Absolu ».
– *yā gatiḥ… parā* : proposition relative, sujet de l'attribut *paramakaṃ brahma*.
– *gati-*, f : ici, « issue », « fin », « but », synonyme d'*artha-* (cf. 20d).
– L'idée qu'exprime par deux fois cette strophe est que la fusion du « Soi » ou de l'âme individuelle » (*ātman-*) avec l'Absolu est le lot commun. Nārāyaṇa, fils de l'homme originel identifié à Brahmā ou à Viṣṇu-Kṛṣṇa, représente cet Absolu sous forme divine. Il s'agit ici de Viṣṇu-Kṛṣṇa : la suite de l'exposé d'Hanumān montre qu'à chaque âge du monde, correspond une couleur de ce dieu, et un nom différent :

Strophes	Noms des âges	Formes de la divinité	Couleurs
str. 16	Kṛtayuga	Nārāyaṇa	blanc
str. 23	Tretāyuga	Acyuta	rouge
str. 26	Dvāparayuga	Viṣṇu	jaune
str. 33	Kaliyuga	Keśava	noir

Strophe 148.17

113 – *kṛtalakṣaṇa-*, *bv.* : litt. « portant une marque », « marqué », « bien défini ». La strophe évoque un âge où ne se produit pas encore la confusion des *varṇa*, caractéristique du Kaliyuga. Chacun y accomplit exclusivement les actes réservés à son *varṇa* (*svakarman-*, n).
– *kṛtaṃ yugam* = *kṛtayugam* ; il y a une stricte équivalence sémantique entre le groupe nominal (*vākya-*) et le composé nominal (*vṛtti-*), que les grammairiens conçoivent comme déduit du premier.

Strophe 148.18

114 – Les *pāda* ab contiennent une série de phrases nominales (un simple substantif à chaque fois, avec le sens de : « il y avait… »).
– *sama-*, a : ici « égal », « également réparti » (et non « identique » ni « semblable » : ce serait en contradiction avec ce qui précède !).

L'idée est celle d'une égalité entre des catégories différentes mais hiérarchisées.
– *samajñānamatībalam* : *jñānamatībala-* est un *dvandva* désignant un ensemble unitaire (*samāhara-*), non une série d'entités individuelles faisant l'objet d'un dénombrement ; c'est pourquoi il est au neutre singulier.
– *matī-* : pour *mati-*, probablement un allongement métrique (la sixième syllabe de chaque *pāda* d'une anuṣṭubh est obligatoirement longue).

Strophe 148.19

115 – Cette strophe joue sur un paradoxe : chaque *varṇa* (18d) remplit des devoirs (*dharmāḥ*, pl.) qui lui sont propres, mais s'inscrit dans un seul et même ordre cosmique (*dharmaḥ*, sg., renforcé par *eka-*).
– *vidhikriyā-*, f : « accomplissement (*kriyā-*) des rites (*vidhi-*) ».
– *anuvrata-*, a : « qui se voue à… » + Ac ou G.

Strophe 148.20

116 – *cāturāśramya-*, n : dérivé abstrait à *vṛddhi* de la syllabe initiale de *caturāśrama-*, signifiant « [l'ensemble des] quatre stades de la vie » (*brahmacārin-*, « étudiant brahmanique » ; *gṛhastha-*, « maître de maison » ; *vanaprastha-*, « résident forestier » ; *saṃnyāsin-*, « renonçant »). Cf. strophe 13.
– *yukta-*, *ifc* : « attaché à », d'où « conforme à ».
– *kālayogin-*, a : « qui convient (*yogin-*) à l'âge (*kāla-*) » (il s'agit de l'âge de chacun).
– *akāmaphalasaṃyoga-*, m : litt. « le fait d'entre en contact (*saṃyoga-*) avec le fruit (*phala-*) sans (*a-*) désir (*kāma-*) », « en obtenant le fruit sans l'avoir désiré » ; il s'agit du détachement (*vairāgya-*, n), tel que décrit par exemple dans la *Bhagavadgītā* : la vie dans le monde impose l'accomplissement des obligations propres à son *varṇa*, donc l'action ; or toute action vise au succès (représenté ici par le fruit). Cette action n'entraîne pas de souillure si elle est accomplie dans le détachement, sans en désirer le fruit — ce qui signifie que la souillure ne procède pas de l'action elle-même, mais du désir.
– *prāpnuvanti* : présent, en apparente contradiction avec *avāpnuvan*, prétérit (18d), et d'autres formes temporelles du passé (*abhavan*,

āsīt) : la narration recourt tantôt au présent, tantôt au passé — plus souvent encore à des tournures sans verbe conjugué, qui ne marquent donc pas le temps. C'est une caractéristique générale du récit, et du récit épique en particulier, qu'un usage assez libre des temps verbaux. Mais dans ce passage précis, c'est aussi une façon de dédoubler la perspective : du point de vue de l'âge présent, celui du locuteur, dans le cadre du cycle cosmique en train de se dérouler — et sur le point de s'achever dans la grande Dissolution (*mahāpralaya-*, m) qui va trouver dans la guerre prochaine sa traduction terrestre —, tout ce qui caractérise les âges passés, donc le *kṛtayuga*, le *tretāyuga* et le *dvāparayuga*, est révolu. Mais du point de vue cosmique, tout se reproduit sans cesse, puisque le cycle se renouvelle à l'infini.
– *parāṃ gatim* : cf. 16b.

Strophe 148.21

117 – *catuṣpādaḥ* (*dharmaḥ*) = *yasya catvāraḥ pādāḥ santi*, *saḥ* (*dharmaḥ*), *bv.* ; *pāda-*, m : « quart ».
– *cāturvarṇya-*, n : « [l'ensemble des] quatre *varṇa* », dérivé à *vṛddhi* de la syllabe initiale de *caturvarṇa-* (cf. 20a).
– *ātmayoga-*, m : « discipline (*yoga-*) sur soi-même (*ātman-*) », « discipline du Soi [individuel] », ou « yoga appliqué à soi-même » ; le mot *yoga-*, m, litt. « fait d'atteler », « attelage », désigne un ensemble de pratiques exigeant un effort particulier et visant au contrôle de soi. Son champ sémantique est très large, depuis ce contrôle tel qu'il peut être exercé dans la vie quotidienne, quelles que soient les occupations auxquelles on s'adonne en fonction de son appartenance sociale (la traduction par « discipline » peut alors convenir), jusqu'à l'ascèse que mène le renonçant (*saṃnyāsin-*) ou, dans le cas du bouddhisme, par exemple, l'observance de la « Voie moyenne », que le Bouddha définit comme opposée à ce que les adeptes du brahmanisme nomment « ascèse ». Il désigne également l'adhésion à une doctrine et l'observance des règles de conduite que celle-ci prescrit. Les pratiques que recouvre le mot *yoga-* diffèrent d'un système de pensée à l'autre et constituent, dans un certain nombre de cas, un système cohérent, prescrivant un certain nombre de techniques permettant de mettre son existence en harmonie avec une philosophie et susceptibles de faire l'objet d'un enseignement

spécifique — en réalité, il existe plusieurs systèmes ou écoles de ce type, tel le *haṭhayoga*, très connu en Occident (le mot, emprunté par le français et d'autres langues, désigne l'ensemble de ces écoles). Certains traducteurs, afin de ne pas appauvrir le concept en restreignant le sens du mot à son actualisation contextuelle, et donc en l'appauvrissant de ses connotations, choisissent de le traduire uniformément par « yoga ». C'est, par exemple, le choix le plus recommandable dans la traduction de la *Bhagavadgītā*, où ce concept joue un rôle essentiel. On y découvre, par exemple, que le yoga, pour un *kṣatriya*, consiste non pas à s'abstenir de la violence, mais à l'exercer sans passion, dans le détachement (*vairāgya-*, n), afin d'accomplir le dharma propre à son *varṇa*. Ainsi le concept de yoga est-il étroitement corrélé à celui de dharma, aux variations duquel ses propres variations s'accordent : d'une façon générale, le yoga consiste à exercer sur soi-même le contrôle permettant de se conformer au dharma, la nature de ce contrôle et les moyens d'y parvenir variant en fonction de ce que celui-ci représente dans le contexte envisagé.

Strophe 148.22

118 – *traiguṇya-*, n : « (l'ensemble des) trois qualités » (sur la dérivation, cf. 20a et 22b) ; les *guṇa-*, « qualités » sont, dans le système philosophique du Sāṃkhya, dont semble s'insprirer le singe, les constituants de la *prakṛti-*, « matière », inégalement répartis selon les âges : *sattva-*, *rajas-*, *tamas-*. Dans l'exposé d'Hanumān, la répartition est la suivante :

Strophes	Noms des âges	*Guṇa*
str. 22	Kṛtayuga	Néant
str. 23	Tretāyuga	*satya-* = *sattva-*, « vérité »
str. 28	Dvāparayuga	*rajas-* (*rājasa-*), « passion »
str. 33	Kaliyuga	*tamas-* (*tāmasa-*), « ténèbres », « ignorance »

– *tretā… yasmin* : l'accord du pronom relatif n'est pas fait avec son antécédent réel mais avec le composé *tretāyuga-*, qui n'est pas le mot employé mais qui aurait le même sens, dont le genre est le neutre.
– *satra-* = *sattra-* (simplification possible des consonnes géminées au

contact d'une autre consonne), n : litt. « session [sacrificielle] », en particulier « sacrifice de soma », ou tout sacrifice équivalent.

Strophe 148.23

119 – *HRAS-*, I, P, *hrasati*, Ā, *hrasate* : « être diminué » (« de » : + I).
– *pra-VṚT-*, I, Ā, *pravartate*, a.v. *pravṛtta-* : ici, « être engagé dans… », « se consacrer à… ».
– *kriyādharma-*, m : « dharma (*dharma-*) des rites (*kriyā-*) ».

Strophe 148.24

120 – *vividha-*, a : contrairement à l'unicité du dharma (employé au singulier) de l'âge précédent.
– *saṃkalpa-*, m : ici, « but », « fin ».
– *bhāva-*, m : ici, « intention ».
– *kriyādānaphalodaya-*, *bv.* : litt. « où il ya naissance (*udaya-*) du fruit (*phala-*) des rites (*kriyā-*) et des dons (*dāna-*) ».
– *vai* : « en vérité », « vraiment » (particule assertorique).

Strophe 148.25

121 – *pra-CAL-*, I, P, *pracalati* : « se mouvoir », « se déplacer », « s'écarter de… », « dévier de… » (+ Ab).
– *parāyaṇa-*, m : « but final » ; *ifc* (*bv.*) : « qui a pour but… », « qui se consacre à… ».
– *kriyāvat-*, a : litt. « qui a les rites », d'où « qui accomplit les rites ».
– *tapodāna-* : composé *dvandva*.

Strophe 148.26

122 – *ūna-*, a : « déficient », « réduit » ; *ifc* : « réduit de… ».
– *dvibhāga-*, m : « double portion » ; le comprendre par rapport à *pādena hrasate* (23a) : le dharma, à l'âge Dvāpara, est réduit de deux quarts, soit de la moitié.
– *pītatāṃ yāti* : litt. « va vers le fait d'être jaune », « prend la couleur jaune » (les verbes de mouvements, avec un complément à l'accusatif désignant un état, une qualité, etc., signifient « entrer dans [tel état] », « revêtir [telle qualité] », « devenir [tel] »).
– *caturdhā*, invar. : « quadruple » ; *caturdhā vedaḥ* : *Ṛgveda*, *Sāmaveda*,

Yajurveda, *Atharvaveda*, les quatre *saṃhitā* ou recueils liturgiques du Veda.

Strophe 148.27

123 – *caturvedāḥ*, etc. : ces *bahuvrīhi* sont synonymes des dérivés possessifs plus courants *caturvedin-*, etc.
– *anṛc-*, *bv.* : litt. « qui n'a pas de strophe liturgique » ; *ṛc-*, f, « strophe liturgique », renvoie en principe au *Ṛgveda*, « Veda des strophes », mais peut aussi bien désigner les strophes dont se compose n'importe lequel des quatre recueils liturgiques. On notera cependant la gradation : un *caturvedin-* récite les quatre Veda, un *trivedin-* les trois premiers (sans l'*Atharvaveda*), un *dvivedin-* les deux premiers (le *Ṛgveda* et le *Sāmaveda*), un *ekavedin-* le seul *Ṛgveda*. Ne pas réciter ce dernier équivaut par conséquent à n'en réciter aucun. La récitation du Veda, ainsi que le précisent les *Dharmaśāstra*, est le privilège et le devoir des Ārya, c'est-à-dire des membres des trois *varṇa* supérieurs. Les *śūdra* se voient interdire la récitation du Veda : c'est eux que qualifie *anṛcaḥ*.

Strophe 148.28

124 – *śāstreṣu bhinneṣu* : locatif absolu.
– *sāstra-*, n : litt. « enseignement » ou « prescription » (*ŚĀS-*, II, P, *śāsti*, « châtier », « commander », « instruire ») ; ce mot prend aussi bien le sens de « science », « domaine de savoir » que celui de « traité », c'est-à-dire de manuel (transmis oralement) enseignant cette science ; il peut aussi désigner le Veda, comme ici ; il correspond assez bien au latin *doctrina* (de *docēre*, « enseigner »), ainsi qu'au mot français « doctrine » dans son sens classique.
– *nīyate kriyā* : tournure passive (*nīyate* : 3^{e} pers. sg. du présent passif de *NĪ-*, I, P, *nayati*, Ā, *nayate*, « conduire », « mener », ici au sens d'« accomplir ») ; *kriyā-*, f : « rite(s) », singulier collectif.
– *rājasa-*, a : dérivé à *vṛddhi* initiale de *rajas-*, « passion » : « qui sert les passions », « passionné ».

Strophe 148.29

125 – *ekaveda-*, m : « le Veda unique », celui du Kṛtayuga, non différencié en quatre recueils séparés ; la pluralité signale la perte de l'unité

originelle, en une (dé)gradation parallèle à celle du dharma.
– *iha*, adv. : « ici », prend souvent le sens de « en ce monde », « ici-bas ».
– *kaścit* : litt. « quelqu'un », d'où « quelques-uns seulement », « certains seulement ».

Strophe 148.30

126 – *BHŪ-* + G : litt. « est/sont à… », « appartiennent à… » (le sanskrit n'a pas de verbe « avoir » (cf. lat. *esse* + D).
– *pracyavamāna-* : participe présent de *pra-CYU-*, I, Ā, *pracyavate*, « s'écarter de » (+ Ab).
– *kārita-* : a.v. du causatif, *kārayati*, de *KṚ-*, VIII, P, *karoti*, Ā, *kurute*.

Strophe 148.31

127 – *yaiḥ* : peut être pris comme un « relatif de liaison ».
– *ardayati*, X, P, passif *ardyate* (causatif du verbe védique *ARD-*) : tourmenter.
– *tapas tapyanti* : accusatif d'objet interne devenu formulaire.
– *subhṛśam*, adv. : porte sur *ardyamānāḥ* ou sur *tapas tapyanti*.
– *kāmakāma-*, *bv.* : litt. « ayant le désir (*kāma-*) des objets du désir (*kāma-*) » ; *kāma-*, *ifc* : « qui désire… ».
– *yajñāṃs tanvanti* : le verbe *TAN-*, VII, P, *tanoti*, Ā, *tanute*, « tendre » (notamment sur le métier à tisser), est employé, depuis le *Ṛgveda*, avec comme complément d'objet un mot désignant le sacrifice : on déploie le sacrifice comme on étend le fil sur le métier, afin de tisser une toile.

Strophe 148.32

128 – *adharmataḥ*, adv. = *adharmāt*. Le suffixe adverbial *-tas* équivaut à une désinence d'ablatif, comme le suffixe *-tra* équivaut à une désinence de locatif.
– *STHĀ*, I, P, *tiṣṭhati*, a.v. *sthita-* : ici, « se maintenir », « subsister ».

Strophe 148.33

129 – *tāmasaṃ yugam* = *kaliyugam* ; les ténèbres, qui représentent aussi l'ignorance, caractérisent le *kaliyuga*, dont la couleur emblématique

est le noir.
– *dharmayajñakriyāḥ*, *dv.* : « le dharma, les sacrifices et les rites », ou « les dons, les sacrifices et le rites » ; *dharma-* peut en effet désigner le don, une de ses manifestations essentielles dans la société, gouvernée par l'ordre rituel.

Strophe 148.34

130 – On notera l'absence de *sandhi* externe entre les *pāda* a et b.
– *īti-*, f : « fléau », en particulier les épidémies, les sécheresses, les invasions.
– *vyādhi-*, f : « maladie » (cf. 14b) ; la répétition de ce mot au *pāda* d est surprenante ; on remarquera le jeu étymologique avec *ādhi-*, f, « angoisse ».
– *krodhādayaḥ*, *bv.* : litt. « ayant pour commencement (*ādi-*) la colère (*krodha-*) », qualifie *doṣāḥ* ; *ādi-*, *ifc* : « à commencer par… », « tel que… », « … etc. ».

Strophe 148.35

131 – *yugeṣv āvartamāneṣu*, *dharme vyāvartamāne* : locatif absolus.
– *vyā-VṚT-*, I, Ā, *vyāvartate* : ici, « s'effacer », « disparaître » ; on remarquera le jeu étymologique avec *āvartamāneṣu* : si les âges se succèdent dans un mouvement circulaire, le dépérissement du dharma, lui, est linéaire.
– *punaḥ* (**punar*), adv. : ici, « encore et encore » (*pāda* b), puis « à son tour » (*pāda* d).

Strophe 148.36

132 – *bhāvāḥ* : le sens de *bhāva-*, m, n'est pas très clair ici ; Buitenen : « the forces », traduction déduite en fait du qualificatif *lokapravartakāḥ* ; Schaufelberger & Vincent : « créatures vivantes », ce qui n'est pas le sens exact de *bhāva-*. On peut comprendre : « les existences » ou bien « les états », c'est-à-dire la condition sociale des hommes susceptibles de réciter le Veda et de faire les sacrifices, en d'autres termes les Ārya. C'est un lieu commun que de souligner la multiplication des *śūdra* au Kaliyuga. Le dharma dépendant des rites, leur déshérence, conséquence de la raréfaction de ceux qui peuvent les accomplir, entraîne nécessairement un recul de celui-ci — qui

entraîne à son tour une réduction du nombre des Ārya, etc., en un cercle vicieux qui prélude à la grande Dissolution.
– *vi-KṚ-*, VII, P, *vikaroti* : « transformer » ; Ā, *vikurute* (*vikurvate* : 3e pers. pl.) : « se transformer » (« en… » : + attribut).
– *prārthana-*, n : « demande », « requête », « souhait » ; le sens n'est pas très clair, ce qui explique les hésitations des traducteurs (Buitenen : « and the Laws produced by the decline of the world (?) are perverted into prayers »). Au pluriel, *dharma-* désigne en général les actes conformes au dharma, les actions justes ou pieuses, dont les donations sont une forme particulière. L'idée serait-elle que dans une période de non-respect généralisé du dharma, tout acte dharmique revient à admonester les autres hommes, à leur demander de suivre l'exemple qu'il leur propose ? Ou à supplier les dieux de se montrer malgré tout bienveillants envers les hommes ? Il existe deux autres leçons : *pradhānāni*, « choses importantes », ou *prayāṇi*, « départ », « marche », « mort ». La première offre peut-être une alternative : « les actes dharmiques produits au cours du déclin de l'âge (*yugasya kṣaye kṛtā dharmāḥ* : *saptamītatpuruṣa*) se muent en quelque chose d'important (= ont des conséquences importantes) ». Dans ce cas, ce serait dans la bouche de Hanumān une exhortation à bien agir dans un contexte ou les mauvaises actions dominent, dans l'espoir de redresser peu ou prou la situation. La traduction de Schaufelberger & Vincent est difficile à justifier : « Les bonnes actions accomplies à la fin de cet Âge ont des conséquences non désirées. »

Strophe 148.37

133 – On notera l'absence de *sandhi* externe entre les *pāda* a et b.
– *acirād yat pravartate* : proposition relative introduite par *yat*, dont le corrélatif dans la principale est *etat* ; la proposition principale occupe le *pāda* a : *etat kaliyugaṃ nāma*, de construction attributive.
– *cirajīvin-*, a : « qui possède une longue vie » (*cirajīva-*), « qui vit longtemps » ; Hanumān fait partie de ces êtres dont l'existence traverse plusieurs âges et qui connaissent donc le passé. Ce sont ces êtres qui, dans l'épopée, délivrent aux autres personnages des leçons de sagesse.

Strophe 148.38

134 – *yat* : « le fait que… » : emploi explétif (« quant au fait que… »).
– *vijānataḥ* : G m sg. du participe présent de *vi-JÑĀ-* (thème faible de présent : *vijānī-* devant consonne, *vijān-* devant voyelle), employé comme un adjectif signifiant « doué de discernement », « intelligent ».
– *bhāva-*, m : ici, « sentiment » ou « intention ».
– *anarthaka-*, a : « sans intérêt », « vain », « inutile », ici substantivé : « choses inutiles ».

Strophe 148.39

135 – *etat… ākhyātaṃ yat… parpṛcchasi* : proposition principale suivie d'une proposition subordonnée relative (*etat* est le corrélatif antécédent de *yat*).
– *paripṛcchasi* : un présent, bien que le procès de la proposition relative soit antérieur à celui de la proposition principale.
– *yugasaṃkhyām* : apposé à *yat*, complément d'objet de *paripṛcchasi* (rappel de la demande de Bhīma, formulée à la strophe 9 (*pāda* a : *yugasaṃkhyāṃ samācakṣva*).
– *prāpnuhi* : 2e pers. sg. de l'impératif présent actif de *prāp-*, V, P, *prāpnoti*, Ā, *prāpnute*, « obtenir », « atteindre ».
– *svasti-*, n = *svasti-*, f, « bonheur » (cf. 146.66a).
– *gamyatām* : on note le passage très libre de la 2e pers. de l'impératif actif à la 3e de l'impératif passif.

4.3. Traduction

136 Vaiśaṃpāyana dit :

148.1
Bhīmasena aux grands bras, à qui il venait de parler ainsi, rayonnant de puissance,
Le cœur empli de joie, s'inclina affectueusement devant son frère Hanumān, le seigneur des singes, et lui dit d'une voix douce :

148.2
« Il n'est personne de plus heureux que moi, puisque j'ai vu un être noble ;

C’est une très grande faveur pour moi, et une satisfaction, que de te voir !

148.3
Mais je souhaite encore que tu me fasses plaisir aujourd’hui, ô noble personnage :
La forme qui était la tienne, quand tu bondissais par-dessus l’océan peuplé de makara,
Cette forme incomparable, ô héros, je souhaite la contempler !

148.4
Ainsi je serai content et j’ajouterai foi à tes paroles. »
Quand il lui eut ainsi parlé, le singe empli d’énergie lui dit en riant :

148.5
« Il est impossible que tu voies cette forme, et personne d’autre ne le peut,
Car je jouissais à cette époque d’un état différent, ce n’est plus le mien aujourd’hui.

148.6
Au Kṛtayuga, c’était une autre époque, comme c’en était une autre aux âges Tretā et Dvāpara.
La présente époque est celle de la destruction, je n’y possède plus cette forme !

148.7
La terre, les rivières, les arbres, les monts, les Siddha, les dieux et les grands sages
D’âge en âge se conforment à l’époque, en fonction de leur nature,
Car la force, la taille et la puissance de chacun dépérissent
et renaissent.

148.8
Il suffit donc que tu voies cette forme, ô toi qui prolonges la lignée des Kuru !
Je me conforme à l’âge du monde où je vis, car l’époque ne se peut transcender. »

Bhīma dit :

148.9
« Apprends-moi le nombre des âges et les usages de chacun de

ces âges,
Ainsi que les états dans lesquels sont le dharma, le kāma et l’artha, leur taille, leur force, leur naissance et leur mort ! »

Hanumān dit :

148.10
« On appelle Kṛta l’âge au cours duquel règne le dharma éternel, mon ami ;
En cette époque, le meilleur des âges, les choses sont accomplies, et non à accomplir.

148.11
L’accomplissement des devoirs n’y connaît pas de pause et les créatures n’y dépérissent pas,
D’où le nom de Kṛtayuga, qui avec le temps en est venu à désigner la vertu.

148.12
Ni les dieux, ni les Dānava, ni les Gandharva, ni les Yakṣa, ni les Rākṣasa, ni les serpents
N’existaient au Kṛtayuga, mon ami, on ne pratiquait alors ni l’achat ni la vente.

148.13
On n’y entendait pas les syllabes des psaumes, des formules sacrificielles ou des strophes, et ne s’y accomplissait nul travail humain :
On y obtenait le fruit par le seul fait d’y penser et le dharma n’était que renoncement.

148.14
Au cours de cet âge, point de maladies, point de perte des facultés,
Point d’indignation, point de larmes, point d’arrogance, point de calomnie,

148.15
Point de querelle, encore moins de lassitude, point d’inimitié ni de haine,
Point de crainte, point de souffrance, point d’envie, point d’égoïsme.

148.16
Aussi l’Esprit suprême y est-il pour les ascètes la fin suprême

Et le blanc Nārāyaṇa, l’âme individuelle de tous les êtres.

148.17
Les brahmanes, les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *śūdra* se distinguaient clairement,
À l’âge Kṛta, et les créatures se vouaient à l’activité qui leur était propre.

148.18
Stades de la vie, conduite, savoir, intelligence et force s’y trouvaient également répartis :
Les *varṇa*, en effet, entre lesquels les activités étaient également réparties, y accédaient à leurs devoirs.

148.19
Attelés à un seul Veda, accomplissant les rites au moyen d’un seul mantra,
Mais obéissant à des devoirs distincts, ils avaient un seul Veda et se vouaient à un seul dharma.

148.20
Au moyen de leur action, accordée aux quatre stades de l’existence et conforme à l’âge de chacun,
Parce qu’ils obtiennent le fruit sans en avoir éprouvé le désir, ils atteignent le but suprême.

148.21
Attelé au yoga appliqué au Soi, ce dharma des quatre *varṇa*
Est à l’âge Kṛta bien distinct, il réunit ses quatre quarts, il est éternel.

148.22
Cet âge, appelé Kṛtayuga, est exempt des trois qualités.
Apprends aussi ce qu’est l’âge Tretā, au cours duquel apparaît la session du sacrifice somique.

148.23
Le dharma est réduit d’un quart et Acyuta prend la couleur rouge,
Tandis que les hommes servent la vérité et se consacrent au dharma des rites.

148.24
Apparaissent alors, au cours de l’âge Tretā, les sacrifices, les dharma divers et les rites,

Qui sont motivés par la recherche d’un but, où les rites et les dons engendrent un fruit.

148.25
Les créatures ne dérogeaient pas au dharma, se consacrant à l’ascèse et au don,
Respectant leur dharma propre, accomplissant les rites
— au Tretāyuga.

148.26
Et au cours de l’Âge Dvāpara, le dharma se trouve amputé du double ;
Viṣṇu, en vérité, prend la couleur jaune et le Veda devient quadruple.

148.27
De ce fait, les uns récitent les quatre Veda et d’autres trois Veda,
D’autres encore récitent deux Veda et d’autres encore un seul Veda
— tandis que d’autres ne récitent pas de strophe liturgique.

148.28
Les doctrines se trouvant ainsi divisées, divers deviennent les rites que l’on conduit ;
S’adonnant à l’ascèse et au don, les créatures deviennent des êtres de passion.

148.29
Parce qu’on ignore le Veda unique, les Veda sont devenus multiples ;
Et parce que dans ce monde on a perdu la vérité, quelques-uns seulement demeurent dans la vérité.

148.30
Ceux qui s’écartent de la vérité souffrent de nombreuses maladies,
Et le destin, en ce temps-là, ne provoquait que désirs et calamités :

148.31
Tourmentés par ces maux, les hommes se livrent à de sévères ascèses,
Tandis que d’autres, animés par le désir des objets du désir, par le désir du *svarga*, déploient les sacrifices.

148.32
Ainsi, après avoir atteint l’âge Dvāpara, les créatures meurent-elles à cause de l’*adharma*.

Au Kaliyuga, ô fils de Kuntī, le dharma subsiste par un seul de ses quarts.

148.33
En atteignant l’âge de ténèbres, Keśava devient noir.
Les conduites enseignées par le Veda disparaissent, de même que le dharma [22], le sacrifice, les rites.

148.34
Fléaux, maladies, épuisement, vices tels que la colère,
Calamités : voilà ce qui advient, de même qu’angoisses et maladies.

148.35
Au cours de cette révolution des âges, le dharma dépérit toujours davantage ;
Et dans ce dépérissement du dharma, le monde à son tour dépérit.

148.36
Dans le déclin du monde, les conditions sociales qui font tourner le monde vont vers leur déclin ;
Les actions justes accomplies au déclin de l’âge se muent en autant de suppliques.

148.37
Cet âge se nomme Kaliyuga, qui s’apprête à advenir :
Ceux qui vivent longtemps se conforment à l’âge dans lequel ils vivent.

148.38
Tu étais curieux de me connaître parfaitement, ô dompteur d’ennemis :
Quel sentiment éprouve un homme doué de discernement à propos de questions sans intérêt ?

148.39
Je t’ai raconté tout ce que tu m’as demandé,
Le compte des âges ; porte-toi bien, ô toi aux grands bras, et va-t-en ! »

5. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 149

5.1. Texte

5.1.1. Texte en nāgarī

137 भीम उवाच

पूर्वरूपमदृष्ट्वा ते न यास्यामि कथं चन ।
यदि तेऽहमनुग्राह्यो दर्शयात्मानमात्मना ॥१॥

वैशंपायन उवाच

एवमुक्तस्तु भीमेन स्मितं कृत्वा प्लवंगमः ।
तद्रूपं दर्शयामास यद्वै सागरलङ्घने ॥२॥

भ्रातुः प्रियमभीप्सन्वै चकार सुमहद्वपुः ।
देहस्तस्य ततोऽतीव वर्धत्यायामविस्तरैः ॥३॥

तद्रूपं कदलीषण्डं छादयन्नमितद्युतिः ।
गिरेश्चोच्छ्रयमागम्य तस्थौ तत्र स वानरः ॥४॥

समुच्छ्रितमहाकायो द्वितीय इव पर्वतः ।
ताम्रेक्षणस्तीक्ष्णदंष्ट्रो भृकुटीकृतलोचनः ।
दीर्घलाङ्गूलमाविध्य दिशो व्याप्य स्थितः कपिः ॥५॥

तद्रूपं महदालक्ष्य भ्रातुः कौरवनन्दनः ।
विसिस्मिये तदा भीमो जहृषे च पुनः पुनः ॥६॥

तमर्कमिव तेजोभिः सौवर्णमिव पर्वतम् ।
प्रदीप्तमिव चाकाशं दृष्ट्वा भीमो न्यमीलयत् ॥७॥

आबभाषे च हनुमान्भीमसेनं स्मयन्निव ।
एतावदिह शक्तस्त्वं रूपं द्रष्टुं ममानघ ॥८॥

वर्धेऽहं चाप्यतो भूयो यावन्मे मनसेप्सितम् ।
भीम शत्रुषु चात्यर्थं वर्धते मूर्तिरोजसा ॥९॥

तदद्भुतं महारौद्रं विन्ध्यमन्दरसंनिभम् ।
दृष्ट्वा हनूमतो वर्ष्म संभ्रान्तः पवनात्मजः ॥१०॥

प्रत्युवाच ततो भीमः संप्रहृष्टतनूरुहः ।
कृताञ्जलिरदीनात्मा हनूमन्तमवस्थितम् ॥११॥

दृष्टं प्रमाणं विपुलं शरीरस्यास्य ते विभो ।
संहरस्व महावीर्य स्वयमात्मानमात्मना ॥१२॥

न हि शक्नोमि त्वां द्रष्टुं दिवाकरमिवोदितम् ।
अप्रमेयमनाधृष्यं मैनाकमिव पर्वतम् ॥१३॥

विस्मयश्चैव मे वीर सुमहान्मनसोऽद्य वै ।
यद्रामस्त्वयि पार्श्वस्थे स्वयं रावणमभ्यगात् ॥१४॥

त्वमेव शक्तस्तां लङ्कां सयोधां सहवाहनाम् ।
स्वबाहुबलमाश्रित्य विनाशयितुमोजसा ॥१५॥

न हि ते किं चिदप्राप्यं मारुतात्मज विद्यते ।
तव नैकस्य पर्याप्तो रावणः सगणो युधि ॥१६॥

एवमुक्तस्तु भीमेन हनूमान्प्लवगर्षभः ।
प्रत्युवाच ततो वाक्यं स्निग्धगम्भीरया गिरा ॥१७॥

एवमेतन्महाबाहो यथा वदसि भारत ।
भीमसेन न पर्याप्तो ममासौ राक्षसाधमः ॥१८॥

मया तु तस्मिन्निहते रावणे लोककण्टके ।
कीर्तिर्नश्येद्राघवस्य तत एतदुपेक्षितम् ॥१९॥

तेन वीरेण हत्वा तु सगणं राक्षसाधिपम् ।
आनीता स्वपुरं सीता लोके कीर्तिश्च स्थापिता ॥२०॥

तद्गच्छ विपुलप्रज्ञ भ्रातुः प्रियहिते रतः ।
अरिष्टं क्षेममध्वानं वायुना परिरक्षितः ॥२१॥

एष पन्थाः कुरुश्रेष्ठ सौगन्धिकवनाय ते ।
द्रक्ष्यसे धनदोद्यानं रक्षितं यक्षराक्षसैः ॥२२॥

न च ते तरसा कार्यः कुसुमावचयः स्वयम् ।
दैवतानि हि मान्यानि पुरुषेण विशेषतः ॥२३॥

बलिहोमनमस्कारैर्मन्त्रैश्च भरतर्षभ ।
दैवतानि प्रसादं हि भक्त्या कुर्वन्ति भारत ॥२४॥

मा तात साहसं कार्षीः स्वधर्ममनुपालय ।
स्वधर्मस्थः परं धर्मं बुध्यस्वागमयस्व च ॥२५॥

न हि धर्ममविज्ञाय वृद्धाननुपसेव्य च ।
धर्मो वै वेदितुं शक्यो बृहस्पतिसमैरपि ॥२६॥

अधर्मो यत्र धर्माख्यो धर्मश्चाधर्मसंज्ञितः ।
विज्ञातव्यो विभागेन यत्र मुह्यन्त्यबुद्धयः ॥२७॥

आचारसंभवो धर्मो धर्माद्वेदाः समुत्थिताः ।
वेदैर्यज्ञाः समुत्पन्ना यज्ञैर्देवाः प्रतिष्ठिताः ॥२८॥

वेदाचारविधानोक्तैर्यज्ञैर्धार्यन्ति देवताः ।
बृहस्पत्युशनोक्तैश्च नयैर्धार्यन्ति मानवाः ॥२९॥

पण्याकरवणिज्याभिः कृष्याथो योनिपोषणैः ।
वार्तया धार्यते सर्वं धर्मैरेतैर्द्विजातिभिः ॥३०॥

त्रयी वार्ता दण्डनीतिस्तिस्रो विद्या विजानताम् ।
ताभिः सम्यक्प्रयुक्ताभिर्लोकयात्रा विधीयते ॥३१॥

सा चेद्धर्मक्रिया न स्यात्त्रयीधर्ममृते भुवि ।
दण्डनीतिमृते चापि निर्मर्यादमिदं भवेत् ॥३२॥

वार्ताधर्मे ह्यवर्तन्त्यो विनश्येयुरिमाः प्रजाः ।
सुप्रवृत्तैस्त्रिभिर्ह्येतैर्धर्मैः सूयन्ति वै प्रजाः ॥३३॥

द्विजानाममृतं धर्मो ह्येकश्चैवैकवर्णिकः ।
यज्ञाध्ययनदानानि त्रयः साधारणाः स्मृताः ॥३४॥

याजनाध्यापने चोभे ब्राह्मणानां प्रतिग्रहः ।
पालनं क्षत्रियाणां वै वैश्यधर्मश्च पोषणम् ॥३५॥

शुश्रूषा तु द्विजातीनां शूद्राणां धर्म उच्यते ।
भैक्षहोमव्रतैर्हीनास्तथैव गुरुवासिनाम् ॥३६॥

क्षत्रधर्मोऽत्र कौन्तेय तव धर्माभिरक्षणम् ।
स्वधर्मं प्रतिपद्यस्व विनीतो नियतेन्द्रियः ॥३७॥

वृद्धैः संमन्त्र्य सद्भिश्च बुद्धिमद्भिः श्रुतान्वितैः ।
सुस्थितः शास्ति दण्डेन व्यसनी परिभूयते ॥३८॥

निग्रहानुग्रहैः सम्यग्यदा राजा प्रवर्तते ।
तदा भवति लोकस्य मर्यादा सुव्यवस्थिता ॥३९॥

तस्माद्देशे च दुर्गे च शत्रुमित्रबलेषु च ।
नित्यं चारेण बोद्धव्यं स्थानं वृद्धिः क्षयस्तथा ॥४०॥

राज्ञामुपायाश्चत्वारो बुद्धिमन्त्रः पराक्रमः ।
निग्रहानुग्रहौ चैव दाक्ष्यं तत्कार्यसाधनम् ॥४१॥

साम्ना दानेन भेदेन दण्डेनोपेक्षणेन च ।
साधनीयानि कार्याणि समासव्यासयोगतः ॥४२॥

मन्त्रमूला नयाः सर्वे चाराश्च भरतर्षभ ।
सुमन्त्रितैर्नयैः सिद्धिस्तद्विदैः सह मन्त्रयेत् ॥४३॥

स्त्रिया मूढेन लुब्धेन बालेन लघुना तथा ।
न मन्त्रयेत गुह्यानि येषु चोन्मादलक्षणम् ॥४४॥

मन्त्रयेत्सह विद्वद्भिः शक्तैः कर्माणि कारयेत् ।
स्निग्धैश्च नीतिविन्यासान्मूर्खान्सर्वत्र वर्जयेत् ॥४५॥

धार्मिकान्धर्मकार्येषु अर्थकार्येषु पण्डितान् ।
स्त्रीषु क्लीबान्नियुञ्जीत क्रूरान्क्रूरेषु कर्मसु ॥४६॥

स्वेभ्यश्चैव परेभ्यश्च कार्याकार्यसमुद्भवा ।
बुद्धिः कर्मसु विज्ञेया रिपूणां च बलाबलम् ॥४७॥

बुद्ध्या सुप्रतिपन्नेषु कुर्यात्साधुपरिग्रहम् ।
निग्रहं चाप्यशिष्टेषु निर्मर्यादेषु कारयेत् ॥४८॥

निग्रहे प्रग्रहे सम्यग्यदा राजा प्रवर्तते ।
तदा भवति लोकस्य मर्यादा सुव्यवस्थिता ॥४९॥

एष ते विहितः पार्थ घोरो धर्मो दुरन्वयः ।
तं स्वधर्मविभागेन विनयस्थोऽनुपालय ॥५०॥

तपोधर्मदमेज्याभिर्विप्रा यान्ति यथा दिवम् ।
दानातिथ्यक्रियाधर्मैर्यान्ति वैश्याश्च सद्गतिम् ॥५१॥

क्षत्रं याति तथा स्वर्गं भुवि निग्रहपालनैः ।
सम्यक्प्रणीय दण्डं हि कामद्वेषविवर्जिताः ।
अलुब्धा विगतक्रोधाः सतां यान्ति सलोकताम् ॥५२॥

5.1.2. Translittération

138 *bhīma uvāca*

pūrvarūpam adṛṣṭvā te na yāsyāmi kathaṃ cana |
yadi te 'ham anugrāhyo darśayātmānam ātmanā ||1||

vaiśaṃpāyana uvāca

evam uktas tu bhīmena smitaṃ kṛtvā plavaṃgamaḥ |
tad rūpaṃ darśayām āsa yad vai sāgaralaṅghane ||2||

bhrātuḥ priyam abhīpsan vai cakāra sumahad vapuḥ |
dehas tasya tato 'tīva vardhaty āyāmavistaraiḥ ||3||

tad rūpaṃ kadalīṣaṇḍaṃ chādayann amitadyutiḥ |
gireś cocchrayam āgamya tasthau tatra sa vānaraḥ ||4||

samucchritamahākāyo dvitīya iva parvataḥ |
tāmrekṣaṇas tīkṣṇadaṃṣṭro bhṛkuṭīkṛtalocanaḥ |
dīrghalāṅgūlam āvidhya diśo vyāpya sthitaḥ kapiḥ ||5||

tad rūpaṃ mahad ālakṣya bhrātuḥ kauravanandanaḥ |
visismiye tadā bhīmo jahṛṣe ca punaḥ punaḥ ||6||

tam arkam iva tejobhiḥ sauvarṇam iva parvatam |
pradīptam iva cākāśaṃ dṛṣṭvā bhīmo nyamīlayat ||7||

ābabhāṣe ca hanumān bhīmasenaṃ smayann iva |
etāvad iha śaktas tvaṃ rūpaṃ draṣṭuṃ mamānagha ||8||

vardhe 'haṃ cāpy ato bhūyo yāvan me manasepsitam |
bhīma śatruṣu cātyarthaṃ vardhate mūrtir ojasā ||9||

tad adbhutaṃ mahāraudraṃ vindhyamandarasaṃnibham |
dṛṣṭvā hanūmato varṣma saṃbhrāntaḥ pavanātmajaḥ ||10||

pratyuvāca tato bhīmaḥ saṃprahṛṣṭatanūruhaḥ |
kṛtāñjalir adīnātmā hanūmantam avasthitam ||11||

dṛṣṭaṃ pramāṇaṃ vipulaṃ śarīrasyāsya te vibho |
saṃharasva mahāvīrya svayam ātmānam ātmanā ||12||

na hi śaknomi tvāṃ draṣṭuṃ divākaram ivoditam |
aprameyam anādhṛṣyaṃ mainākam iva parvatam ||13||

vismayaś caiva me vīra sumahān manaso 'dya vai |
yad rāmas tvayi pārśvasthe svayaṃ rāvaṇam abhyagāt ||14||

tvam eva śaktas tāṃ laṅkāṃ sayodhāṃ sahavāhanām |
svabāhubalam āśritya vināśayitum ojasā ||15||

na hi te kiṃ cid aprāpyaṃ mārutātmaja vidyate |
tava naikasya paryāpto rāvaṇaḥ sagaṇo yudhi ||16||

evam uktas tu bhīmena hanūmān plavagarṣabhaḥ |
pratyuvāca tato vākyaṃ snigdhagambhīrayā girā ||17||

evam etan mahābāho yathā vadasi bhārata |
bhīmasena na paryāpto mamāsau rākṣasādhamaḥ ||18||

mayā tu tasmin nihate rāvaṇe lokakaṇṭake |
kīrtir naśyed rāghavasya tata etad upekṣitam ||19||

tena vīreṇa hatvā tu sagaṇaṃ rākṣasādhipam |
ānītā svapuraṃ sītā loke kīrtiś ca sthāpitā ||20||

tad gaccha vipulaprajña bhrātuḥ priyahite rataḥ |
ariṣṭaṃ kṣemam adhvānaṃ vāyunā parirakṣitaḥ ||21||

eṣa panthāḥ kuruśreṣṭha saugandhikavanāya te |
drakṣyase dhanadodyānaṃ rakṣitaṃ yakṣarākṣasaiḥ ||22||

na ca te tarasā kāryaḥ kusumāvacayaḥ svayam |
daivatāni hi mānyāni puruṣeṇa viśeṣataḥ ||23||

balihomanamaskārair mantraiś ca bharatarṣabha |
daivatāni prasādaṃ hi bhaktyā kurvanti bhārata ||24||

mā tāta sāhasaṃ kārṣīḥ svadharmam anupālaya |
svadharmasthaḥ paraṃ dharmaṃ budhyasvāgamayasva ca ||25||

na hi dharmam avijñāya vṛddhān anupasevya ca |
dharmo vai vedituṃ śakyo bṛhaspatisamair api ||26||

adharmo yatra dharmākhyo dharmaś cādharmasaṃjñitaḥ |
vijñātavyo vibhāgena yatra muhyanty abuddhayaḥ ||27||

ācārasaṃbhavo dharmo dharmād vedāḥ samutthitāḥ |
vedair yajñāḥ samutpannā yajñair devāḥ pratiṣṭhitāḥ ||28||

vedācāravidhānoktair yajñair dhāryanti devatāḥ |
bṛhaspatyuśanoktaiś ca nayair dhāryanti mānavāḥ ||29||

paṇyākaravaṇijyābhiḥ kṛṣyātho yonipoṣaṇaiḥ |
vārtayā dhāryate sarvaṃ dharmair etair dvijātibhiḥ ||30||

trayī vārtā daṇḍanītis tisro vidyā vijānatām |
tābhiḥ samyakprayuktābhir lokayātrā vidhīyate ||31||

sā ced dharmakriyā na syāt trayīdharmam ṛte bhuvi |
daṇḍanītim ṛte cāpi nirmaryādam idaṃ bhavet ||32||

vārtādharme hy avartantyo vinaśyeyur imāḥ prajāḥ |
supravṛttais tribhir hy etair dharmaiḥ sūyanti vai prajāḥ ||33||

dvijānām amṛtaṃ dharmo hy ekaś caivaikavarṇikaḥ |
yajñādhyayanadānāni trayaḥ sādhāraṇāḥ smṛtāḥ ||34||

yājanādhyāpane cobhe brāhmaṇānāṃ pratigrahaḥ |
pālanaṃ kṣatriyāṇāṃ vai vaiśyadharmaś ca poṣaṇam ||35||

śuśrūṣā tu dvijātīnāṃ śūdrāṇāṃ dharma ucyate |
bhaikṣahomavratair hīnās tathaiva guruvāsinām ||36||

kṣatradharmo 'tra kaunteya tava dharmābhirakṣaṇam |
svadharmaṃ pratipadyasva vinīto niyatendriyaḥ ||37||

vṛddhaiḥ saṃmantrya sadbhiś ca buddhimadbhiḥ śrutānvitaiḥ |
susthitaḥ śāsti daṇḍena vyasanī paribhūyate ||38||

nigrahānugrahaiḥ samyag yadā rājā pravartate |
tadā bhavati lokasya maryādā suvyavasthitā ||39||

tasmād deśe ca durge ca śatrumitrabaleṣu ca |
nityaṃ cāreṇa boddhavyaṃ sthānaṃ vṛddhiḥ kṣayas tathā ||40||

rājñām upāyāś catvāro buddhimantraḥ parākramaḥ |
nigrahānugrahau caiva dākṣyaṃ tatkāryasādhanam ||41||

sāmnā dānena bhedena daṇḍenopekṣaṇena ca |
sādhanīyāni kāryāṇi samāsavyāsayogataḥ ||42||

mantramūlā nayāḥ sarve cārāś ca bharatarṣabha |
sumantritair nayaiḥ siddhis tadvidaiḥ saha mantrayet ||43||

striyā mūḍhena lubdhena bālena laghunā tathā |
na mantrayeta guhyāni yeṣu conmādalakṣaṇam ||44||

mantrayet saha vidvadbhiḥ śaktaiḥ karmāṇi kārayet |
snigdhaiś ca nītivinyāsān mūrkhān sarvatra varjayet ||45||

dhārmikān dharmakāryeṣu arthakāryeṣu paṇḍitān |
strīṣu klībān niyuñjīta krūrān krūreṣu karmasu ||46||

svebhyaś caiva parebhyaś ca kāryākāryasamudbhavā |
buddhiḥ karmasu vijñeyā ripūṇāṃ ca balābalam ||47||

buddhyā supratipanneṣu kuryāt sādhuparigraham |
nigrahaṃ cāpy aśiṣṭeṣu nirmaryādeṣu kārayet ||48||

nigrahe pragrahe samyag yadā rājā pravartate |
tadā bhavati lokasya maryādā suvyavasthitā ||49||

eṣa te vihitaḥ pārtha ghoro dharmo duranvayaḥ |
taṃ svadharmavibhāgena vinayastho 'nupālaya ||50||

tapodharmadamejyābhir viprā yānti yathā divam |
dānātithyakriyādharmair yānti vaiśyāś ca sadgatim ||51||

kṣatraṃ yāti tathā svargaṃ bhuvi nigrahapālanaiḥ |
samyak praṇīya daṇḍaṃ hi kāmadveṣavivarjitāḥ |
alubdhā vigatakrodhāḥ satāṃ yānti salokatām ||52||

5.2. Notes explicatives

Strophe 149.1

139 – *adṛṣṭvā* : absol. de *DṚŚ-* précédé du préfixe négatif *a-*.
– *kathaṃ cana* = *katham cit* : « d'une façon ou d'une autre », « de quelque façon que ce soit » ; avec une négation : « en aucune façon », « absolument pas ».
– *yadi te 'ham anugrāhyaḥ* : proposition subordonnée hypothétique, dans laquelle *aham* est le sujet, *anugrāhyaḥ* son attribut et *te* l'agent d'*anugrāhyaḥ* (les formes nominales des verbes ont souvent un agent au génitif).
– *anugrāhya-* : adj. verbal d'obligation d'*anu-GRAH-*, IX, P, *anugṛhṇāti*, Ā, *anugṛhṇīte*, « être bienveillant envers… », « accorder une faveur à… ».
– *ātmānam ātmanā* : litt. « toi-même (complément d'objet de *darśaya*) par toi-même », « toi tel que toi-même ».

Strophe 149.2

140 – *tad rūpam… yat…* : « la forme que… » (sous-entendu : « il avait »).
– *darśayām āsa* : 3^{e} pers. sg. du parfait périphrastique (normal pour les causatifs) de *darśayati*, verbe déjà employé dans la requête de la strophe précédente. Le procès énoncé par ce verbe a une signification quasi religieuse : il s'agit en effet d'une marque de bienveillance à l'égard de Bhīma, de la part de Hanumān, qui lui révèle sa nature merveilleuse. Les êtres divins ou supérieurs se révèlent ainsi à la vue de leurs « fidèles » dans ce qu'il est convenu d'appeler des *darśana-* ; cette révélation accordée à Bhīma fait écho à d'autres révélations de ce type, comme celle de Kṛṣṇa qui se montre à Arjuna sous la forme de Viṣṇu Viśvarūpa, dans la seconde partie

de la *Bhagavadgītā* — ou celle qu'accorde Śiva au même Arjuna dans l'épisode du Kirāta (III, 38-40).

Strophe 149.3

141 – *abhīpsati* : « désirer obtenir », « désirer atteindre », « désirer parvenir à… », simplement « désirer », désidératif d'*abhy-ĀP-*, V, P, *āpnoti* (cf. 147.5b et *infra*, 9b).
– *sumahat* : attribut de *vapuḥ*, complément d'objet de *cakāra*.
– *vardhati* : le verbe *VṚDH-*, I, Ā, *vardhate*, peut se conjuguer à l'actif dans l'épopée.
– *āyāmavistaraiḥ*, *dv.* : litt. « avec extension (*āyāma-*) et diffusion (*vistara-*) [de ses membres] », « en étendant [ses membres] dans toutes les directions ».

Strophe 149.4

142 – *chādayati* : causatif de *CHAD-*, I, P, *chadati* ; le causatif d'un verbe transitif se construit avec deux accusatifs : l'un désigne l'agent secondaire que l'agent principal fait agir (ici *tad rūpam*), l'autre l'objet de cette action (ici *kadalīṣaṇḍam*). L'agent secondaire pourrait aussi être à l'instrumental (cf. 45c).
– *ucchrayam ā-GAM-* : « atteindre la hauteur » (« de » : + G).

Strophe 149.5

143 – *samucchritamahākāyaḥ = yena mahākāyaḥ samucchritaḥ saḥ* (*hanumā*), *bv.*
– *tīkṣnadaṃṣṭraḥ*, *bv.* : Hanumān a des dents saillantes, qui sortent de la bouche comme des défenses.
– *bhṛkuṭī- = bhrūkuṭi-*, f, « froncement de sourcils » (cf. 147.19b) ; *locana-*, n : ici, « fait de regarder » plutôt qu'« œil » ; *bhṛkuṭīkṛtalocanaḥ = yena locanaṃ bhṛkutyā kṛtam*, *saḥ* (*kapiḥ*), *bv.*
– *āvidhya* : absolutif d'*ā-VYADH-*, IV, P, *āvyadhyati*, « lancer », « balancer ».
– *diśo vyāpya* : allusion au motif de la « conquête des horizons » (*digvijaya*), exploit par lequel un souverain conquiert la terre. En s'assurant l'alliance de Hanumān, Bhīma concourt à sa façon à cette conquête que lui et ses frères doivent accomplir pour se qualifier.

Strophe 149.6

144 – *kaurava-*, m : « descendant de Kuru » (dérivé à *vṛddhi* initiale) ; bien que ce terme soit souvent utilisé pour désigner Duryodhana et ses frères, les cousins félons, il s'applique en réalité à tous les membres de la famille, donc à Bhīma et aux autres fils de Pāṇḍu.
– *visismiye* : 3e pers. sg. du parfait de *vi-SMI-*, I, Ā, *vismayate*, « être surpris », « être émerveillé ».
– *jahṛṣe* : 3e pers. sg. du parfait moyen de *HṚṢ-*, I, P, *harṣati*, Ā, *harṣate*, IV, P, *hṣyati*, Ā, *hṛṣyate* (épique) : litt. « frissonner [de joie] », d'où « se réjouir » (cf. 11b).

Strophe 149.7

145 – *ni-MĪL-*, I, P, *nimīlati*, et causatif *nimīlayati* ou *nimīlayate* : « fermer [les yeux] ».

Strophe 149.8

146 – *iva*, adv. (postposé) : « comme » ou, comme ici, « un peu », « plus ou moins ».
– *śakta-* + infinitif en *-tum* : « pouvoir… », « être capable de… ».
– *etāvat*, pronom-adj. : « si grand… », « jusqu'à cette mesure ».

Strophe 149.9

147 – *ataḥ*, adv. = *asmāt* : complément du comparatif *bhūyaḥ*, « plus que… ».
– *yāvat*, pronom-adj (corrélatif : *tāvat-*) : « aussi grand que… », « autant que… », « tant que… ».
– *me* : agent d'*īpsitam* (les formes nominales des verbes ont souvent un agent au génitif ; cf. 1c).
– *mūrti-*, f : « manifestation sensible », « forme », « corps ».

Strophe 149.10

148 – *vindhyamandara-*, *dv.* : noms de deux montagnes.
– *saṃnibha-*, a, *ifc* : « semblable à… ».
– *saṃbhrāntaḥ* : attribut de *pavanātmajaḥ*, qui désigne ici Bhīma (*pavana-* = *vāyu-*), prédicat de la phrase.

Strophe 149.11

149 – *saṃprahṛṣṭatanūruhaḥ = yasya tanūruhāḥ saṃprahṛṣṭāḥ*, *saḥ* (*bhīmaḥ*), *bv.* ; il faut se rappeler que l'horripilation, dans la théorie esthétique exposée par le *Nāṭyaśāstra* (chapitre 6), est une manifestation corporelle (*sāttvikabhāva-*) d'un certain nombre d'émotions telles que la joie — c'est le cas ici —, le désir sexuel, la terreur (on trouve le même composé en 146.63b).
– *adīnātmā = yasyātmā adīno bhavati*, *saḥ* (*bhīmaḥ*), *bv.* ; *adīna-*, a : litt. « non affligé », donc « allègre ».
– *avasthita-*, a.v. : ici, « immobile », c'est-à-dire demeurant là où il est, sans reprendre sa position (ni son apparence) antérieures.

Strophe 149.12

150 – *dṛṣṭam* : attribut de *pramāṇam* (sous-entendu : *mayā*), prédicat de la phrase, qui est au passif.
– *saṃ-HṚ-*, I, P, *saṃharati*, Ā, *saṃharate* : ici, « rassembler », « constracter », « condenser » ; au moyen : « se contracter ».
– *svayam*, adv. : « de soi-même », « spontanément », « volontiers » ; *svayam ātmānam ātmanā* : expression redondante.

Strophe 149.13

151 – Cette strophe contient deux *upamā*, « comparaisons », associant le même comparé (*tvām = hanumantam*) à deux comparants successifs (*pāda* b et *pāda* cd).
– *anādhṛṣya-*, adj. verbal d'obligation/possibilité précédé du préfiwe négatif (*an-* devant voyelle), lexicalisé : « inattaquable », « invincible », « qu'on ne peut approcher ».
– *maināka-*, m : nom d'une montagne, fils d'Himavat et de l'*apsaras* Menakā (c'est un métronyme, avec *vṛddhi* de la syllabe initiale).

Strophe 149.14

152 – *vismayaḥ… me… manasaḥ* : expression de la possession (N + G ± *asti*).
– *yat* : introduit ici une proposition subordonnée complétive (« de ce que… », « à l'idée que… »).

153 – *vismayaḥ… me… manasaḥ* : expression de la possession (N + G ± *asti*).
– *yat* : introduit ici une proposition subordonnée complétive (« de ce que… », « à l'idée que… »).
– *tvayi pārśvasthe* : locatif absolu.
– *svayam* : l'idée est que la force de Hanumān, qui sé révèle dans le *Sundarakāṇḍa*, le « Livre des merveilles », le livre V du *Rāmāyaṇa*, au cours duquel, seul, il dévaste le royaume de Rāvaṇa, aurait dû dissuader Rāma d'attaquer Rāvaṇa, laissant ce soin à son allié simiesque. Qu'il ait malgré tout voulu le combattre lui-même est une preuve d'héroïsme.

Strophe 149.15

154 – *tvam eva* : « c'est toi qui… ». « Relecture », par un autre fils de Vāyu, de la conquête de Laṅkā, comme relevant de la Geste de Hanumān et non plus de Rāma ; Bhīma et Hanumān sont tous deux des représentants du guerrier brutal, « physique », combattant au corps à corps, par opposition à Arjuna et à Rāma, guerriers réfléchis et plus soucieux du dharma (cf. Dumézil, *Mythe et épopée*, etc. ; voir l'introduction). Le présent épisode est à la gloire de ce guerrier brutal.
– *āśritya*, absolutif : litt. « se réfugiant dans… », d'où « comptant sur… », « recourant à… ».

Strophe 149.16

155 – *vidyate* : 3e pers. sg. du présent passif de *VID-*, VI, *vindati*, « trouver », litt « trouvé », d'où « se trouve », « existe » (cf. lat. *videtur*).
– *paryāpta-*, a.v. : « suffisant pour… » (+ D, + G), « à la hauteur de… » (*idem*).
– *ekasya* : apposé à *tava* ; *eka-* a ici le sens de « seul ».

Strophe 149.17

156 – *snigdhagambhīra-*, *dv.* : « affectueux (*snigdha-*) et profond (*gambhīra-*) ».

Strophe 149.18

157 – *evam etat… yathā…* : « Il [en est] ainsi que… ».

Strophe 149.19

158 – *mayā… tasmin nihate rāvaṇe…* : locatif absolu, à la tournure passive, ayant la même fonction qu'une proposition subordonnée hypothétique (irréel), d'où l'optatif au *pāda* c.
– *etad upekṣitam* (sous-entendu, *mayā*) : *etat* désigne la pensée exprimée par les trois premiers *pāda* : il équivaut à la particule *iti*, qui partage avec ce pronom une fonction anaphorique (cf. *evam*, 149.4c).
– *upekṣ-* (**upa-ĪKṢ-*), I, Ā, *upekṣate*, a.v. *upekṣita-* : « regarder », « percevoir », « tenir compte de… », « considérer ».

Strophe 149.20

159 – *svapuram* : désigne Ayodhyā, capitale de Rāma et de Sītā.
– *loke* : complément de *sthāpitā*.
– *sthāpita-* : a.v. de *sthāpayati*, « établir », causatif de *STHĀ-*.

Strophe 149.21

160 – *rata-*, a.v. + L ou *ifc* : « qui se plaît à… », « qui se consacre à… », « dévoué à… ».
– *priyahita-*, *dv.* : « le plaisant (*priya-*) et le salutaire (*hita-*) ».
– *GAM-*, I, P, *gacchati*, « aller », + Ac désignant un chemin : litt. « aller un chemin », « aller sur un chemin », « parcourir un chemin ».

Strophe 149.22

161 – *pathin-*, m, « chemin », a une déclinaison irrégulière, faisant appel à plusieurs suffixes selon les cas (hétéroclise) :
a) thème fort : *panthan-*, *panthā*(*n*)- (N sg. *panthāḥ*, Ac sg. *panthānam*) ;
b) thème faible : *path-* devant voyelle (I sg. *pathā*, etc.) et *pathī-* devant consonne (I pl. *pathībhiḥ*).
– *panthāḥ… saugandhikavanāya* : « le chemin vers la forêt Saugandhika » (datif de destination), où Bhīma cuillera les fleurs destinées à Draupadī.

162 – *pathin-*, m, « chemin », a une déclinaison irrégulière, faisant appel à plusieurs suffixes selon les cas (hétéroclise) :
a) thème fort : *panthan-*, *panthā*(*n*)- (N sg. *panthāḥ*, Ac sg. *panthānam*) ;
b) thème faible : *path-* devant voyelle (I sg. *pathā*, etc.) et *pathī-* devant consonne (I pl. *pathībhiḥ*).
– *panthāḥ… saugandhikavanāya* : « le chemin vers la forêt Saugandhika » (datif de destination), où Bhīma cuillera les fleurs destinées à Draupadī.
– *te* : génitif « d'intérêt ».
– *dhanada-*, m : litt. « dispensateur (*da-*) de richesses (*dhana-*) », un des noms de Kubera, le dieu des richesses.

Strophe 149.23

163 – *te* (*pāda* a) et *puruṣeṇa* (*pāda* c) : respectivement, agents de *kāryaḥ* et de *mānyāni* ; les deux cas sont possibles et équivalents.
– *viśeṣataḥ*, adv. : « particulièrement », « de manière différente », « avant tout ».

Strophe 149.24

164 – Construction : les deux premiers *pāda* de cette strophe se construisent avec les deux derniers *pāda* de la strophe 23 : les instrumentaux sont compléments de moyen de *mānyāni* (23c).
– *bali-*, m : « offrande » en général.
– *homa-*, m : « oblation [versée dans le feu] », en particulier offrande de beurre clarifié.
– *namaskāra-*, m : litt. « fait de dire "hommage" », « hommage » (paroles de vénération adressées à un dieu ou à un personnage auguste).
– *balihomanamaskāraiḥ* : composé *dvandva*.
– *mantra-*, n : « formule (rituelle) » ; le *mantra-* suppose un acte de parole, fût-il muet.
– *bhaktyā* : « grâce à la dévotion » (traduction imparfaite de *bhakti-*, f) ; cet instrumental résume les moyens de se concilier les dieux qui ont été énumérés aux *pāda* ab.

Strophe 149.25

165 – *mā… kārṣīḥ* : injonctif prohibitif de *KṚ-* (*akārṣīt* : aoriste sigmatique de *KṚ-*).
– *sāhasam*, *abh.* : « précipitamment », « de manière intempestive » ou « avec violence » ; les deux sens conviennent ici, car Bhīma est un guerrier fougueux, violent, tout comme Hanumān, qui le comprend donc bien (au contraire d'Arjuna) ; cf. *na… tarasā kāryaḥ*, 23a, avec une autre expression de la défense (adjectif verbal d'obligation employé avec la négation).
– *budhyasva*, *āgamayasva* : deux verbes à l'impératif moyen de sens proches ; *BUDH-*, IV, Ā, *budhyate*, signifie « prendre conscience de… », « prendre connaissance de… », tandis qu'*āgamayate* signifie plus spécifiquement « comprendre ».
– Cette dialectique qui s'établit entre *svadharma-* (dharma propre à un individu ou à un groupe) et *para- dharma-* (« dharma suprême ») n'est pas sans rappeler l'enseignement de la *Bhagavadgītā* (cf. 148.10, 148.19).

Strophe 149.26

166 – *na* : la négation porte sur *śakyaḥ* (*pāda* c).
– *avijñāya*, *anupasevya* : deux absolutifs précédés du préfixe négatif, énonçant une hypothèse.
– *dharmam* au *pāda* a : comprendre *svadharmam* ; *dharmaḥ* au *pāda* c : comprendre *paro dharmaḥ* (faute de quoi, le *pāda* c ne serait que tautologie !).
– *vṛddha-*, a.v. : litt. « âgé », d'où « ancien », « aîné », « personne vénérable ».
– *dharmaḥ… vedituṃ śakyaḥ* + I : litt. « le dharma peut être compris par…» ; l'infinitif ne marque pas la voix : c'est *śakya-*, adj. verbal de valeur passive, qui indique qu'il s'agit du passif (cf. 48.5a).
– *bṛhaspati-*, m : litt. « maître de la formule sacrificielle », nom du dieu présidant au rituel. L'idée est qu'il ne suffit pas de pratiquer les rites, il faut encore, pour accéder au dharma suprême, respecter son dharma propre et honorer les anciens.

Strophe 149.27

167 – *yatra*, adv. relatif, « où » :
a) au *pāda* a : « là où », « le(s) cas où » ; les *pāda* ab équivalent à une proposition subordonnée interrogative indirecte, sujet de *vijñātavyaḥ* (*pāda* c).
b) au *pāda* d : « où », introduisant une proposition subordonnée relative.
– *vibhāga-*, m : « distribution », « division », d'où « distinction » ; *vibhāgena* : « en détail », « séparément », « avec discernement ».
– *ākhya-*, *ifc* (*bv.*) : « qui a pour nom… », « nommé… ».
– *saṃjñita-*, a.v., *ifc* : « appelé… », « nommé… ».
– *abuddhi-*, ici *bv.* : « inintelligent », « ignorant ».

Strophe 149.28

168 – *saṃbhava-*, m : « origine », « naissance » ; *ifc* (*bv.*) : « originaire de… », « issu de… », « né de… ».
– *samutthā-* (**sam-ut-STHĀ-*) : « naître » ; + Ab : « de… ».
– On notera le chiasme formé par les *pāda* ab.

Strophe 149.29

169 – *dhāryanti* : 3^{e} pers. pl. du présent passif de *dhārayati*, « soutenir », « maintenir », « préserver » (causatif de *DHṚ-*, I, P, *dharati*, Ā, *dharate*), avec une désinence active, comme il arrive dans la langue épique (Oberlies, 2003, p. 240 ; Renou, 1975, § 342). Cette racine est celle dont est dérivé le substantif *dharma-*.
– *vidhāna-*, n : « disposition », « règle », « prescription ».
– *vedācāravidhānoktair yajñaiḥ* = *vedānām ācārāṇāṃ* (*vedasya ācārasya*) *vidhānair uktair yajñaiḥ*.
– *naya-*, m : ici, « politique » ; par opposition à *ācāra-*, qui désigne la (bonne) conduite individuelle (notamment l'ensemble des observances rituelles), *naya-* renvoie ici au bon gouvernement de la société : l'homme ne peut avoir un comportement individuel adéquat, c'est-à-dire respectueux des principes enseignés par le Veda, que dans une société bien administrée, c'est-à-dire gouvernée de manière conforme au dharma — c'est le rôle du roi, institution créée par Brahmā pour maintenir les hommes dans le chemin de

ce dharma.
– *āgama-*, m : litt. « accès », par extension « étude », « lecture », « doctrine », « traité », « texte sacré » (Veda) : il s'agit vraisemblablement, ici, des textes védiques (cf. 147.9a).
– *bṛhaspati-*, m : nom du dieu de la formule sacrificielle et de la sagesse (cf. 26d), « chapelain » (*purohita-*) des autres dieux, créateur mythique de la science politique.
– *uśana-* = *uśanas-*, m ; nom d'un sage, auteur de *Dharmaśāstra*.

Strophe 149.30

170 – *ākara-*, m : ici, « mine », « exploitation minière ».
– *yoni-*, f : ici, « bétail » (par synecdoque : le sens premier de *yoni-* est « matrice » : la reproduction des bêtes est une préoccupation majeure des éleveurs).
– *yonipoṣaṇa-*, n : litt. « fait de nourrir le bétail », « élevage ».
– *sarva-*, n : « univers ».
– *dharmair etaiḥ* : *etaiḥ* renvoie à l'énumération des *pāda* ab ; *dharma-*, au pl., désigne les « devoirs » particuliers et différenciés dont la somme constitue le *dharma-*, au sg., comme entité globale (cf. 148.11, 148.19, 149.25).
– *vārtā-*, f : « activité » (professionnelle) ; plus précisément, les activités relevant du *varṇa* des *vaiśya* (activités économiques).
– *dvijāti-*, m : « deux-foi-né », désigne ici l'ensemble des Ārya (les trois premiers *varṇa*).

Strophe 149.31

171 – Conctruction des *pāda* ab (qui constituent une proposition indépendante) : expression de la possession (N + G), *tisro vidyāḥ*, « trois sciences », étant le sujet au nominatif, c'est-à-dire l'objet possédé, et *vijānatām* (participe substantivé dans le sens d'« homme qui discerne », « homme qui sait », « homme intelligent » ; cf. 48.38d) étant le possesseur au génitif ; les trois nominatifs qui précèdent sont apposés à *tisro vidyāḥ*. On pourrait aussi considérer ces trois substantifs comme le sujet, et *tisro vidyāḥ* comme un attribut — le sens serait le même.
– *trayī-*, f : « triple [savoir] », « Triple [Veda] » ; il s'agit du féminin singulier de l'adj. *traya-*, substantivé.

172 – Conctruction des *pāda* ab (qui constituent une proposition indépendante) : expression de la possession (N + G), *tisro vidyāḥ*, « trois sciences », étant le sujet au nominatif, c'est-à-dire l'objet possédé, et *vijānatām* (participe substantivé dans le sens d'« homme qui discerne », « homme qui sait », « homme intelligent » ; cf. 48.38d) étant le possesseur au génitif ; les trois nominatifs qui précèdent sont apposés à *tisro vidyāḥ*. On pourrait aussi considérer ces trois substantifs comme le sujet, et *tisro vidyāḥ* comme un attribut — le sens serait le même.
– *trayī-*, f : « triple [savoir] », « Triple [Veda] » ; il s'agit du féminin singulier de l'adj. *traya-*, substantivé.
– *daṇḍanīti-*, f : litt. « conduite (*nīti-*) du châtiment (*daṇḍa-*) », « conduite des affaires politiques », « science politique ».
Le Châtiment, *daṇḍa-*, a eté donné par Brahmā au premier roi, Manu, afin qu'il maintienne les hommes dans l'observance du dharma et le respect de la hiérarchie des *varṇa*.
– *trayī*, *vārtā*, *daṇḍanītiḥ* : les fonctions des trois *varṇa* supérieurs (*brāhmaṇa*, *vaiśya*, *kṣatriya*), correspondant aux trois fonctions indo-européennes. On notera que la 3^{e} est placée, dans l'énumération, avant la 2^{e}.
– *samyakprayukta-*, a : « pratiqué (*saṃyukta-*) de manière juste (*samyak-*) ».
– *vidhīyate* : 3^{e} pers. sg. du présent passif de *vi-DHĀ-*, III, P, *vidadhāti*, Ā, *vidhatte*, « disposer », « ordonnancer », « régler ».

Strophe 149.32

173 – Construction : *cet… na syāt… bhavet* est un système hypothétique exprimant l'irréel (optatif dans la proposition subordonnée et dans la proposition principale).
– *ṛte* + Ac : « sans » ; ce groupe nominal prépositionnel, présent au *pāda* b et au *pāda* c, est l'équivalent de la proposition subordonnée hypothétique irréelle du *pāda* a.
– *dharmakriyā-*, f : « activité (*kriyā-*) conforme au dharma (*dharma-*) » ; renvoie à *vārtā*.
– *trayīdharma-*, m : « dharma du [enseigné par, reposant sur le] Triple Veda ».
– *idam* : litt. « ceci », c'est-à-dire le monde phénoménal, susceptible d'être désigné.

Strophe 149.33

174 – *avartantyaḥ* : participe présent de forme active d'un verbe moyen, précédé du préfixe négatif ; énonce la condition négative (équivalent d'une proposition subordonnée hypothétique exprimant l'irréel, la proposition principale étant *vinaśyeyur imāṇ prajāḥ*, à l'optatif comme il est normal à l'irréel).
– *sūyanti* : 3e pers. sg. du présent passif (avec désinence active) de *SŪ-*, II, Ā, *sūte*, « engendrer » ; au passif : « être engendré » d'où « se perpétuer ».

Strophe 149.34

175 – *amṛta-*, n : « ambroisie » (breuvage d'immortalité né de l'océan de lait, que les dieux et les Asura se sont disputés lors de la création du monde et que les dieux ont remporté ; cf. strophe 146.81).
– *aikavarṇika-*, a : « qui appartient à un seul *varṇa* » (dérivé à *vṛddhi* initiale du composé *ekavarṇa-*, « un seul *varṇa-* »). Le dharma d'un *varṇa* est l'ensemble des devoirs qui incombent à ses membres, en particulier le fait de se livrer aux seules activités qui lui conviennent. C'est parce que chaque *varṇa* respecte son dharma spécifique que le dharma universel, unique, se maintient — et que les hommes se perpétuent, ce qui est ici énoncé par la métaphore de l'immortalité octroyée par l'ambroisie. Ce thème est récurrent dans tout le passage.
– *adhyayana-*, n : « étude [du Veda] ».
– *dāna-*, n : « don », désigne les libéralités consenties aux brahmanes par les membres des autres *varṇa*.
– *trayaḥ sādhāraṇāḥ* : sous-entendre *dharmāḥ* (ainsi que l'indique le masculin), ici dans le sens de « devoir ». Les devoirs rituels, en effet, sont communs aux trois *varṇa* supérieurs.
– *smṛta-*, a.v. : « enseigné par la tradition » (référence à la *smṛti-*, la transmission orale de maître à disciple).

Strophe 149.35

176 – *yājana-*, n : « fait de sacrifier pour le compte d'autrui », par opposition à *yajña-*, m, « sacrifice » en général.
– *adhyāpana-*, n : « fait d'enseigner [le Veda] », par opposition à

adhyayana-, « étude » ; le suffixe *-pana-* et la longue indiquent en effet qu'il s'agit du nom d'action du causatif (*adhyāpayati*, « faire apprendre », donc « enseigner »).
– *pratigraha-*, m : « fait de recevoir [des dons] ».

Strophe 149.36

177 – *hīna-*, a.v. de *HĀ-*, III, P, *jahāti*, « abandonner », « laisser » : « privé de… » (+ I).
– *guruvāsin-*, m : « qui habite (*vāsin-*) chez [son] maître (*guru-*) » : il s'agit de l'étudiant brahmanique (lui-même brahmane), appelé aussi *brahmacārin-*, qui étudie le Veda sous l'autorité d'un maître (*guru-*), qui l'héberge et qu'il sert (voir *Manusmṛti*, II, 69-249). Le texte est peu précis : s'ils doivent obéir à leur maître, les étudiants brahmaniques peuvent mendier, offrir des oblations et prononcer des vœux.
– Ce passage (34-36) est proche de *Manusmṛti*, I, 87-91, qui lui-même cite l'hymne X, 90 du *Ṛgveda*, le *puruṣasūkta*, ou « hymne du Puruṣa » :

> सर्वस्यास्य तु सर्गस्य गुप्त्यार्थं स महाद्युतिः ।
> मुखबाहूरुपज्जानां पृथक्कर्माण्यकल्पयत् ॥८७॥
> अध्यापनमध्ययनं यजनं याजनं तथा ।
> दानं प्रतिग्रहं चैव ब्राह्मणानामकल्पयत् ॥८८॥
> प्रजानां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च ।
> विषयेष्वप्रसक्तिं च क्षत्रियस्य समादिशत् ॥८९॥
> पशूनां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च ।
> वणिक्पथं कुसीदं च वैश्यस्य कृषिमेव च ॥९०॥
> एकमेव तु शूद्रस्य प्रभुः कर्म समादिशत् ।
> एतेषामेव वर्णानां शुश्रूषामनसूयया ॥९१॥

> *sarvasyāsya tu sargasya guptyarthaṃ sa mahādyutiḥ* |
> *mukhabāhūrupajjānāṃ pṛthakkarmāṇy akalpayat* ||87||
> *adhyāpanam adhyayanaṃ yajanaṃ yājanaṃ tathā* |
> *dānaṃ pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānām akalpayat* ||88||
> *prajānāṃ rakṣaṇaṃ dānam ijyādhyayanam eva ca* |
> *viṣayeṣv aprasaktiṃ ca kṣatriyasya samādiśat* ||89||
> *paśūnāṃ rakṣaṇaṃ dānam ijyādhyayanam eva ca* |
> *vaṇikpathaṃ kusīdaṃ ca vaiśyasya kṛṣim eva ca* ||90||

> *ekam eva tu śūdrasya prabhuḥ karma samādiśat* |
> *eteṣām eva varṇānāṃ śuśrūṣām anasūyayā* ||91||

> 87. Afin de préserver l'ensemble de cette création, le Resplendissant [Brahmā]
> Conçut des activités distinctes pour les êtres nés de la bouche, des bras, des cuisses et des pieds [de Puruṣa].
> 88. Enseigner et étudier [le Veda], sacrifier pour soi et pour autrui,
> Donner et recevoir sont les activités qu'il conçut pour les brahmanes.
> 89. Protéger les créatures, donner, offrir des sacrifices et étudier [le Veda],
> Ainsi que le détachement d'avec les objets sensibles, voilà ce qu'il assigna au *kṣatriya*.
> 90. Protéger le bétail, donner, offrir des sacrifices et étudier [le Veda],
> Ainsi que le commerce, l'usure et le labourage, sont [les activités qu'il assigna] au *vaiśya*.
> 91. Quant au *śūdra*, le Seigneur lui assigna une seule activité,
> Obéir à ces *varṇa*, sans éprouver de ressentiment.

Strophe 149.37

178 – *kṣatra-*, n : « *varṇa* des *kṣatriya* », « *kṣatriya-* ».
– *niyatendriyaḥ* = *yena indriyāṇi niyatāni*, *saḥ*, *bv.* ; *indriya-*, n : ici, « les sens ».

Strophe 149.38

179 – *saṃmantrayati*, absol. *saṃmantrya* : « consulter », « débattre avec… » (+ I).
– *śrutānvita-* : litt. « pourvu (*anvita-*) de ce qui est entendu (*śruta-*) », d'où « instruit » ou plus spécifiquement, « instruit dans la Révélation », « instruit dans le Veda ». L'a.v. *śruta-*, « entendu », substantivé (n), désigne le contenu de l'enseignement, qui se faisait par transmission orale ; il désigne plus précisément l'enseignement de la « Révélation » (*śruta-* = *śruti-*), c'est-à-dire le Veda.
– *śāsti* : 3e pers. sg. du présent de *ŚĀS-*, II, P, *śāśti*, « punir », « gouverner », « ordonner », « enseigner » ; sous-entendre : *rājā*.

180 – *saṃmantrayati*, absol. *saṃmantrya* : « consulter », « débattre avec… » (+ I).
– *śrutānvita-* : litt. « pourvu (*anvita-*) de ce qui est entendu (*śruta-*) », d'où « instruit » ou plus spécifiquement, « instruit dans la Révélation », « instruit dans le Veda ». L'a.v. *śruta-*, « entendu », substantivé (n), désigne le contenu de l'enseignement, qui se faisait par transmission orale ; il désigne plus précisément l'enseignement de la « Révélation » (*śruta- = śruti-*), c'est-à-dire le Veda.
– *śāsti* : 3e pers. sg. du présent de *ŚĀS-*, II, P, *śāṣṭi*, « punir », « gouverner », « ordonner », « enseigner » ; sous-entendre : *rājā*.
– *vyasanī paribhūyate* : proposition indépendante en asyndète.
– *vyasanin-*, a : « adonné aux passions (*vyasana-*) », « vicieux ».

Strophe 149.39

181 – *yadā… tadā…* : quand… alors… ».
– *maryādā-*, f : « limite », « frontière » ; désigne l'ensemble des règles à ne pas transgresser, qui permettent de ne pas s'écarter du dharma (en particulier les règles relatives à la hiérarchie des *varṇa*). Le respect de ces règles est de la responsabilité du roi, qui dispose pour cela du Châtiment. Leur transgression, dans un royaume mal gouverné, donne naissance à la « loi des poissons » (*matsyadharma-*), qui est le règne du plus fort.

Strophe 149.40

182 – *śatrumitrabaleṣu* : *śatrūṇāṃ mitrāṇāṃ ca baleṣu* (*ṣaṣṭhītatpuruṣa*) ou plus vraisemblablement, *śatrau ca mitre ca bale ca* (*dv.*) ; *deśa-*, *durga-*, *mitra-* et *bala-* désignent en effet quatre des sept constituants de l'État — les trois autres étant le roi, son ministre et le trésor (cf. *Arthaśāstra*, VI, chapitre 1).
– *boddhavyam* : l'adj. verbal d'obligation est au neutre singulier car il est accordé au sujet le plus proche, *sthānam*. *sthāna-*, *vṛddhi-*, *kṣaya-* : « stabilité », « croissance » (ou « montée en puissance »), « déclin » : les trois situations possibles d'un royaume, qui doivent déterminer les variations de la sextuple stratégie royale (*ibid.*, VII, chapitre 1).
– *cāra-*, m : ici, « espion », à prendre dans un sens collectif « l'ensemble des espions », « le service d'espionnage » (*ibid.*, chapitre 12).

Strophe 149.41

183 – *rājñām upāyāś catvāraḥ* : expression de la possession ; les nominatifs qui suivent sont apposés à *upāyaś catvāraḥ*.
– *tatkārya-*, n : litt. « cette tâche », « une tâche précise », « la tâche fixée ».

Strophe 149.42

184 – *sāman-*, n : « conciliation », « apaisement », d'où, dans l'ordre politique, « diplomatie ».
– *dāna-*, n : il s'agit ici de la corruption, c'est-à-dire du fait de s'assurer par des cadeaux la docilité ou la bienveillance des autres souverains.
– *bheda-*, m : « dissension » (diviser l'adversaire, fomenter des troubles chez l'ennemi).
– *daṇḍa-*, n : ici, « armée », « force », « recours à la force ».
– *upekṣaṇa-*, n : « mépris ».
– *samāsavyāsayogataḥ* : litt. « en [les] appliquant (*yogataḥ*) comme un ensemble (*samāsa-*) ou avec séparation (*vyāsa-*) ».
– On a ici une liste différente de celle de l'*Arthaśāstra* : (1) le traité ne recense que quatre de ces moyens (le mépris ne figure pas dans la liste) ; (2) c'est cette liste, moins une unité, qui est nommée « les ressources » (II, chapitre 10, 47 :
upāyāḥ sāmopapradānabhedadaṇḍāḥ).

Strophe 149.43

185 – *mantramūlāḥ = yeṣāṃ mantrāṇy eva mūlāni*, *te* (*nayāḥ*), *bv.* ; *mūla-*, *ifc* : « qui a pour racine… », donc « qui s'enracine dans… ».
– *cārāś ca* : selon Buitenen (1975, p. 508), « *and so are the spies* », « ainsi que les espions » : ajout assez étrange, qui signifie probablement que le recours à des espions, qui tiennent le roi informé de ce qui se dit et se fait aussi bien dans son royaume qu'à l'étranger, n'est efficace que si celui-ci est bien conseillé. Une autre interprétation, plus vraisemblable, est possible, si on donne à *cāra-* (nom d'action de *CAR-*, I, P, *carati*, « se déplacer », « marcher ») le sens d'« avancée », « progrès [des affaires] », qui, en effet, repose sur de bons conseils.
– *sumantritair nayaiḥ siddhiḥ* : phrase nominales, dans laquelle le

prédicat est *siddhiḥ*, litt. « [il y a] succès », « le succès [est obtenu] », et où *sumantritair nayaiḥ* est un complément de moyen.
– *mantrayate* ou *mantrayati* (plus rare) *saha* + I : « délibérer avec… », « consulter… » ; avec l'accusatif : « discuter [Ac] avec [I] », « consulter [I] sur [Ac] » ; *mantrayet* : optatif de prescription, à la 3e pers. sg. sans sujet exprimé (n'importe quel roi).
– *tadvida-* = *tadvid-*, a : litt. « qui sait cela », en l'occurrence « qui sait conseiller », « expert en conseils ».
– Cette strophe fait référence à l'une des trois *śakti* (« puissances ») du roi, recensées par l'*Arthaśāstra* (6.2.30-34) : la *mantraśakti*, « puissance des [bons] conseils » — les deux autres sont l'*utsāhaśakti*, « puissance procédant de la fougue » (autrement dit, la puissance guerrière), et la *prabhutvaśakti*, « puissance émanant de la souveraineté ».

Strophe 149.44

186 – *na mantrayeta* : cette fois, on a le moyen, plus courant, avec la même construction à deux compléments, mais l'instrumental n'est pas précédé de la préposition *saha*.
– *laghu-*, a : ici « versatile », « désinvolte » ; substantivé (m) : « personne versatile ».
– *guhya-*, a : litt. « qui doit être caché » ; substantivé (n) : « affaire secrète ».
– *yeṣu* + N : expression de la possession, litt. « chez qui il y a… » ; sous-entendre, comme antécédent, *taiḥ*, complément de *mantrayeta*.

Strophe 149.45

187 – *vidvadbhiḥ* : I pl. de *vidvas-*, participe parfait (actif) de *VID-*, II, *vetti*, « savoir » (N sg. : m *vidvān* [**vidvāṃs*], f *viduṣī*, n *vidvaḥ*), lexicalisé (adj. ou substantif) signifiant « savant ».
– *kārayati* : causatif de *KṚ-*, donc « faire faire » ; construit ici avec l'accusatif de l'objet réalisé (*karmāṇi* et *nītivinyāsān*) et l'instrumental de l'agent secondaire (« faire faire [Ac] par [I] »). On pourrait aussi avoir une construction avec deux accusatifs (cf. 4ab).
– *śakta-*, a.v. lexicalisé (adj. ou substantif) : « capable », « homme capable ».
– *snigdha-* : a.v. de *SNIH-*, IV, P, *snihyate*, « avoir de l'affection pour… »,

« être attaché à… » (+ Ac), lexicalisé (adj. ou substantif) avec le sens d'« ami », de « fidèle ».
– *vinyāsa-*, m : « déploiement », « mise en œuvre ».

Strophe 149.46

188 – On notera l'absence du *sandhi* externe entre les deux *pāda* a et b, ainsi que le chiasme.
– *niyuñjīta* : 3e pers. sg. de l'optatif moyen (thème faible de présent et suffixe *-ī-*) de *ni-YUJ-*, VII, P, *niyunakti*, Ā, *niyuṅkte* : « attacher [Ac] à [L] », « affecter [Ac] à [L] ».
– *dhārmika-*, m : « homme juste », « juge », « homme de loi ».
– On peut interpréter *dhārmika-* et *dharmakārya-* dans un sens général (« homme juste » et « affaire concernant le dharma ») ou dans un sens restreint (« homme de loi » et « affaire juridique »).
– *arthakārya-*, de même, peut désigner « les affaires relatives à l'*artha* », c'est-à-dire tout ce qui relève de la politique et de l'économie, ou, de façon plus restrictive, les seules affaires économiques (*artha-*, m, « richesse », « profit »).
– *krūra-*, a : « dur », « féroce », « violent », ou « rude », « grossier » (les deux sens conviennent ici).

Strophe 149.47

189 – *buddhi-*, f : ici, « opinion », « état d'esprit » ; *buddhiḥ karmasu* : « l'opinion concernant les affaires » ; il s'agit en somme de l'opinion publique, que le roi doit connaître pour mener une politique avisée ; pour cela, il ne doit pas s'enquérir seulement de l'opinion de ses partisans (*svebhyaḥ*), qui peut être flatteuse, mais aussi de celle de ses adversaires (*parebhyaś ca*), qui est par nature sans complaisance.
– *udbhava-*, m : « naissance », « origine » ; *ifc* : « né de… », « ayant pour origine… », ou, plus probablement ici, « qui donne naissance à… », « d'où procède… » ; dans le premier cas, le composé *kāryākāryasamudbhavā* est soit un *upapadasamāsa* (= *kāryākāryād udbhavati*), soit un *bv.* (= *yasyā udbhavaḥ kāryākāryam eva* [*bhavati*], *sā* [*buddhiḥ*]) ; dans le second, c'est un *ṣaṣṭhītatpuruṣa* adj. (= *kāryākāryasyodbhavaḥ*) [23].
– *kāryākārya-*, n, *dv.* : « ce qu'il faut faire (*kārya-*) et ce qu'il ne faut pas faire (*akārya-*) ».

190 – *buddhi-*, f : ici, « opinion », « état d'esprit » ; *buddhiḥ karmasu* : « l'opinion concernant les affaires » ; il s'agit en somme de l'opinion publique, que le roi doit connaître pour mener une politique avisée ; pour cela, il ne doit pas s'enquérir seulement de l'opinion de ses partisans (*svebhyaḥ*), qui peut être flatteuse, mais aussi de celle de ses adversaires (*parebhyaś ca*), qui est par nature sans complaisance.
– *udbhava-*, m : « naissance », « origine » ; *ifc* : « né de… », « ayant pour origine… », ou, plus probablement ici, « qui donne naissance à… », « d'où procède… » ; dans le premier cas, le composé *kāryākāryasamudbhavā* est soit un *upapadasamāsa* (= *kāryākāryād udbhavati*), soit un *bv.* (= *yasyā udbhavaḥ kāryākāryam eva* [*bhavatī*], *sā* [*buddhiḥ*]) ; dans le second, c'est un *ṣaṣṭhītatpuruṣa* adj. (= *kāryākāryasyodbhavaḥ*) [23].
– *kāryākārya-*, n, *dv.* : « ce qu'il faut faire (*kārya-*) et ce qu'il ne faut pas faire (*akārya-*) ».
– *balābalam = balam abalaṃ ca* ; *dv.* au n sg. car désignant une paire indissociable.
– *vijñeyā* : adj. verbal d'obligation de *vi-JÑĀ-*, attribut de *buddhiḥ* et de *balābalam*, accordé au seul *buddhiḥ*, plus proche.

Strophe 149.48

191 – *supratipanna-* : a.v. de *prati-PAD-*, IV, Ā, *pratipadyate*, au sens de « comprendre », « acquérir la connaissance de… », précédé du préfixe *su-* qui lui confère une valeur superlative (« bien connu », « éprouvé »).
– *buddhyā* : deux interprétations possibles : (a) complément de moyen de *supratipanneṣu*, auquel cas il s'agit de l'intelligence du roi ; (b) complément indiquant le rapport sous lequel est effectué le procès énoncé par *pratipanneṣu*, auquel cas il s'agit soit de l'intelligence, soit de l'opinion de ceux que le roi accepte parmi les gens de bien.
– *sādhuparigraha-*, m : « fait d'accueillir (*parigrāha-*) avec bienveillance (*sādhu*, adv.) », donc « comportement bienveillant envers… » ; le bénéficiaire de cette bienveillance est désigné par le groupe nominal au locatif du *pāda* a. On notera le jeu étymologique entre *parigraha-*, « accueil », et *nigraha-* (*pāda* c), « répression », repris en 49a : le roi est celui qui sait distribuer avec justesse la bienveillance et la répression (le même jeu étymologique

sert le même dessein rhétorique en 39a et 41c).
– *nirmaryāda-*, *bv.* : litt. « qui n'a pas de limite » ou « qui n'a pas de loi », « criminel », « délinquant ».
– *kuryāt*, *kārayet* : noter le passage au causatif (le roi ne se salit pas les mains !).

Strophe 149.49

192 – *yadā… tadā…* : « lorsque…, alors… ».
– *pra-VṚT-* + L : « se comporter en matière de… ».
– *pragraha-*, m : équivalent d'*anugrāha-*, « faveur », « bienveillance ».
– *loka-*, m : « monde » dans le sens d'« hommes », « peuple ».

Strophe 149.50

193 – *vihita-* : a.v. de *vi-DHĀ-*, « distribuer », « assigner », « instituer ».
– *ghora-*, a : « terrible », « violent », ou « sublime », « vénérable ».
– *pārtha-*, m : « fils de Pṛthā » ; Pṛthā est un autre nom de Kuntī, mère de Yudhiṣṭhira, Arjuna et Bhīma.
– *svadharmavibhāga-*, m : litt. « part (*vibhāga-*) de dharma (*dharma-*) propre (*sva-*) », « héritage dharmique propre ».
– *vinayastha-*, a : litt. « qui se tient (*stha-*) dans la discipline (*vinaya-*) », « qui se tient dans une bonne conduite », donc « qui s'en tient à une bonne conduite ».

Strophes 149.51-52

194 – Construction : ces deux strophes constituent un *yugmaka-* ; la première est un ensemble de deux propositions subordonnées, coordonnées par la conjonction *ca* (*pāda* d) et introduites par *yathā*, « de même que… » (*pāda* b) ; la seconde est la proposition principale introduite par le corrélatif *tathā*, « de même… » (*pāda* a).
– *tapodharmadamejyābhiḥ*, *dānātithyakriyādharmaiḥ* : composés *dv.*
– *dharma-*, m : ici, « pratique du dharma » ou « don ».
– *dama-*, m : ici, « maîtrise [de soi] ».
– *ijyā-*, f : « sacrifice » (dérivé de la racine *YAJ-* au degré zéro).
– *sadgati-*, f : « le bon chemin » (*satī gatiḥ*) ou « le chemin des justes » (*satāṃ gatiḥ*).
– *kṣatraṃ yāti… yānti* : passage du singulier au pluriel, qui s'explique comme un phénomène d'accord avec le référent (sur le plan

référentiel, l'agent de *yānti* est constitué des *kṣatriya*, membres du *kṣatra*, l'odre des guerriers).
– *vivarjita-*, a.v., *ifc* : « exempt de… ».
– *vigata-*, a.v. : « parti » ; *iic* : « dénué de… ».
– *salokatā-*, f : « le fait (*-tā-*) de partager (*sa-*) le monde (*loka-*) »
(« de » : + G) ; *salokatām YĀ-*, I, P, *yāti* : litt. « aller vers le fait de partager le monde de… », « partager le monde de… ».

5.3. Traduction

195 Bhīma dit :

149.1
« Je ne m'en irai pas sans avoir vu ta forme d'antan, en aucune façon ;
Si tu veux m'obliger, montre-toi à moi tel que toi-même ! »

Vaiśaṃpāyana dit :

149.2
Le singe, à qui Bhīma venait d'adresser ces mots, esquissa un sourire
Et lui montra la forme qui était vraiment la sienne quand il bondit par-dessus l'océan.

149.3
Désireux de complaire à son frère, il donna à son apparence une taille vraiment immense ;
Son corps grandit alors de façon extraordinaire, en s'étendant dans toutes les directions.

149.4
Recouvrant de cette forme le bosquet de bananiers, le singe, doté d'une splendeur
Incommensurable, se tint debout, atteignant la hauteur
d'une montagne.

149.5
Dressant son corps gigantesque, le singe se tenait là, telle une seconde montagne :
Il avait des yeux couleur cuivre, des dents acérées, il regardait en fronçant les sourcils,
Déployant sa longue queue et envahissant les horizons.

149.6
Quand il aperçut la forme gigantesque de son frère, celui qui faisait la joie des descendants de Kuru,
Bhīma, fut émerveillé et se réjouit, encore et encore.

149.7
À la vue de celui qui par son éclat ressemblait au soleil, à une montagne en or,
À l’espace aérien illuminé, Bhīma ferma les yeux.

149.8
Et Hanumān dit à Bhīmasena, avec un léger sourire :
« Voilà tout ce que tu peux contempler de ma forme,
ô irréprochable !

149.9
Je peux grandir encore davantage, autant que mon esprit en conçoit le désir,
Ô Bhīma, et grâce à ma force, devant des ennemis mon corps grandit au-delà de toute proportion ! »

149.10
Voyant, merveilleuse et terrifiante, pareille aux monts Vindhya et Mandara,
Cette taille qui était celle de Hanumān, le fils de Pavana éprouva un trouble profond.

149.11
Bhīma, les poils tout hérissés, joignant les mains,
D’un cœur allègre répondit alors à Hanumān, qui demeurait immobile :

149.12
« J’ai pris la mesure immense de ce corps qui est tien, ô puissant :
Veuille te contracter toi-même en toi-même, ô toi qui possèdes une grande force !

149.13
Car je ne peux pas te contempler, toi qui es pareil à l’astre du jour haut dans le ciel,
Incommensurable et inaccessible comme le mont Maināka !

149.14
Et c’est un immense émerveillement qui envahit aujourd’hui mon cœur, ô héros,
À l’idée que Rāma, quand tu étais à ses côtés, ait lui-même assailli Rāvaṇa !

149.15
C’est toi qui as été capable, comptant sur la seule vigueur de tes bras,
D’anéantir par ta force Laṅkā, avec ses guerriers et ses chars.

149.16
Car il n’est rien qui soit impossible pour toi, ô fils de Marut !
Contre toi, qui étais seul, Rāvaṇa et son armée ne faisaient pas le poids dans le combat. »

149.17
Après que Bhīma lui eut ainsi parlé, Hanumān, le taureau parmi les singes,
Lui répondit ces mots d’une voix profonde et empreinte d’affection :

149.18
« Il en va ainsi que tu le dis, ô descendant de Bharata aux grands bras,
Ô Bhīmasena : ce Rākṣasa, le plus abject, ne faisait pas le poids contre moi !

149.19
Mais si j’avais, moi, tué Rāvaṇa, cette épine qui tourmentait le monde,
La gloire du descendant de Raghu aurait péri : voilà ce que j’ai considéré.

149.20
Ce héros, après avoir occis le souverain des Rākṣasa ainsi que son armée,
Ramena Sītā dans sa capitale et il établit sa gloire dans le monde.

149.21
Aussi, ô toi qui possèdes une vaste sagesse, dévoué au plaisir et au bien de ton frère,
Va, que ton chemin soit sûr et propice : Vāyu veille sur toi.

149.22
Voici le chemin, ô le meilleur des Kuru, qui te conduira à la forêt Saugandhika :
Tu verras le jardin de Dhanada, sur lequel veillent les Yakṣa et les Rākṣasa.

149.23
Il ne faut pas que tu effectues toi-même, à la hâte, la cueillette des fleurs,
Parce qu'un homme doit, avant toute chose, honorer les divinités

149.24
Par des offrandes, des oblations dans le feu, des hommages et des formules rituelles, ô taureau des Bharata ;
Les divinités, en effet, octroient leur faveur quand on leur témoigne de la dévotion, ô descendant de Bharata.

149.25
N'agis pas avec précipitation, mon ami, respecte le dharma qui est le tien ;
En t'en tenant au dharma qui est le tien, apprends et comprends le dharma suprême.

149.26
Car s'ils ignorent leur dharma et s'ils ne vénèrent pas les aînés,
Même ceux qui sont pareils à Bṛhaspati ne peuvent connaître le dharma.

149.27
Les cas où l'*adharma* est appelé dharma et ceux où le dharma est nommé *adharma*,
Il faut les distinguer avec précision — c'est une question qui demeure confuse pour les hommes dénués d'intelligence.

149.28
Le dharma naît d'une bonne conduite, du dharma procèdent les Veda,
Les Veda produisent les sacrifices, sur les sacrifices reposent les dieux.

149.29
Les divinités sont soutenues par les sacrifices qu'énoncent les règles

de conduite des Veda ;
Les hommes sont soutenus par les principes politiques qu'énoncent Bṛhaspati et Uśanas.

149.30
La vente, l'exploitation des mines, le commerce, l'agriculture, ainsi que l'élevage :
Tels sont les dharma par lesquels, grâce à l'activité économique, les deux-fois-nés soutiennent l'univers.

149.31
Le Triple Veda, l'économie, la science politique sont les trois savoirs que possèdent les hommes doués de discernement ;
Pratiqués avec justesse, ils règlent la marche du monde.

149.32
S'il n'y avait pas cette activité conforme au dharma, sans le dharma du Triple Veda, sur la terre,
Et sans la science politique, ce monde ne connaîtrait nulle loi.

149.33
Si elles ne vivaient pas dans le dharma des acticités économiques, en effet, les créatures périraient ;
Car c'est par la bonne pratique de ces trois dharma que les créatures se perpétuent.

149.34
L'ambroisie des deux-fois-nés est un dharma unique qui est celui d'un unique *varṇa* ;
La tradition enseigne qu'offrir des sacrifices, étudier le Veda et donner sont les trois dharma communs à tous.

149.35
Sacrifier pour autrui et enseigner le Veda sont l'un et l'autre le dharma des brahmanes, ainsi que recevoir des dons ;
Protéger est celui des *kṣatriya*, en vérité, et le dharma des *vaiśya* est d'assurer la subsistance.

149.36
On dit par ailleurs que l'obéissance aux deux-fois-nés constitue le dharma des *śūdra*,
Auxquels il est interdit de mendier, d'offrir des oblations dans le feu

et d’accomplir des observances — et c’est aussi le dharma de ceux qui habitent chez leur maître.

149.37
Le dharma du *Kṣatra*, ô fils de Kuntī, est ton dharma, qui consiste à protéger le dharma ;
Accomplis le dharma qui t’est propre, discipliné et contrôlant tes sens.

149.38
Après avoir consulté les anciens et les hommes de bien, doués d’intelligence et instruits dans le Veda,
Fermement établi, [un roi] règne en recourant au Châtiment — s’il s’adonne aux passions, il court à sa perte.

149.39
Quand, usant de répression et de bienveillance, un roi agit justement,
Alors le monde demeure dans des lois bien établies.

149.40
C’est pourquoi, s’agissant du territoire, de la forteresse, des forces adverses et alliées [24],
Il faut toujours, grâce à des espions, être au fait de la stabilité, comme de la croissance et du déclin.

149.41
Les rois possèdent quatre ressources : des conseils donnés avec intelligence, la vaillance,
La répression et la bienveillance, ainsi que la capacité à mener à bien l’entreprise fixée.

149.42
C’est en usant de diplomatie, en faisant des cadeaux, en fomentant des dissensions, en recourant à la force et en montrant du mépris,
Et en appliquant ces procédés ensemble ou séparément, qu’il faut mener à bien les entreprises.

149.43
Toutes les politiques, ainsi que le progrès des affaires [25], s’enracinent dans le conseil, ô taureau des Bharata,

Les politiques qui ont bénéficié de bons conseils sont couronnées de succès : il faut consulter des conseillers experts.

149.44
Une femme, un sot, un homme avide, un enfant, quelqu'un de versatile,
Il ne faut pas les consulter sur des affaires secrètes, pas plus que ceux chez qui on observe des signes de folie.

149.45
Il faut consulter des hommes savants, confier les missions à accomplir à des hommes capables,
Et la mise en œuvre des politiques à des fidèles ; en toutes circonstances, il faut éviter les sots.

149.46
Il faut affecter les hommes de loi aux affaires juridiques, les hommes instruits aux affaires économiques [26],
Les eunuques aux femmes, les hommes violents aux affaires de violence [27].

149.47
C'est à partir de ses partisans et de ses adversaires qu'il faut reconnaître l'état de l'opinion concernant les affaires,
À partir duquel déterminer ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait, ainsi que les forces et les faiblesses des ennemis.

149.48
Envers ceux dont l'état d'esprit a été bien éprouvé, il faut se comporter avec bienveillance,
De même qu'il faut faire exercer la répression envers ceux qui sont mal éduqués ou qui ne respectent pas la loi.

149.49
Lorsque le roi se comporte avec justesse en matière de répression et de bienveillance,
Alors la loi que le monde doit respecter se trouve bien établie.

149.50
Tel est le dharma qui t'est assigné, ô fils de Pṛthā, sublime [28] et difficile à suivre :

Préserve-le, en respectant ton héritage dharmique et en t'astreignant à te bien conduire.

149.51.
De même que c'est par l'ascèse, la pratique du dharma [29], la maîtrise de soi et le sacrifice que les prêtres vont au ciel,
Et que c'est par le don, l'hospitalité, les rites et le dharma que les *vaiśya* empruntent le bon chemin,

149.52
De même, le Kṣatra va au *svarga* en exerçant sur terre la répression et la protection ;
Car en infligeant le Châtiment avec justesse, exempts de désir et de haine,
Dénués d'avidité, s'abstenant de colère, ses membres partagent le monde des justes.

6. *Mahābhārata*, III, *Āraṇyakaparvan*, « Le Livre de la forêt », *Adhyāya* (chapitre) 150, strophes 1-17

6.1. Texte

6.1.1. Texte en nāgarī

196 वैशंपायन उवाच

ततः संहृत्य विपुलं तद्वपुः कामवर्धितम् ।
भीमसेनं पुनर्दोर्भ्यां पर्यष्वजत वानरः ॥१॥

परिष्वक्तस्य तस्याशु भ्रात्रा भीमस्य भारत ।
श्रमो नाशमुपागच्छत्सर्वं चासीत्प्रदक्षिणम् ॥२॥

ततः पुनरथोवाच पर्यश्रुनयनो हरिः ।
भीममाभाष्य सौहार्दाद्बाष्पगद्गदया गिरा ॥३॥

गच्छ वीर स्वमावासं स्मर्तव्योऽस्मि कथान्तरे ।
इहस्थश्च कुरुश्रेष्ठ न निवेद्योऽस्मि कस्य चित् ॥४॥

धनदस्यालयाच्चापि विसृष्टानां महाबल ।
देशकाल इहायातुं देवगन्धर्वयोषिताम् ॥५॥

ममापि सफलं चक्षुः स्मारितश्चास्मि राघवम् ।
मानुषं गात्रसंस्पर्शं गत्वा भीम त्वया सह ॥६॥

तदस्मद्दर्शनं वीर कौन्तेयामोघमस्तु ते ।
भ्रातृत्वं त्वं पुरस्कृत्य वरं वरय भारत ॥७॥

यदि तावन्मया क्षुद्रा गत्वा वारणसाह्वयम् ।
धार्तराष्ट्रा निहन्तव्या यावदेतत्करोम्यहम् ॥८॥

शिलया नगरं वा तन्मर्दितव्यं मया यदि ।
यावदद्य करोम्येतत्कामं तव महाबल ॥९॥

भीमसेनस्तु तद्वाक्यं श्रुत्वा तस्य महात्मनः ।
प्रत्युवाच हनूमन्तं प्रहृष्टेनान्तरात्मना ॥१०॥

कृतमेव त्वया सर्वं मम वानरपुंगव ।
स्वस्ति तेऽस्तु महाबाहो क्षामये त्वां प्रसीद मे ॥११॥

सनाथाः पाण्डवाः सर्वे त्वया नाथेन वीर्यवन् ।
तवैव तेजसा सर्वान्विजेष्यामो वयं रिपून् ॥१२॥

एवमुक्तस्तु हनुमान्भीमसेनमभाषत ।
भ्रातृत्वात्सौहृदाच्चापि करिष्यामि तव प्रियम् ॥१३॥

चमूं विगाह्य शत्रूणां शरशक्तिसमाकुलाम् ।
यदा सिंहरवं वीर करिष्यसि महाबल ।
तदाहं बृंहयिष्यामि स्वरवेण रवं तव ॥१४॥

विजयस्य ध्वजस्थश्च नादान्मोक्ष्यामि दारुणान् ।
शत्रूणां ते प्राणहरानित्युक्त्वान्तरधीयत ॥१५॥

गते तस्मिन्हरिवरे भीमोऽपि बलिनां वरः ।
तेन मार्गेण विपुलं व्यचरद्गन्धमादनम् ॥१६॥

अनुस्मरन्वपुस्तस्य श्रियं चाप्रतिमां भुवि ।
माहात्म्यमनुभावं च स्मरन्दाशरथेर्ययौ ॥१७॥

6.1.2. Translittération

197 *vaiśaṃpāyana uvāca*

tataḥ saṃhṛtya vipulaṃ tad vapuḥ kāmavardhitam |
bhīmasenaṃ punar dorbhyāṃ paryaṣvajata vānaraḥ ||1||

pariṣvaktasya tasyāśu bhrātrā bhīmasya bhārata |
śramo nāśam upāgacchat sarvaṃ cāsīt pradakṣiṇam ||2||

tataḥ punar athovāca paryaśrunayano hariḥ |
bhīmam ābhāṣya sauhārdād bāṣpagadgadayā girā ||3||

gaccha vīra svam āvāsaṃ smartavyo 'smi kathāntare |
ihasthaś ca kuruśreṣṭha na nivedyo 'smi kasya cit ||4||

dhanadasyālayāc cāpi visṛṣṭānāṃ mahābala |
deśakāla ihāyātuṃ devagandharvayoṣitām ||5||

mamāpi saphalaṃ cakṣuḥ smāritaś cāsmi rāghavam |
mānuṣaṃ gātrasaṃsparśaṃ gatvā bhīma tvayā saha ||6||

tad asmaddarśanaṃ vīra kaunteyāmogham astu te |
bhrātṛtvaṃ tvaṃ puraskṛtya varaṃ varaya bhārata ||7||

yadi tāvan mayā kṣudrā gatvā vāraṇasāhvayam |
dhārtarāṣṭrā nihantavyā yāvad etat karomy aham ||8||

śilayā nagaraṃ vā tan marditavyaṃ mayā yadi |
yāvad adya karomy etat kāmaṃ tava mahābala ||9||

bhīmasenas tu tad vākyaṃ śrutvā tasya mahātmanaḥ |
pratyuvāca hanūmantaṃ prahṛṣṭenāntarātmanā ||10||

kṛtam eva tvayā sarvaṃ mama vānarapuṃgava |
svasti te 'stu mahābāho kṣāmaye tvāṃ prasīda me ||11||

sanāthāḥ pāṇḍavāḥ sarve tvayā nāthena vīryavan |
tavaiva tejasā sarvān vijeṣyāmo vayaṃ ripūn ||12||

evam uktas tu hanumān bhīmasenam abhāṣata |
bhrātṛtvāt sauhṛdāc cāpi kariṣyāmi tava priyam ||13||

camūṃ vigāhya śatrūṇāṃ śaraśaktisamākulām |
yadā siṃharavaṃ vīra kariṣyasi mahābala |
tadāhaṃ bṛṃhayiṣyāmi svaraveṇa ravaṃ tava ||14||

vijayasya dhvajasthaś ca nādān mokṣyāmi dāruṇān |
śatrūṇāṃ te prāṇaharān ity uktvāntaradhīyata ||15||

gate tasmin harivare bhīmo 'pi balināṃ varaḥ |
tena mārgeṇa vipulaṃ vyacarad gandhamādanam ||16||

anusmaran vapus tasya śriyaṃ cāpratimāṃ bhuvi |
māhātmyam anubhāvaṃ ca smaran dāśarather yayau ||17||

6.2. Notes explicatives

Strophe 150.1

198 – *kāmavardhita-*, a : « grandi (*vardhita-*) à volonté (*kāma-*) ».
– *punaḥ* (*pāda* c) : porte sur *saṃhṛtya* plutôt que sur *paryaṣvajata*
— en contractant son corps, Hanumān, qui n'a pas embrassé Bhīma une première fois dans ce qui précède, lui redonne sa forme initiale ; il ne faut pas perdre de vue qu'en poésie, l'ordre des mots est libre.
– *pariṣvajata* : remarquer l'application du *sandhi* interne (cérébralisation de -s- après voyelle autre que -a- ou -ā-) entre le préverbe et le radical, qui témoigne d'une agglutination en cours.

Strophe 150.2

199 – *nāśam upa-GAM-* : « aller à sa perte », « disparaître ».
– *pradakṣiṇa-*, a : « favorable », « auspicieux ».

Strophe 150.3

200 – *hariḥ* : « le singe », c'est-à-dire Hanumān.
– *ābhāṣya* : absolutif d'*ā-BHĀṢ-*, I, Ā, *ābhāṣate*, « parler à », « s'adresser à » (+ Ac) ; légèrement redondant après *uvāca* (*pāda* a).
– *sauhṛdāt* : « par affection » ou « avec affection », complément de cause portant sur *bāṣpagadgadayā girā* ou complément de manière portant sur *ābhāṣya*.

Strophe 150.4

201 – *gaccha*, *smartavyo 'smi*, *na nivedyo 'smi* : expressions diverses de l'ordre (impératif, adj. verbal d'obligation attribut) et de la défense (adj. verbal d'obligation attribut avec la négation *na*). L'agent, non exprimé, est l'interlocuteur ; *kasya cit* est complément (et non agent) de *nivedyaḥ*.
– *ihastha-*, a : « qui se tient ici », « qui se trouve ici », attribut de [*ahaṃ*] *nivedya 'smi*, litt. « je ne suis pas devant être révélé comme

me trouvant ici ».
– *kathāntare* : « dans les conversations » (*antara-*, n, « intérieur »).

Strophe 150.5

202 – *dhanadasya* = *kuberasya* (cf. 149.22c).
– *deśakālaḥ* + infinitif en *-tum* : « le lieu et le temps de… » ; avec G : « le lieu et le temps pour [G] de [infinitif] » ; *deśakālaḥ* est attribut de *iha*.

Strophe 150.6

203 – *smārita-* : a.v. de *smārayati*, causatif de *SMṚ-*, I, P, *smarati*, « se rappeler » ; le causatif, « rappeler… à… », se construit avec deux accusatifs : au passif, l'agent qui se rappelle est sujet, l'objet qu'il se rappelle complément d'objet (cf. angl. *to be reminded something*).
– *gātrasaṃsparśaṃ gatvā* […] *tvayā saha* : litt. « étant allé (*gatvā-*) au contact (*saṃsparśa-*) d'un corps (*gātra-*) […] avec (*saha*) toi (*tvayā*) », « ayant touché ton corps », construit ici avec l'adj. dérivé à *vṛddhi* initiale *mānuṣa-*, « humain ». Rāma, descendant de Raghu, était lui aussi humain ; Hanumān, dans sa situation présente, vit parmi les animaux (dont il fait partie) et n'a l'occasion de rencontrer que d'autres animaux ou des êtres célestes.

Strophe 150.7

204 – *tat* : ici, employé comme adv. de liaison, « c'est pourquoi », « aussi », « donc ».
– *asmad-*, *iic* : 1re pers. du pluriel « de majesté » (réfère au locuteur, Hanumān.
– *bhrātṛtva-*, n : « fait d'être frère », « état de fère », « statut de frère » (suffixe *-tva-*).
– *varaṃ varaya* : accusatif d'objet interne (le complément d'objet est dérivé de la même racine que le verbe) ; *varayati* : « choisir » ; *vara-*, m : « choix », « vœu », d'où « faveur », « grâce ».

Strophe 150.8

205 – Construction : les *pāda* abc contiennent une proposition subordonnée hypothétique introduite par *yadi*, dont le prédicat est

exprimé par l'adjectif verbal d'obligation *nihantavyāḥ* (agent : *mayā* ; sujet : *kṣudrāḥ* […] *dhartarāṣṭrāḥ*) ; la proposition principale occupe le *pāda* d.
– La corrélation *tāvat… yāvat…*, « tellement que… », « aussi loin que… », qui semble inverser l'ordre de dépendance des deux propositions, est à prendre adverbialement ; elle donne à *karomi* une valeur future (« j'irai jusqu'à… »).
– *vāraṇasāhvaya-*, a : litt. « qui partage le nom (*sāhvaya-*) de l'éléphant (*vāraṇa-*) » ; il s'agit d'Hastināpura, la « cité de l'éléphant », capitale des Kaurava ; ici, cet adjectif composé est substantivé : comprendre *vāraṇasāhvayaṃ* [*puram*].
– *dhārtarāṣṭra-*, m : « fils de Dhṛtarāṣṭra » (dérivé à *vṛddhi* initiale).

Strophe 150.9

206 – *kāmam* + G : « suivant le désir de… ».

Strophe 150.10

207 – *antarātman-*, m : litt. « le Soi intérieur » ou « l'esprit intérieur », d'où « le cœur », « le for intérieur ».

Strophe 150.11

208 – *kṣāmayate* : litt. « faire pardonner », « demander pardon », causatif de *KṢAM-*, I, Ā, *kṣamate*, « endurer patiemment », « tolérer », « pardonner ».
– *pra-SAD-*, VI, P, *prasīdati* : « se calmer », « être calme », « s'apaiser » ; à l'impératif : « apaise-toi/apaisez-vous », « pardon ! » ; + G : « sois en paix avec… », « excuse… ».

Strophe 150.12

209 – *sanātha-*, a (*bv.*) : « qui a un protecteur ».
– *vijeṣyāmaḥ* : 1re pers. pl. du futur de *vi-JI-*, I, P, *vijayati*, Ā, *vijayate*, « vaincre », « conquérir ».

Strophe 150.13

210 – *priyaṃ KṚ-* + G : « faire plaisir à… », « rendre service à… », « faire une faveur à… ».

Strophe 150.14

211 – Construction : les *pāda* abcd contiennent une proposition subordonnée temporelle « introduite » par *yadā*, « quand » (*pāda* c) ; la proposition principale, introduite par *tadā*, alors », occupe les *pāda* ef.
– *samākula-*, a, *ifc* : « plein de… ».
– *śaraśaktisamākulām = śaraiś ca śaktibhiś ca samākulam* (*cāmūm*), *tṛtīyātatpuruṣa* adj. ; *śakti-* a évidemment ici le sens de « lance », et non de « pouvoir ».
– *BṚH-*, I, P, *bṛṃhati* : « s'accroître », « se renforcer » ; causatif *bṛṃhayati* (futur *bṛṃhayiṣyati*) : « accroître », « renforcer ».
– *svaraveṇa ravaṃ tava* : en tant que réfléchi, *sva-* (ici *iic*), renvoie à l'agent de la proposition, donc, ici, dans le discours, à la première personne, qu'emploie Hanumān. Il s'oppose à *tava*, mais l'identité des deux substantifs souligne la proximité des deux personnages et de leurs modes d'action. Ce substantif renvoie au début de l'épisode (146.55-63 ; *rava-* est employé en 146.56b, 146.57b et 146.62a).

Strophe 150.15

212 – *vijaya-*, m : « victoire » ; c'est aussi un des noms d'Arjuna. Hanumān figurera sur l'étendard d'Arjuna, d'où il effraiera ses ennemis.
– *vijayasya dhvajasthaḥ* : tout se passe comme si le génitif, complément de l'ensemble du composé, était en fait complément de son premier membre, *dhvaja-*, m, « enseigne », « étendard ».
– *mokṣyāmi* : 1re pers. sg. du futur de *MUC-*, VI, P, *muñcati*, Ā, *muñcate*, « libérer », « délivrer », « émettre ».
– *prāṇaharaḥ = prāṇān harati* (*upapadasamāsa*).
– *antar-DHĀ-*, III, Ā, *antardhatte* : « placer à l'intérieur », « cacher », « faire disparaître » ; passif *antardhīyate* :
« disparaître » (*antaradhīyata* : 3e pers. sg. du prétérif passif, avec l'augment entre le préverbe et le radical). Ce verbe marque la fin brutale du dialogue et de l'épisode !

Strophe 150.16

213 – *gate tasmin harivare* : locatif absolu (*hari-*, m : « singe »).
– *vyacarat* : construit ici avec deux compléments, un complément d'objet à l'accusatif (le lieu parcouru), et un complément à l'instrumental (le chemin emprunté).

Strophe 150.17

214 – *anusmaran* (*pāda* a), *smaran* (*pāda* d) : deux synonymes, qui désignent ici deux procès entre lesquels il existe une légère différence ; Bhīma « se souvient » de Hanumān, qu'il a vu lui-même, et « songe » à Rāma, dont ce dernier lui a parlé. Par le biais du souvenir, la Geste de Rāma se trouve donc intégrée dans le récit du *Mahābhārata*.
– *dāśarathi-*, m : « fils de Daśaratha », c'est-à-dire Rāma, dont Hanumān lui a résumé les exploits (cf. 147.28a).
– *māhātmya-*, n : « grandeur » ; ce substantif désigne également un récit exaltant la grandeur d'un personnage, dieu ou héros, ou d'un lieu (il renvoie donc, ici, au récit de Hanumān).
– *anubhāva-*, m : « puissance », « majesté ».

6.3. Traduction

215 Vaiśaṃpāyana dit :

150.1
Alors, contractant ce corps gigantesque, qu'il avait grandi à volonté,
Et lui redonnant sa taille initiale, le singe étreignit Bhīmasena entre ses bras.

150.2
Dans l'étreinte de son frère, ô descendant de Bharata, Bhīma aussitôt
Sentit disparaître sa fatigue et tout fut placé sous les meilleurs auspices.

150.3
Le singe, les yeux noyés de pleurs, dit encore ces mots,
S'adressant affectueusement à Bhīma, d'une voix que des larmes faisaient balbutier [30] :

150.4
« Rentre chez toi, ô héros, souviens-toi de moi dans
tes conversations,
Et à personne, ô le meilleur des Kuru, ne révèle que je me trouve ici.

150.5
Sortant de la demeure de Dhanada, ô toi à la grande force,
Voici venus, pour les épouses des dieux et des Gandharva, le
moment d'accourir et le lieu.

150.6
Et moi aussi j'ai des yeux qui portent leur fuit : cela m'a rappelé le
descendant de Raghu,
Que de toucher le corps d'un homme, ô Bhīma, en te touchant.

150.7
Aussi que ma vue, ô héros fils de Kuntī, ne te soit point vaine :
Honorant ton état de frère, choisis une grâce, ô descendant de
Bharata !

150.8
S'il faut que je me rende dans la cité qui porte le nom de l'éléphant,
Et que je tue les fils misérables de Dhṛtarāṣṭra, alors je le ferai, pas
moins que cela !

150.9
Ou bien s'il faut qu'avec un rocher je réduise leur cité en poussière,
Je le ferai aujourd'hui, pas moins que cela, suivant ton désir, ô toi à la
grande force ! »

150.10
Quant à Bhīmasena, quand il eut ouï ces propos du
singe magnanime,
Il répondit à Hanumān, d'un cœur rempli d'allégresse :

150.11
« Tu as déjà tout fait pour moi, ô taureau parmi les singes !
Porte-toi bien, ô toi aux grands bras, je te demande pardon, sois en
paix avec moi !

150.12
Les Pāṇḍava ont tous trouvé un protecteur, avec toi pour protecteur,

ô toi plein d’héroïsme !
Grâce à ta puissance, nous, nous vaincrons tous nos ennemis ! »

150.13
Hanumān, auquel il avait ainsi parlé, dit à Bhīmasena :
« Parce que nous sommes frères et par affection pour toi, je te ferai une faveur :

150.14
Quand tu te seras enfoncé au sein de l’armée de tes ennemis, toute hérissée de flèches et de lances,
Et que tu pousseras un rugissement de lion, ô héros à la grande force,
Alors moi de mon propre cri je viendrai amplifier ton rugissement.

150.15
Me tenant sur l’étendard de Vijaya, je lâcherai des cris féroces,
Qui anéantiront les vies de tes ennemis ! » Sur ces mots, il disparut.

150.16
Quand le meilleur des singes s’en fut allé, Bhīma, le plus fort parmi les forts,
Reprenant son chemin, parcourut le vaste mont Gandhamādana.

150.17
Il allait, se rappelant la personne et le lustre, incomparable sur la terre, de ce [singe],
Et songeant à la grandeur et à la puissance du fils de Daśaratha.

BIBLIOGRAPHY

Belvalkar, S.-K. (1924). Kāvyādarśa *of Daṇḍin. Sanskrit Text and English Translation*. The Oriental Book-Supplying Agency.

Biardeau, Madeleine. (2002). *Le Mahābhārata* (2 vol.). Seuil. [Résumé sommaire du passage étudié : vol. I, p. 302-324].

Dumézil, Georges. (1968). *Mythe et épopée*, t. I : *L’idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Gallimard.

Dumézil, Georges. (1985). *Heur et malheur du guerrier*. Flammarion.

Kinjawadekar, Ramchandra Shastri. (1929-1936). *Shriman Mahābhāratam with Bharata Bhawadeepa of Nilakantha* (8 vol.). Citrashala Press. <https://archive.org/details/ma

abharata_nk>. [Réimpression : 1979, Oriental Book Reprints Corporation].

Roy, Pratap Chandra & Ganguli, Kisari Mohan. (1883-1896). *The Mahābhārata* (12 vol.). Bharata Press. <https://archive.org/details/the-mahabharata-by-kisari-mohan-ganguli/page/n15/mode/2up>. [Réimpression : 1970, Munshiram Manoharlal Publishers]. [Passage étudié : vol. III, p. 298-310].

Schaufelberger, Gilles & Vincent, Guy. (2013-2018). *Le Mahābhārata* (t. I (2013) : *Le Livre des commencements*, *Le Livre de l'Assemblée* ; t. II (2013) : *Le Livre de la Forêt* ; t. III (2015) : *Le Livre de Virāṭa*, *Le Livre des Préparatifs*, *Le Livre de Bhīṣma* ; t. IV (2016) : *La mort d'Abhimanyu* ; t. V (2016) : *Les Derniers jours de la bataille* ; t. VI (2016) : *Apaisement du Roi* ; t. VII (2018) : *Les Livres du crépuscule* ; t. VIII (2018) : *Clefs de lecture. Textes de Guy Vincent*). Orizons, Cardinales. [Passage étudié : t. II, p. 302-324].

Sukthankar Vishnu S. et coll. (1933-1972). *The Mahābhārata. For the First Time Critically Edited* (21 vol.). Bhandarkar Oriental Research Institute. <https://archive.org/details/Ggro_the-mahabharata-adi-parv-critically-edited-by-vishnu-s-sukhthankar-1927-bhandark>. [Susnommée « Édition critique »]. [Passage étudié : vol. III, p. 471-796].

Van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus. (1973-1978). *The Mahābhārata* (vol. I (1973) : *The Book of the Beginning* ; vol. II (1975) : *The Book of the Assembly Hall*, *The Book of the Forest* ; vol. III (1978) : *The Book of Virāṭa*, *The Book of the Effort*). Chicago University Press. [Passage étudié : vol. II, p. 498-510].

— Pour comprendre ce récit, où abondent les discours argumentatifs invoquant le *dharma*, citant volontiers les *Dharmaśāstra* ou l'*Arthaśāstra*, ou y renvoyant, se reporter à :

Loiseleur Deslongchamps, Auguste Armand Louis. (1833). *Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens ; traduites du sanscrit et accompagnées de notes explicatives*. Imprimerie de Crapelet.

Olivelle, Patrick. (2005). *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the* Mānava-Dharmaśāstra Oxford University Press.

Olivelle, Patrick. (2013). *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāśtra. A New Annotated Translation*. Oxford University Press.

— Pour les particularités grammaticales de la langue épique, on pourra consulter, outre les manuels usuels de grammaire :

Oberlies, Thomas. (2003). *A Grammar of Epic Sanskrit*. De Gruyter.

Renou, Louis. (1930). *Grammaire sanscrite* (2 vol.). Adrien-Maisonneuve. [Réimpression (1 vol.) : 1975 et 1984].

NOTES

1 Le texte est reproduit à partir de l'« Édition critique », c'est-à-dire de l'édition du Bhandarkar Oriental Research Institute de Poona (se reporter à

la bibliographie).

2 Les abréviations seront les mêmes que dans la *Grammaire élémentaire et pratique du sanskrit classique*, 3e édition (Brocquet, 2023, p. 8) : pour les cas, N, V, Ac, I, D, Ab, G, L ; pour les nombres, sg., du., pl. ; pour les genres, m, f, n ; pour les composés, *bv.* (*bahuvrīhi*), *tp.* (*tatpuruṣa*), *kdh.* (*karmadhāraya*), *dv.* (*dvandva*), *abh.* (*avyayībhāva*) ; P et Ā sont respectivement les abréviations de *parasmaipada* (voix active) et *ātmanepada* (voix moyenne) ; *ifc* et *iic*, celles d'*in fine compositi* et *in initio compositi* ; enfin, on trouvera quelques abréviations courantes aisément compréhensibles, comme adj., adv., pers., etc.

3 On reviendra en 1.4. sur la signification de cet échec et de la soumission de Bhīma à Hanumān, qui concerne l'aspect initiatique de l'épisode.

4 Ce champ lexical est passé en revue dans une des notes portant sur la strophe 146.56. Comme cette note le précise, seul *śabda-*, appliqué ici au son de la conque (*śaṅkhasya śabdena*), est susceptible, dans un autre contexte, de désigner le son en tant que produisant un sens (par opposition, alors, au lexème *artha-*, « sens » : l'opposition *śabda-*/*artha-* correspond, *mutatis mutandis*, à l'opposition saussurienne signifiant/signifié).

5 Il ne saurait être question dans ces lignes de résumer la thèse bien connue de Georges Dumézil, ni sa conception du guerrier indo-européen, ni les analyses qu'il propose des figures indiennes de guerrier — on n'indiquera pas non plus toutes les références où il aborde ces questions, dans une œuvre immense : le lecteur s'y reportera (la première des deux références données ici pourra servir de porte d'entrée). Qu'il suffise de rappeler que la caractérisation des deux aspects de la fonction guerrière repose sur un impressionnant dossier comparatif, portant sur plusieurs littératures et mythologies de langues indo-européennes, et que la paire Bhīma/Arjuna a bien des correspondants dans d'autres domaines (Arès/Athéna, etc.).

6 Les jumeaux Nakula et Sahadeva, fils de Mādrī, nés de la semence des dieux Aśvin, se feront passer pour un bouvier et un écuyer lorsque les cinq frères devront séjourner incognito chez le roi Virāṭa.

7 Dans l'épisode d'Hanumān, ces étapes se situent aux strophes suivantes : (1) 146.1-58 ; (2) 146.59-73 ; (3) 146.74-81, 147.1-7 puis 10-14 ; (4) 147.15-19 ; (5) 147.8-9 puis 147.20-22 ; (6) 150, 1-15 (l'expression de

l’affection de Hanumān pour Bhīma occupe les strophes 1-6, l’énoncé de la faveur qu’il lui accorde, les strophes 14-15).

8 Cette hypothèse se heurte cependant à l’unanimité des recensions de l’épopée, qui toutes comportent les deux strophes.

9 Il corrèle aussi la décadence du dharma aux changements de noms et de couleurs de Viṣṇu : voir les notes explicatives de la strophe 148.16.

10 La rencontre de Hanumān et de Bhīma présente également une analogie, mais avec la Geste de Rāma : l’épreuve consistant à soulever la queue du singe rappelle l’épreuve de l’arc de Śiva au cours du *svayaṃvara* de Sītā, dont Rāma sort vainqueur (*Rāmāyaṇa* de Vālmīki, I, 66-67). Mais c’est une analogie inversée : Bhīma, lui, échoue. C’est peut-être qu’il n’a pas pour vocation de représenter la martialité dans sa totalité, mais seulement sous son aspect de force brute — quand Rāma est, lui, l’archétype du *kṣatriya*, au même titre qu’Arjuna dans le *Mahābhārata*.

11 Il fait cet apprentissage, par exemple, dans la *Bhagavdgītā*, évoquée *supra*.

12 Cette mention est reportée depuis le début du chapitre : chaque chapitre (sauf le 149, qui commence au milieu d’un dialogue) commence par cette mention. Bien après la fin de la guerre, Vaiśaṃpāyana raconte à Janamejaya, l’arrière-petit-fils d’Arjuna, les événements qui s’y sont déroulés.

13 L’*utprekṣā* se distingue de la comparaison (*upamā*) en ce que celle-ci associe un comparant à un comparé, l’un et l’autre nécessairement dénotés par des groupes nominaux. Dans le cas de l’*utprekṣā*, il s’agit d’une « vision poétique » (tel est à peu près le sens du mot), inspirée à un locuteur, narrateur ou personnage, par le spectacle décrit.

14 Dans les notes explicatives et dans la traduction, on adoptera uniformément la forme *Hanumān*.

15 On remarquera d’ailleurs l’imbrication lexicale : *nardam* fait écho à *nardanti* (57d).

16 Ce phénomène s’explique par la présence, à date préhistorique, d’une laryngale initiale qui a disparu en sanskrit (la séquence proto-indo-européenne *e + laryngale a évolué vers une voyelle longue).

17 Ou : « sa langue et sa bouche cuivrées ».

18 Ou : « pour avertir le singe » (qu’il veut passer).

19 Expression redondante mais traduite littéralement.

20 Le mot à mot, en français, où l'on recourt souvent à « en » suivi du participe présent ou passé, peut induire en erreur. Si le verbe est au passif, on ne peut traduire littéralement : il faut soit transposer à l'actif, soit utiliser une proposition subordonnée, relative ou conjonctive, soit conjoindre des propositions indépendantes.

21 Autres leçons : प्रयाणानि ou प्रधानानि au lieu de प्रार्थनानि.

22 Ou : « les dons » (un des sens de *dharma-*).

23 Dans ces gloses, comme dans l'explicitation qui suit, on considère *kāryākārya-* comme un *dvandva* dénotant une paire indissociable, donc au neutre sg. (voir la note explicative suivante).

24 Ou : « de l'ennemi, de l'allié et de l'armée » (*dv.*).

25 Ou : « ainsi que les espions », moins probable.

26 Ou : « aux affaires » (politiques et économiques).

27 Ou : « Il faut affecter les justes aux affaires relatives au dharma, les hommes instruits aux affaires relatives à l'*artha*, / Les eunuques aux femmes, les hommes grossiers aux affaires grossières. »

28 Ou : « rude ».

29 Ou : « le don ».

30 Ou : « d'une voix que des larmes d'affection faisait balbutier », si *sauhṛdāt* est un complément de cause portant sur *bāṣpagadgadayā girā*.

ABSTRACTS

Français
La rencontre de Bhīma et de Hanumān, au livre III du *Mahābhārata* (chapitres 146-150), est celle d'un guerrier humain et d'un animal. Ces deux personnages sont liés par une relation de fraternité, puisque l'un et l'autre sont fils de Vāyu, le dieu du vent, et il existe entre eux une affinité naturelle qui tient au fait que Bhīma, qui représente, dans la perspective de la trifonctinnalité mise en évidence par georges Dumézil, le versant brutal et emporté du guerrier, possède déjà en lui une certaine animalité : Hanumān est, au fond, le double animal du héros. Leur commune animalité se traduit par le bruit que l'un et l'autre produisent, en particulier par leur cri, qui est à la fois un cri animal, auquel répondent en écho les animaux sauvages de la forêt, et un cri guerrier destiné à terroriser les ennemis. Au terme du

long échange de propos qu'ont les deux personnages, au cours duquel Hanumān délivre à son frère cadet une leçon sur le dharma et se révèle à lui sous la forme gigantesque qui était la sienne lorsqu'il était l'allié de Rāma, Bhīma reçoit une faveur : prenant place sur la bannière d'Arjuna, le singe répondra au cri de Bhīma par son propre cri, amplifié, qui sèmera l'effroi parmi leurs adversaires. Il faut donc penser la relation de Bhīma et de Hanumān dans le contexte de la complémentarité hiérarchisée qui unit le premier à Arjuna, le guerrier sage et réfléchi, traduction épique de la complémentarité entre les deux versants du guerrier. En s'assurant l'alliance du singe, au terme d'un épisode qui revêt un caractère initiatique comparable à ceux qu'Arjuna a lui-même connus, mais qui lui ont permis d'acquérir des armes de nature magico-religieuse, Bhīma dote celui-ci de la dimension animale qui lui faisait défaut, et qui constitue une composante consubstancielle de la martialité.

English

The meeting of Bhīma and Hanumān, in the third book of the *Mahābhārata* (chapters 146-150), is that of a human warrior with an animal. Both characters are bound by their brotherhood, since both are the sons of Vāyu, the Wind god, and they share a natural affinity, due to the fact that Bhīma, who, in the view of the trifunctionality made out by Georges Dumézil, represents the blunt and restless side of the warrior, already possesses in himself a certain amount of animality: basically, Hanumān is nothing but the hero's animalistic counterpart. The animality they share is reflected in the noise both produce, in particular in their scream, that is at the same time an animal scream, echoed by the wild forest animals, and a warlike shouting intended to scare the enemy. At the end of their lengthy talk, during which Hanumān delivers to his younger brother a lesson on dharma, and exhibits himself in the gigantic size he was endowed with as Rāma's ally, Bhīma receives a gift: settled on Arjuna's flag, the ape will echo Bhīma's scream with his own amplified scream, that will scare the life out of their foes. Consequently, the relation between Bhīma and Hanumān must be interpreted in the context of the hierarchised complementarity that links the former to Arjuna, the wise and thoughtful warrior, and that reflects, in the epic, the complementarity of the warrior's two sides. By securing the alliance of the ape, at the end of an episode whose initiatory character might be compared with those gone through by Arjuna himself, but owing to which he gained magical-religious weapons, Bhīma provides the latter with the animalistic dimension he was lacking, which is a consubstancial component of martiality.

INDEX

Mots-clés

Mahābhārata, Bhīma, Arjuna, guerrier, animalité, martialité, trifonctionnalité

Keywords
Mahābhārata, Bhīma, Arjuna, warrior, animality, martialiy, trifunctionality

AUTHOR

Sylvain Brocquet
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France
sylvain.brocquet[at]univ-amu.fr
IDREF : https://www.idref.fr/100933807
ISNI : http://www.isni.org/0000000119642984
BNF : https://data.bnf.fr/fr/14355209

Malédictions et savoirs : une histoire des éléphants et des humains (*Gajaśāstra* de Pālakāpya)

*Curses and Knowledge: A Story of Elephants and Humans (*Gajaśāstra *by Pālakāpya)*

Ronan Moreau

DOI : 10.35562/agastya.465

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

1. Introduction
   1.1. Les *gajaśāstra* ou traités d'éléphantologie
   1.2. Éléphants célestes
   1.3. Malédictions et savoirs
   1.4. Avant-propos sur l'extrait
2. *Gajaśāstram*, manuscrit d'Audh, chapitre II, p. 108-110
   2.1. Texte en *devanāgarī*
   2.2. Texte translittéré
   2.3. Traduction vers à vers avec commentaire

TEXT

1. Introduction

1.1. Les *gajaśāstra* ou traités d'éléphantologie

8 Parmi les nombreux animaux non humains vivant en Inde, l'éléphant est sans doute l'un de ceux qui occupent une place importante, que ce soit dans le cadre de la faune sauvage du pays ou dans les systèmes de pensée des Indiens. L'animal apparaît sous divers aspects dans les anciens textes sanskrits, qu'il s'agisse de littérature religieuse, épique, poétique, narrative, normative ou technique.

L'éléphant y est la monture des divinités et des rois, un auxiliaire privilégié pour la guerre, ou une proie imposante et dangereuse lors de scènes de chasse. Décrit dans son aspect physique et son comportement, il est également un symbole de fertilité, de force, de pouvoir et d'intelligence.

9 Dans cette littérature, on distingue des textes particuliers, les *gajaśāstra*, « traités sur les éléphants », qui rassemblent les savoirs médicaux, éthologiques, de capture et de dressage, relatifs aux éléphants. Cette « science des éléphants » ou éléphantologie (*gajaśikṣā* en sanskrit), est parallèle à celles des chevaux, hippologie (*aśvaśāstra*) et hippiatrie (*aśvavaidya, aśvāyurveda*). Ces ouvrages, rédigés en sanskrit ou en langues vernaculaires pour les plus récents, contiennent généralement un récit sur l'origine des éléphants, une typologie de ceux-ci, un exposé sur les méthodes de capture (l'éléphant est un animal que les hommes veulent vivant, notamment pour l'employer dans un corps d'armée [1]), un sur les méthodes de dressage et un autre sur les soins quotidiens, les médecines à apporter aux animaux malades. Ces informations ne se retrouvent pas entièrement dans tous les *gajaśāstra*, certains privilégiant des savoirs à d'autres.

10 Si de nombreux manuscrits sanskrits existent dans les bibliothèques indiennes, peu ont été édités et/ou traduits dans une langue occidentale. Parmi ceux-ci, le plus important, et peut-être le plus ancien, est le *Hastyāyurveda* (HĀ). Composé en vers et en prose, l'ouvrage est divisé en quatre sections et compterait 12 000 *ślokas*. Il est construit comme un dialogue entre le roi Romapāda et le sage Pālakāpya. Sa date incertaine reste discutée. Une partie de l'ouvrage est au moins antérieure à la première moitié du XII^e^ siècle, et la date limite antérieure serait autour de la fin du VIII^e^ siècle, ou vers le V^e^ siècle pour certains chercheurs [2]. Comme son nom l'indique, l'HĀ est avant tout un ouvrage vétérinaire sur les éléphants et traite essentiellement des maladies et des remèdes. Il est attribué au sage Pālakāpya, auteur légendaire considéré comme le fondateur de la science des éléphants. D'après les traités, il est né de l'union du sage Sāmagāyana [3] avec Guṇavatī (« Pleine de qualités »), fille de l'un des huit Vasu. Celle-ci, victime d'une malédiction du sage Mataṅga (« éléphant »), a été transformée en éléphante. C'est sous cette

forme qu'elle apparaît à Sāmagāyana. Après avoir absorbé un mélange d'urine et de sperme du sage, elle donne naissance au bout de dix mois à un enfant humain. La malédiction est levée et Guṇavatī retrouve une forme humaine. Ce nouveau-né est appelé Pālakāpya [4] et grandit au milieu des éléphants. Il acquiert ainsi un savoir tout particulier qu'il transmet ensuite au roi des Aṅga (régions actuelles du Bihar et du Bengale), Romapāda (ou Lomapāda), considéré comme un contemporain du roi Daśaratha, le père de Rāma [5]. Le pays Aṅga n'est pas anodin car la région est connue anciennement pour abriter de nombreux éléphants sauvages. Dans le récit, il devient le lieu de domestication des pachydermes qui serviront notamment d'auxiliaires dans les guerres.

11 Un autre grand ouvrage d'éléphantologie est le *Gajaśāstra* (GŚ), attribué également à Pālakāpya. Les deux textes partagent des sujets en commun, et sont parfois identiques, mais le *Gajaśāstra* traite moins de médecine et donne essentiellement une description des caractéristiques des différentes catégories d'éléphants, les moyens de les capturer, les dresser et les employer. Il existe deux éditions de ce texte. La première repose sur l'un des manuscrits illustrés conservés à la Saraswati Mahal Library de Tanjore (GŚT). Le texte est présenté comme une compilation de l'œuvre de Pālakāpya avec des extraits d'œuvres d'autres auteurs, Vyāsa et Vaiśampāyana. Si les textes sources sont peut-être de l'époque médiévale comme l'HĀ, la compilation serait plus tardive et daterait après le XVI^e^ siècle [6]. L'autre édition, utilisée ici, est celle d'un manuscrit conservé dans la bibliothèque de l'état princier d'Audh [7] (GŚA). Le texte n'est pas entièrement similaire au GŚT. Il est accompagné d'un commentaire (*Bhāvasandarśinī*) attribué à Anantakṛṣṇabhaṭṭāraka, auteur inconnu par ailleurs. Comme pour le GŚT, la compilation de cette version (des passages sont attribués tantôt à Pālakāpya, tantôt à Vyāsa) est certainement tardive. Aucune date n'est avancée par les éditeurs. Notons qu'il existe plusieurs manuscrits portant le nom de *Gajaśāsatra*, attribués à Pālakāpya ou à d'autres auteurs, et dont le contenu peut différer.

12 La *Mātaṅgalīlā* (ML) ou « Jeu sur les éléphants », attribuée à un certain Nīlakaṇṭha qui aurait vécu dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle, est présentée par l'auteur lui-même comme un abrégé de l'œuvre de Pālakāpya (253 vers). On y retrouve en partie des données

similaires à celles de l'HĀ et du GŚ, mais le style est très différent, plus élaboré. La *Gajaśikṣā*, « Science des éléphants », se voit attribuer un auteur mythique, Nārada. Le grand sage légendaire aurait enseigné ce traité sur les éléphants au dieu Indra lui-même. L'ouvrage se distingue donc de la filiation de Pālakāpya dans l'enseignement des savoirs sur les éléphants. Ces textes mentionnent d'ailleurs d'autres auteurs, plus ou moins mythiques, considérés comme des autorités en éléphantologie. Leur contenu suit néanmoins une tradition commune de savoirs en exposant une classification des éléphants et des méthodes de capture et de dressage. La *Gajaśikṣā* n'est pas datée. Le *Gajagrahaṇaprakāra* de Nārāyaṇa Dīkṣita traite essentiellement des « Modes de captures des éléphants », comme le titre l'indique, et de leur dressage. On n'a aucune donnée sur l'auteur et la date de composition du texte. Enfin, citons l'*Hastividyārṇava*, qui aurait été dicté en 1734 par le roi d'Assam Siva Singh et son épouse Ambikā Devī, au scribe Sukumār Barkāth. Le texte, en sanskrit et en assamais, traite comme les précédents du dressage et des soins à apporter aux éléphants. Comme les autres traités, l'*Hastividyārṇava* s'appuie sur d'autres ouvrages plus anciens et notamment sur l'HĀ pour le chapitre relatif à la médecine des pachydermes [8].

13 Le texte présenté ici est un extrait du *Gajaśāstra* de la bibliothèque de l'Audh (GŚA). Il s'agit d'un récit situé généralement au début de ces traités. Il s'inscrit aussi dans un cadre narratif où le roi Romapāda, incapable de s'occuper d'éléphants sauvages capturés, est désemparé de les voir dépérir. Intervient alors le sage Pālakāpya qui soigne les animaux et répond aux questions du roi. Le passage amorce le dialogue d'enseignement entre le sage et le roi, et permet d'expliquer la soumission des éléphants aux hommes et pourquoi ils sont victimes de maladies. L'extrait est avant tout mythologique, et par sa teneur se rapproche des *Purāṇa*. On peut le résumer ainsi : jadis, les éléphants avaient la capacité de se mouvoir comme ils le souhaitaient tant sur terre que dans les airs. Un jour ces éléphants qui allaient par le ciel se posent sur la branche d'un grand arbre, mais sous leur poids la branche se casse et tombe à proximité d'un ascète. Celui-ci en colère maudit alors les éléphants : ils seront privés de se mouvoir comme ils le souhaitent et seront soumis aux hommes. Une voix céleste se fait alors entendre pour épargner de la

malédiction les éléphants des points cardinaux. Ceux-ci, attristés, se présentent auprès de Brahmā, qui leur annonce la naissance prochaine d'un sage, Pālakāpya, connaisseur de la médecine pour les éléphants, médecine créée par Brahmā lui-même. Ce récit, bien que bref, réunit différents éléments sur les éléphants et leur relation avec les humains.

1.2. Éléphants célestes

14 Les éléphants qui sont mentionnés dans ce récit sont des éléphants particuliers, puisqu'ils ont la capacité de se mouvoir tant sur terre que dans les airs. Ce sont des éléphants divins, célestes. Dans d'autres passage (GŚA chap. 2, p. 151 ; chap. 3, p. 163) et d'autres traités (voir Moreau, 2015), ces pachydermes sont décrits comme ayant des ailes. Il s'avère que ces éléphants sont les éléphants des directions (*diggaja*), c'est-à-dire les gardiens des points cardinaux. Le chapitre 2 (p. 123-158) du texte fait le récit de la naissance de ces éléphants. Ils sont nés de la coquille de l'œuf cosmique que brisa Brahmā pour permettre la création. D'une moitié de coquille, tenue dans la main droite, naquirent huit éléphants mâles (Airāvata (est), Puṇḍarīka (sud-est), Puṣpadanta (sud), Vāmana (sud-ouest), Supratīka (ouest), Añjana (nord-ouest), Sārvabhauma (nord) et Kumuda (nord-est)), qui devinrent les gardiens des points cardinaux et intermédiaires ; de l'autre moitié, tenue dans la main gauche, naquirent huit éléphants femelles (Abhramu, Kapilā, Tāmrakarnī, Aṅganā, Anupamā, Vaśā, Śubhradantī, Piṅgalā), qui devinrent leurs parèdres respectives. Le récit apparaît avec des variantes, notamment dans les noms ou leur ordre, dans d'autres traités d'éléphantologie (ML I.21-24 ; HĀ I.1.207-209, 218-219), ainsi que dans le *Brahmāṇḍapurāṇa* (2.3.7.324-358) et les épopées (*Rāmāyaṇa* I.6.21 [242*]-22 ; I.39.12-21 ; *Mahābhārata* V.97.15 ; VI.13.33 ; VI.60.50-51 ; VII.97.24-25). Parmi ces éléphants, Airāvata est le plus célèbre. Monture d'Indra, le roi des dieux, il l'accompagne dans ses voyages et ses combats. Un autre mythe le fait surgir du barattage de la mer de lait, avec d'autres trésors. Il est blanc et possède quatre ou six défenses (*Mahābhārata* I.16.36 [270*, 274*] ; *Bhāgavatapurāṇa* VIII.8.4-5). Il a été adopté comme animal et symbole royal dans plusieurs pays d'Asie du Sud-Est notamment.

15 Dans le récit, ces éléphants sont épargnés par la malédiction de l'ascète car ils sont essentiels à l'équilibre des mondes. Gardiens des points cardinaux avec les Lokapāla, gardiens du monde, ils soufflent les vents provenant des différentes directions. D'après le *Rāmāyaṇa* (I.39.12-21), certains d'entre eux soutiennent la terre et leurs mouvements de tête provoqueraient les séismes. Mais l'argument mis en avant pour leur éviter la perte de leur puissance, c'est qu'ils sont des alliés dans les batailles contre les démons. Même dans le monde céleste, les éléphants sont des armes de guerre et apparaissent comme auxiliaires des dieux, tout comme les éléphants terrestres pour les humains.

1.3. Malédictions et savoirs

16 Le récit cadre a pour objectif d'expliquer l'asservissement des éléphants aux hommes et de donner une origine à leur domestication. Il est dit que le roi Romapāda décide de capturer les éléphants sauvages, car ceux-ci, allant selon leur plaisir et leurs besoins, détruisent toutes les récoltes du pays (ML I.4-5 ; GŚA p. 102), ou selon d'autres versions, parce que le roi a obtenu la faveur d'avoir, à l'égal des dieux, des éléphants comme monture. Cet épisode témoigne des relations parfois dangereuses entre humains et éléphants, et de la nécessité donc de maîtriser de tels animaux. L'idée est aussi de pouvoir utiliser ces forces naturelles, notamment sur le champ de bataille. À l'inconstance des éléphants terrestres répond alors celle de leurs ancêtres célestes qui, par leur vol désordonné, sont également cause de méfaits. Le mauvais comportement des pachydermes est attribué de manière égale à leur *hybris*, à l'orgueil et l'ivresse de leur force [9]. Les animaux doivent donc être domptés et ce, par l'entremise d'une malédiction, seul moyen assez puissant, semble-t-il, pour les maîtriser. La structure narrative s'appuie sur l'emploi littéraire traditionnel de malédictions exprimées par des sages ou des dieux, qui permettent généralement de faire avancer l'action du récit ou d'expliquer telle ou telle particularité d'un protagoniste. Les *gajaśāstra* mentionnent ainsi d'autres malédictions, provenant cette fois de dieux, pour expliquer des caractères physiologiques ou comportementaux des pachydermes (forme de la langue, jet de poussière, etc., voir Moreau, 2015, note 19 ; Wakankar & Mhaiskar, 2006, p. 26-27).

17 Le motif de l'inconstance de créatures ou d'éléments qui sèment le danger dans leurs déplacements aériens a par ailleurs des parallèles dans les traités d'hippologie, où les chevaux sont dits aussi avoir à l'origine des ailes qui furent coupées par Śālihotra à la demande du dieu Indra, jaloux de la liberté et de la rapidité de ces équidés qu'il désira atteler à son char [10]. Indra coupa également les ailes des montagnes, dont les mouvements inquiétaient les habitants du ciel, et assura ainsi la stabilité de la terre [11]. La maîtrise de ces créatures ou entités passe donc par les moyens de les entraver, en leur coupant les ailes et en les obligeant à aller sur la terre.

18 La relation entre les éléphants et les humains n'est cependant pas simplement une histoire de soumission. Ce récit cadre permet en effet « d'expliquer » la source des connaissances techniques et du savoir médical des hommes concernant les maladies des animaux, à savoir le dieu Brahmā lui-même qui l'enseigna au sage Pālakāpya, lui-même né de l'union d'un homme et d'une femme changée en éléphante. Un personnage donc à la fois humain et animal dans sa nature qui, par sa fréquentation continue avec les éléphants depuis sa naissance, acquiert également un savoir particulier. Il sert ainsi habilement de médiateur et de passeur de connaissances entre les éléphants et les hommes. Avec ce personnage somme toute mythique, le récit s'inscrit dans le modèle de traités plus anciens relatifs à d'autres domaines, qui permet de donner une ascendance divine au savoir, lui donnant la qualité de « révélation », ainsi qu'une antiquité immémoriale.

19 L'hybridité d'essence de Pālakāpya n'est pas sans évoquer par ailleurs un mythe plus ancien, d'époque védique, témoignant d'un lien fraternel unissant les éléphants et les humains au travers d'une création commune. D'après le *Śatapathabrāhmaṇa* (III.1.3.4 ; *ca* VII^{e}-VI^{e} siècles avant notre ère), la déesse Aditi, ayant consommé les restes d'une offrande aux anciens dieux, donne naissance aux dieux Āditya. Mais elle pense pouvoir obtenir des fils plus puissants en absorbant l'offrande principale, et non les restes. Elle accouche alors d'un « œuf mort » (*mārtāṇḍa*), masse informe que les Āditya façonnent comme un homme (*puruṣa*). Les morceaux de chairs restant après le découpage sont ensuite assemblés pour donner naissance à l'éléphant (*hastin*). Ainsi, éléphants et humains sont nés de la même pâte. Ce mythe fournit une autre origine aux relations proches qu'ils

peuvent entretenir, et peut expliquer une attitude de protection envers l'animal.

1.4. Avant-propos sur l'extrait

20 Le *Gajaśāstra* est composé en vers *anuṣṭubh*, mais l'édition du texte utilisée ne donne aucune numérotation des vers. Nous avons donc ajouté entre crochets une numérotation pour chaque vers. Les pages de l'ouvrage sont mentionnées pour le lecteur qui voudra se référer à l'édition originale.

21 Ce passage alterne récit et dialogues. On y trouvera donc des formes verbales au discours direct, au présent et au futur, ainsi que des verbes à l'imparfait et au parfait. Plusieurs types de composés sont également utilisés. Ce court extrait se présente comme un entraînement facile à la traduction. Notre traduction se veut la plus littérale possible. Elle est accompagnée de notes explicatives essentiellement grammaticales : analyse des formes verbales, des substantifs et des composés, indications sur le vocabulaire peu courant et sur la syntaxe, explications sur certains choix de traduction. Quelques remarques éclairent le contexte de certains passages en complément de l'introduction.

22 Plusieurs parcours de lecture du texte sont possibles : soit en lisant le texte seul, en *devanāgarī* et/ou en translittération, soit en le lisant avec la traduction en regard, en consultant ou non les notes explicatives.

2. *Gajaśāstram*, manuscrit d'Audh, chapitre II, p. 108-110

2.1. Texte en *devanāgarī*

23 मुनिरुवाच —
पुरा हि वारणा राजन् कामगाः कामरूपिणः ।
विचेरुर् मानवे लोके देवलोके च पार्थिव ॥[१]॥
अथ तीरे हिमवतो महान्न्यग्रोधपादपः ।
द्वियोजनशतं राजन्नुच्छ्रयायामविस्तरः ॥[२]॥
ऋषिर्दीर्घतपा नाम तस्याधः सपरिग्रहः ।

न्यग्रोधं च कदाचित्ते समाजग्मुरनेकपाः ॥[३]॥
निषेदुस्तस्य शाखायां सहसैव तथा गजाः ।
अतिभारेण तेषां तु सा शाखा शतयोजना ॥[४]॥
विदारयन्ती तं देशं निपपात महीतले ।
ते चापि वारणाः सर्वे शाखामन्यां समाश्रिताः ॥[५]॥
ततः क्रोधसमाविष्टस्तान् गजान् मुनिरब्रवीत् ।
बलदर्पोज्झिता नागा मम शापपरिग्रहात् ॥[६]॥
विमुक्ताः कामचारेण भविष्यथ न संशयः ।
नराणां वाहनत्वं च तस्मात्प्राप्स्यथ वारणाः ॥[७]॥
अथान्तरिक्षान्महती राजन् वाणी विनिर्गता ।
यैर्हता दानवा दैत्यास्तान् मुक्त्वा शपथं कुरु ॥
वाणीं श्रुत्वा हितामेनामेवमस्त्विति सोऽब्रवीत् ॥[८]॥
अथ ते वारणाः श्रुत्वा शापमात्मापराधजम् ।
परं दैन्यमुपागम्य ब्रह्माणमुपतस्थिरे ॥[९]॥
अथ तान् पूर्वमेवाह ब्रह्मलोके पितामहः ।
मा कार्ष्ट वारणाः शोकं न हि शक्यं तदन्यथा ॥[१०]॥
कर्तुं यत्तेन मुनिना वचनं समुदाहृतम् ।
एतद्वाक्यं ततः श्रुत्वा प्रत्यूचुस्ते दिशां गजाः ॥[११]॥
अस्माकमन्वयानां तु गजानां वनवासिनाम् ।
रोगाः प्रादुर्भविष्यन्ति विषमात्यशनादिभिः ॥[१२]॥
दिग्गजानां वचः श्रुत्वा प्रत्युवाच पितामहः ।
उत्पत्स्यते ऽचिरान्नागा गजबन्धुर्महामुनिः ॥[१३]॥
आयुर्वेदस्य वेत्ता वै मत्कृतस्य भविष्यति ।
तेषां तु रोगानुत्पन्नानैषधैर्वारयिष्यति ॥[१४]॥
एवमुक्त्वा तु दिङ्नागान् विससर्ज यथादिशम् ।
ततस्ते प्रययुः स्थानं स्वं स्वमैरावतादयः ॥[१५]॥
दिग्वारणान्वयास्ते तु लोकं मानुषमागताः ।
विचरन्तो महीं कृत्स्नां सशैलवनकाननाम् ॥
शतशो यूथसंख्याभिः प्रवृद्धाश्च सहस्रशः ॥[१६]॥

2.2. Texte translittéré

24 *munir uvāca —*
purā hi vāraṇā rājan kāmagāḥ kāmarūpiṇaḥ |
vicerur mānave loke devaloke ca pārthiva || [1] ||
atha tīre himavato mahān nyagrodhapādapaḥ |
dviyojanaśataṃ rājann ucchrayāyāmavistaraḥ || [2] ||
ṛṣir dīrghatapā nāma tasyādhaḥ saparigrahaḥ |
nyagrodhaṃ ca kadācit te samājagmur anekapāḥ || [3] ||

niṣedus tasya śākhāyāṃ sahasaiva tathā gajāḥ |
atibhāreṇa teṣāṃ tu sā śākhā śatayojanā || [4] ||
vidārayantī taṃ deśaṃ nipapāta mahītale |
te cāpi vāraṇāḥ sarve śākhām anyāṃ samāśritāḥ || [5] ||
tataḥ krodhasamāviṣṭas tān gajān munir abravīt |
baladarpojjhitā nāgā mama śāpaparigrahāt || [6] ||
vimuktāḥ kāmacāreṇa bhaviṣyatha na saṃśayaḥ |
narāṇāṃ vāhanatvaṃ ca tasmāt prāpsyatha vāraṇāḥ || [7] ||
athāntarikṣān mahatī rājan vāṇī vinirgatā |
yair hatā dānavā daityās tān muktvā śapathaṃ kuru ||
vāṇīṃ śrutvā hitām enām evam astviti so'bravīt || [8] ||
atha te vāraṇāḥ śrutvā śāpam-ātmāparādhajam |
paraṃ dainyam upāgamya brahmāṇam upatasthire || [9] ||
atha tān pūrvam evāha brahmaloke pitāmahaḥ |
mā kārṣṭa vāraṇāḥ śokaṃ na hi śakyaṃ tad anyathā || [10] ||
kartuṃ yat tena muninā vacanaṃ samudāhṛtam |
etad vākyaṃ tataḥ śrutvā pratyūcus te diśāṃ gajāḥ || [11] ||
asmākam anvayānāṃ tu gajānāṃ vanavāsinām |
rogāḥ prādur bhaviṣyanti viṣamātyaśanādibhiḥ || [12] ||
diggajānāṃ vacaḥ śrutvā pratyuvāca pitāmahaḥ |
utpatsyate 'cirān nāgā gajabandhur mahāmuniḥ || [13] ||
āyurvedasya vettā vai matkṛtasya bhaviṣyati |
teṣāṃ tu rogān utpannān auṣadhair vārayiṣyati || [14] ||
evam uktvā tu diṅnāgān visasarja yathādiśam |
tatas te prayayuḥ sthānaṃ svaṃ svaṃ airāvatādayaḥ || [15] ||
digvāraṇānvayās te tu lokaṃ mānuṣam āgatāḥ |
vicaranto mahīṃ kṛtsnām saśailavanakānanām ||
śataśo yūthasaṃkhyābhiḥ pravṛddhāśca sahasraśaḥ || [16] ||

2.3. Traduction vers à vers avec commentaire

25 *munir uvāca —*
purā hi vāraṇā rājan kāmagāḥ kāmarūpiṇaḥ |
vicerur mānave loke devaloke ca pārthiva || [1] ||

Le sage dit :
« Autrefois, les éléphants, ô roi, allaient selon leur désir, prenant forme selon leur désir.

Ils circulaient dans le monde des hommes et le monde des dieux, ô roi !

> *uvāca* : 3e sg. parfait actif de *VAC-* « dire ».

> *rājan* : voc. sg. de *rājan-*, masc., « roi ». Il s'agit du roi Romapāda qui interroge le sage Pālakāpya.

> *kāma-gāḥ* : nom. masc. pl. d'un composé *upapadasamāsa*, variété de *tatpuruṣa*, « qui va selon son désir ».

> *kāma-rūpiṇaḥ* : nom. masc. pl. d'un adjectif à valeur possessive (*kāmarūpin-*) « qui prend forme selon son désir, qui change de forme à volonté », dérivé du *tatpuruṣa kāmarūpa-* « forme conforme au désir ».

> Les deux termes commençant par *kāma-* qualifient *vāraṇāḥ* les éléphants. *vāraṇa-* est un nom assez fréquent de l'éléphant, il provient sans doute du sens premier de la forme adjectivale de ce mot qui signifie « qui retient, résiste » et de son assimilation à l'animal comme force et forme de résistance.

> *viceruḥ* : 3e pl. parfait actif de *vi-CAR-* « se mouvoir dans divers sens, circuler, errer, parcourir ».

> *mānave loke* : loc. sg. masc. « dans le monde humain ».

26 *atha tīre himavato mahān nyagrodhapādapaḥ* |
dviyojanaśataṃ rājann ucchrayāyāmavistaraḥ || [2] ||

Sur une pente de l'Himalaya, [était] alors un grand arbre banian, qui fait 200 yojana de hauteur, de longueur et de largeur, ô roi.

> *himavato* pour *himavatas* : gén. sg. masc. de *himavat-* « Himalaya », litt. « qui a de la neige », *hima-vat-*.

> *nyagrodhapādapaḥ* : composé *karmadhāraya* constitué lui-même de deux mots composés : *nyagrodha-*, masc. : « banian », litt. *nyag-rodha-* « qui retient vers le bas » ; *pādapa-*, masc. : « arbre », litt. « qui boit » *pa-* « par les racines » *pāda-*.

> *dvi-yojana-śatam* : litt. « deux fois cent *yojana* » ; *yojana-* désigne une unité de mesure de distance dont la longueur varie selon les sources entre 4 et 9 miles, soit entre 6,4 km et 14,5 km environ. Avec une envergure de 200 *yojanas*, l'arbre mesure donc entre 1 200 et 2 900 km environ. Ce gigantisme souligne le merveilleux du lieu et du récit.

> **ucchraya-āyāma-vistaraḥ* : composé se rapportant au banian ; *ucchraya-* « élévation, hauteur », *āyāma-* « longueur », *vistara-* « extension », ici « largeur ».

> *rājann* : le *sandhi* après une voyelle brève et devant une voyelle initiale entraîne le redoublement de la nasale.

> L'absence de verbe explicite dans la phrase implique de suppléer le verbe « être » qui, selon le contexte, peut aussi être rendu par une forme du type « il y a ».

27 *ṛṣir dīrghatapā nāma tasyādhaḥ saparigrahaḥ |*
nyagrodhaṃ ca kadācit te samājagmur anekapāḥ || [3] ||

Un ṛṣi, nommé Dīrghatapas, [était] sous celui-ci avec ses biens.
Un jour, des éléphants s'approchèrent de ce banian.

> Dīrghatapas : nom du *ṛṣi*, littéralement « longue ascèse » ou « qui pratique de longues austérités ».

> *tasya adhaḥ* : « sous celui-ci », *tasya*, gén. sg. masc., renvoie à l'arbre banian.

> Il faut suppléer ici aussi le verbe « être ».

> *sa-parigraha-* : *sa* « avec », *parigraha* « biens, dons » mais aussi « famille, entourage, suite ». Le terme peut être compris dans un sens ou dans l'autre. Dans le contexte, le sage semble seul en méditation sous l'arbre, on adopte donc le premier sens du mot. Des variantes du récit montre cependant Dīrghatapas entouré d'autres « habitants de l'ermitage » et victimes de la brusquerie des éléphants (chap. 3, § 7 et commentaire, p. 159-160 : *diggajāḥ saṃgatāḥ sarve jaghnur āśramavāsinaḥ*). Un autre traité, le *Gajaśikṣā*

de Narāda (I.23), dans sa version du récit, rend aussi les éléphants responsables de dommages sur les huttes d'ermites (*munīnām uṭajam*), les sages les maudissant en retour.

kadācit : « un jour ».

te : nom. pl. masc. du pronom démonstratif *tad*. Fonctionne ici avec *anekapāḥ*, nom. pl. masc. de *anekapa-* « éléphant ». Nom peu fréquent pour l'éléphant, le terme signifie littéralement « qui boit (*pa*) plus d'une fois (*aneka*) ». Le sens renvoie au fait que l'éléphant boit avec sa trompe et sa bouche.

samājagmuḥ : 3e pl. parfait de *sam-ā-GAM-* « se rencontrer, se rassembler ; s'approcher de, arriver à (+ acc.) ».

28 *niṣedus tasya śākhāyāṃ sahasaiva tathā gajāḥ* |
atibhāreṇa teṣāṃ tu sā śākhā śatayojanā || [4] ||
vidārayantī taṃ deśaṃ nipapāta mahītale |
te cāpi vāraṇāḥ sarve śākhām anyāṃ samāśritāḥ || [5] ||

Les éléphants se posèrent alors soudainement sur une de ses branches.
Et en raison de leur poids excessif, la branche de cent yojana se brisant à cet endroit, tomba à terre.
Et tous les éléphants se réfugièrent sur une autre branche.

niṣeduḥ : 3e pl. parfait de *ni-SAD-* « s'asseoir, se poser ». Par effet de sandhi interne, le « s » initial de *seduḥ* devient rétroflexe « ṣ » du fait du « i » qui le précède.

gajāḥ : nom. pl. masc. de *gaja-*, nom commun de l'éléphant. Une étymologie populaire rapproche le mot de *garjana-* « grondement, barrissement ».

sahasā : instrumental adverbial de *sahas-*, « avec force, soudainement, rapidement, sans réfléchir, etc. ».

tasya śākhāyām : loc. sg. fém. de *śākhā-* « branche » ; *tasya*, gén. sg. masc. de *tad*, fait référence à l'arbre.

> *ati-bhāreṇa* : instr. sg. masc. de *atibhāra-* « charge excessive ».

> *teṣām* : gén. pl. masc. de *tad*, renvoie aux éléphants.

> *śata-yojanā* : composé *bahuvrīhi* nom. sg. fém. se rapportant à *śākhā*, « qui possède cent *yojana* ». On comprend que chaque branche de l'arbre fait cent *yojana* de long, soit entre 600 et 1 500 km environ.

> *vidārayantī* : participe présent causatif au nom. fém. sg. de *vi-DṜ-* « fendre, briser, déchirer, faire éclater ; disperser ». Le sens est le même à la forme causative (*vidārayati*). On s'est écarté du sens littéral dans la traduction. *taṃ deśam* est bien l'objet direct de ce participe transitif. Le syntagme signifie littéralement « brisant cet endroit » ou « brisant cette partie [de la branche] ».

> *nipapāta* : 3e sg. parfait de *ni-PAT-* « tomber ».

> *mahītale* : loc. sg. neutre, littéralement *mahī-tala-* « surface de la terre ».

> *samāśritāḥ* : nom. pl. masc. de l'adj. verbal de *sam-ā-ŚRI-* « qui habite ou séjourne, se réfugie à (+ acc., loc.) ».

> D'après le commentaire de ce passage, la chute de la branche fait trembler le sol de l'ermitage, ce qui éveille le sage de son ascèse et provoque sa colère. Le manuscrit de Tanjore illustre l'épisode plus fortement avec une peinture montrant les éléphants tombant de l'arbre sur le sage (Pālakāpya, Subrahmanya Śāstri, 1958, pl. entre les p. 30 et 31).

29 *tataḥ krodhasamāviṣṭas tān gajān munir abravīt* |
baladarpojjhitā nāgā mama śāpaparigrahāt || [6] ||

Alors le sage empli de colère dit aux éléphants :
« Sous l'emprise de ma malédiction, éléphants, vous serez privés de l'orgueil que vous inspire votre force. »

> *abravīt* : 3e sg. imparfait de *BRŪ-* « dire ».

> *krodha-samāviṣṭaḥ* : composé *tatpuruṣa* au nom. sg masc., qualifie le *muni*. *samāviṣṭa-* « saisi, possédé, empli de » adj. verbal de *sam-ā-VIŚ-*.

> *nāgāḥ* : voc. pl. masc., autre nom de l'éléphant. Le terme signifie aussi « serpent ». Étymologiquement, le mot est rapproché de *nagna-* « nu », désignant alors l'animal nu, sans poil. Le sens d'éléphant pourrait aussi reposer sur une synecdoque et sur l'identification de la trompe de l'animal à un serpent.

> **bala-darpa-ujjhitāḥ* : composé *tatpuruṣa* au nom. pl. masc., qualifie les éléphants ; *ujjhita-* « abandonné, libre de », adj. verbal de *UJJH-* ; *darpa-* masc., « orgueil, arrogance », *bala-* nt, « force ». La première partie du composé peut être comprise comme un *dvandva* « force et orgueil » ou comme un *tatpuruṣa* « l'orgueil de la force ». Littéralement, les éléphants seront « abandonnés par leur force et leur orgueil » ou « abandonnés par l'orgueil de leur force ». Dans le contexte négatif de la malédiction, cet abandon équivaut à être « privé de ».

> *śāpa-parigrahāt* : abl. sg. masc. d'un composé *tatpuruṣa* ; en fin de composé *parigraha-* a le sens de « sous l'emprise, la domination de » ; *śāpa-* masc., « malédiction ».

30 *vimuktāḥ kāmacāreṇa bhaviṣyatha na saṃśayaḥ* |
narāṇāṃ vāhanatvaṃ ca tasmāt prāpsyatha vāraṇāḥ || [7] ||

« Vous serez privés d'aller librement, pas de doute.
De ce fait vous servirez de montures aux hommes, ô éléphants ! »

> *bhaviṣyatha* : 2e pl. du futur de *BHŪ-* « être ».

> *vimuktāḥ kāmacāreṇa* : l'adj. verbal *vimukta-* « privé de » (racine *vi-MUC-*) se construit avec un instrumental, ici *kāmacāreṇa* « le fait d'aller librement, selon son désir ».

> *prāpsyatha* : 2e pl. du futur de *prāp-* (*pra-ĀP-*) « atteindre, obtenir », construit ici avec *vāhanatva-* « condition, état de véhicule ou monture ». Littéralement les éléphants « obtiendront la condition,

> l'état de monture pour les hommes (*narāṇām*, gén. pl. masc. de *nara-*) ».

> *vāraṇāḥ* : voc. pl. masc.

31 *athāntarikṣān mahatī rājan vāṇī vinirgatā* |
yair hatā dānavā daityās tān muktvā śapathaṃ kuru ||
vāṇīṃ śrutvā hitām enām evam astv iti so 'bravīt || [8] ||

Alors du ciel descendit une grande voix, ô roi !
« Prononce ta malédiction [contre les éléphants], à l'exception de ceux qui ont frappé les Dānava et les Daitya. »
Ayant entendu cette voix salutaire, [le sage] dit : « Qu'il soit ainsi. »

> *antarikṣāt* : abl. sg. neutre « espace intermédiaire, ciel ».

> *vinirgatā* : adj. verbal au nom. sg. fém. de *vi-nir-GAM-* « sortir ».

> *vāṇī* : nom. sg. fém. « voix ».

> *yair* pour *yais*, instr. pl. de *yad*, renvoie aux éléphants (*tān*), agents de l'adj. verbal *hatās*, nom. pl. masc., du verbe *HAN-* « frapper, tuer ». Littéralement « ceux par qui ont été frappés les Dānava et les Daitya ». On a traduit ici à l'actif pour alléger la traduction.

> *muktvā*, adj. verbal de *MUC-* « libérer ». L'adj. verbal « ayant libéré » peut prendre aussi le sens de « à l'exception de, excepté » + acc.

> *kuru* : 2e sg impératif de *KṚ-* « faire ».

> Les éléphants qui participent à la lutte contre les Dānava et les Daitya sont les éléphants célestes, auxiliaires des dieux dans la lutte contre les démons. Il s'agit ici, par l'intervention d'une voix divine, de les protéger, de les exclure de la malédiction de sage. Celle-ci est donc réduite quant à son champ d'action.

> Les Dānava et les Daitya sont deux catégories de démons ou *asura*. Les premiers sont nés de l'union du *ṛṣi* Kaśyapa avec Danū, les seconds de l'union de ce même sage avec Diti. Danū et Diti sont des

> filles de Dakṣa que le sage Kaśyapa épousa. Le texte renvoie sans doute à l'un des nombreux combats qui opposa les démons et les dieux, au cours duquel ces derniers furent appuyés dans la bataille par des éléphants. L'HĀ (IV.22) indique qu'il s'agit de la guerre qui eut lieu pour sauver Tārakā, épouse de Bṛhaspati, enlevée par les démons. Cet épisode est évoqué en *Bhāgavatapurāṇa* IX.4.7, *Mahābhārata* VI.79.25 et *Rāmāyaṇa* VI.4.49, mais aucun passage ne met en scène les éléphants de l'armée des dieux. Il est en tout cas essentiel pour l'équilibre des mondes que ces éléphants divins puissent continuer à circuler librement. La nature même de ces éléphants n'apparaît clairement qu'à la strophe 11, où ils sont désignés sous le nom de *diggajas*, soit les éléphants des points cardinaux.

> *hitām enām* apposé à *vāṇīm*, la voix ; *hita-* adj. verbal soit de *HI-* « émettre », *hita-* « émis », soit de *DHĀ-* « placer, poser ». *Hita-* « placé, posé » prend aussi le sens de « bon, convenable, amical, salutaire ». L'adjectif verbal peut avoir ici le sens de « émis » ou de « salutaire ». Au regard du contexte, nous optons pour la deuxième interprétation. Le commentaire du texte définit cette voix « qui apporte le bien-être au monde céleste » (*vāṇīṃ svargalokahitakāriṇīm*) comme celle d'une Gandharvī venant du monde d'Indra.

> *evam astu* : formule au discours direct close par la particule *iti*.

> *so* : *sandhi* devant « a » pour *sas*, renvoie au sage.

32 *atha te vāraṇāḥ śrutvā śāpam ātmāparādhajam* |
paraṃ dainyam upāgamya brahmāṇam upatasthire || [9] ||

Mais les éléphants ayant entendu cette malédiction née de leur propre faute,
devinrent tristes et se présentèrent devant Brahmā.

> Phrase construite avec deux absolutifs (*śrutvā* et *upāgamya*) et un verbe conjugué (*upatasthire*). Les éléphants (*vāraṇāḥ*) sont le sujet du verbe conjugué.

> **atmā-aparādha-jam* : composé *tatpuruṣa* à l'acc. sg. masc. qui qualifie *śāpam* ; *aparādha-*, masc. : « faute, offense ».

> *upāgamya* : absolutif de *upa-GAM-* « atteindre, approcher », construit avec *dainyam* « tristesse, découragement », litt. « ayant atteint la tristesse ».

> *upatasthire* : 3e pl. parfait moyen de *upa-STHĀ-* « s'approcher, se présenter devant, s'adresser à ».

> *brahmāṇam* : acc. sg. masc., le terme désigne ici le dieu Brahmā.

33 *atha tān pūrvam evāha brahmaloke pitāmahaḥ* |
mā kārṣṭa vāraṇāḥ śokaṃ na hi śakyaṃ tad anyathā || [10] ||
kartuṃ yat tena muninā vacanaṃ samudāhṛtam |
etad vākyaṃ tataḥ śrutvā pratyūcus te diśāṃ gajāḥ || [11] ||

Alors, dans le monde de Brahmā, le Grand-père leur dit ainsi en premier :
« Éléphants, ne soyez pas tourmentés par le chagrin, car il n'est pas possible autrement de réaliser la parole proférée par ce sage. »
Ayant entendu cette parole, les éléphants des directions répondirent :

> *pitāmahaḥ* : nom. sg. masc., le Grand-père est l'un des nombreux noms du dieu Brahmā, évoquant son caractère d'ancêtre et de dieu créateur.

> *mā kārṣṭa* : 2e pl. injonctif de *KṚ-* « faire » qui, construit avec la particule de négation *mā*, a valeur prohibitive. Litt. « ne faites pas de peine (*śoka-* masc.) ».

> *śakyaṃ* : nom. sg. neutre, adj. verbal de *ŚAK-*, « possible », peut se construire avec un infinitif ici *kartum* (racine *KṚ-*). La formule est ici négative : *na śakyaṃ tad anyathā* « cela n'est pas possible autrement ».

> *anyathā* : adv. « autrement ».

> *samudāhṛtam* : nom. sg. neutre, adj. verbal de *sam-ud-HṚ-* « déclaré, proféré ».

> *diśāṃ gajāḥ* : c'est seulement ici que le texte précise que les éléphants volants sont en fait des éléphants bien particuliers, ceux qui sont gardiens des différents points cardinaux. Voir l'introduction.

> *pratyūcuḥ* : 3e pl. parfait de *prati-VAC-* « répondre ».

> Ce passage illustre la notion de « parole de vérité » ou *satyavāc-* qui veut qu'une malédiction énoncée doit obligatoirement s'accomplir, sous peine souvent de se retourner, mortellement, contre celui qui l'a prononcée. Les épopées contiennent nombre d'épisodes où la parole ou l'acte de vérité est utilisée, servant la mécanique narrative du récit.

34 *asmākam anvayānāṃ tu gajānāṃ vanavāsinām* |
rogāḥ prādur bhaviṣyanti viṣamātyaśanādibhiḥ || [12] ||

« Mais pour nos descendants, les éléphants vivant dans les forêts, les maladies vont apparaître, en raison d'une nourriture malsaine et excessive, etc. »

> *anvayānāṃ* : gén. pl. masc. de *anvaya-* « descendance, famille ».

> *asmākam* : gén. pl. masc. du pronom personnel de première personne *vayam*.

> *rogāḥ* : nom. pl. masc. « maladies ».

> *prādur bhaviṣyanti* : litt. « seront visibles », formule construite avec l'adverbe *prāduḥ* « visiblement » et le verbe *BHŪ-* à la 3e pl. du futur.

> **viṣama-aty-aśana-ādibhiḥ* : composé à l'instr. pl. masc., *viṣama-* « difficile, inapproprié, malsain », *ati*, adv. ou préfixe qui marque l'excès, *aśana-* « nourriture », *ādi-* « etc. ». Composé délicat. ati généralement adverbial, semble avoir ici le rôle d'un adjectif, « excessif ». On peut aussi lui conserver son rôle d'adverbe et comprendre le composé ainsi : « le fait d'absorber trop d'une nourriture malsaine ».

35 *diggajānāṃ vacaḥ śrutvā pratyuvāca pitāmahaḥ* |
utpatsyate ʻcirān nāgā gajabandhur mahāmuniḥ || [13] ||

Ayant entendu la parole des éléphants des directions, le Grand-père répondit :
« Bientôt, ô éléphants, un grand sage, parent des éléphants, va naître. »

> *acirāt* : ablatif adverbial de *acira-* « peu de temps, bientôt ».

> *utpatsyate* : 3e sg. futur moyen de *ut-PAD-* « naître de ».

> Le sage à naître est Pālakāpya, auteur légendaire des traités de médecine pour soigner les éléphants. Le récit de sa naissance est exposé en introduction.

36 *āyurvedasya vettā vai matkṛtasya bhaviṣyati* |
teṣāṃ tu rogān utpannān auṣadhair vārayiṣyati || [14] ||

« Il sera en vérité connaisseur de la médecine créée par moi.
Il repoussera au moyen de préparations médicinales les maladies qu'ils contracteront. »

> *vettā* : nom. sg. masc. de *vettṛ-*, nom d'agent, « qui sait, connaisseur », se construit avec le génitif *āyurvedasya* ; *matkṛtasya* qualifie *āyurvedasya*.

> *vai* : part. enclitique « en effet, en vérité ».

> *vārayiṣyati* : 3e sg. futur caus. de *VṚ-* « couvrir, obstruer, empêcher ».

> *utpannān* : acc. pl. masc., adj. verbal de *ut-PAD-*.

> *auṣadhaiḥ* : instr. pl. neutre « préparations médicinales ».

37 *evam uktvā tu diṅnāgān visasarja yathādiśam* |
tatas te prayayuḥ sthānaṃ svaṃ svaṃ airāvatādayaḥ || [15] ||

Et ayant parlé ainsi, il congédia les éléphants des directions chacun dans une direction.

Alors Airāvata et les autres allèrent chacun dans leur domaine.

> *visasarja* : 3e sg. parfait de *vi-SṚJ-* « libérer, relâcher, congédier ».

> *yathādiśam* : adv. « selon les quartiers du ciel, selon les directions ».

> *prayayuḥ* : 3e pl. parfait de *pra-YĀ-* « aller ».

> *svaṃ svaṃ* : le pronom réfléchi *sva-* est répété pour marquer la distribution des éléphants, chacun dans son domaine attitré.

> Airāvata est le premier des éléphants gardiens des points cardinaux, celui de l'est. Il est aussi la monture du dieu Indra.

38 *digvāraṇānvayās te tu lokaṃ mānuṣam āgatāḥ* |
vicaranto mahīṃ kṛtsnām saśailavanakānanām ||
śataśo yūthasaṃkhyābhiḥ pravṛddhāś ca sahasraśaḥ || [16] ||

Et les descendants des éléphants des directions sont allés vers le monde des hommes.
Circulant sur la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts,
ils se sont multipliés par milliers avec nombre de hardes se comptant par centaines.

> *vicarantas* : nom. pl. masc. du participe présent de *vi-CAR-* « circuler, parcourir ».

> *kṛtsna-* : adj. « entier, tout ».

> **sa-śaila-vana-kānanām* : composé *bahuvrīhi* à l'acc. sg. fém. qualifiant la terre *mahīm*, et dont le premier membre est un composé *dvandva* : *śaila* (montagne), *vana* (bois), *kānana* (forêt).

> *pravṛddhāḥ* : nom. pl. masc. de l'adj. verbal de *pra-VṚDH-* « augmenter, s'accroître, croître ».

BIBLIOGRAPHY

Bagchi, Prabodh Bagchi. (1933). Some Linguistic Notes. *The Indian Historical Quarterly*, *IX*, 258-265.

Bhattacharyya, Vinayatosa & Shrigondekar, G. K. (1924). Sanskrit Works on Elephants. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, *X* (part 3), 317-324.

Bujarbarua, Deepali Devi. (1979). *Elephant Lore in Sanskrit Literature* (Thèse de doctorat, Gauhati University, Gauhati). <http://hdl.handle.net/10603/67106>.

Couture, André. (2008). Les montagnes ailées : variations épiques et purāṇiques sur un thème védique. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, *152*(2), 847-870. <https://doi.org/10.3406/crai.2008.92062>.

De, S. K. (1940). Pālakāpya. Dans B. Churn Law (dir.), *D. R. Bhandarkar Volume* (p. 73-75). Indian Research Institute.

Edgerton, Franklin (trad.). (1931). *The Elephant-Lore of the Hindus*. Yale University Press.

Filliozat, Jean. (1933). Les Gajaçāstra et les auteurs grecs, à propos de deux livres récents. *Journal asiatique*, *222*, 163-175.

Hopkins, E. Washburn. (1915). *Epic Mythology*. K. J. Trübner.

Meulenbeld, Gerrit Jan. (2000). *A History of Indian Medical Literature* (vol. II A et II B). Egbert Forsten.

Moreau, Ronan. (2015). Quand les éléphants avaient des ailes… *Bulletin d'études indiennes*, *33*, 165-183. <hal-01416001>.

Nīlakaṇṭha & Śāstrī, T. Gaṇapati (dir.). (1910). *Mātaṅgalīlā, Edited with Notes*. Travancore Government press.

Pālakāpya & Śivadatta, Paṇdit (dir.). (1894). *Hastyāyurveda*. Ānandāśrama Press.

Pālakāpya & Subrahmanya Śāstri, K. S. (dir.). (1958). *Gaja śāstram, with Extracts from Other Works and Coloured Illustrations. Edited with Translation in Tamil and a Summary in English*. T.M.S.S.M. Library.

Shastri, Haraprasad. (1919). Contributions of Bengal to Hindu Civilization. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, *V* (part 3), 307-324.

Sheshadri, K. G. (2017-2018). Glimpses of Elephantology in the *Rājaputrīya* (A Text on Elephants). *Journal of Oriental Institute (of Baroda)*, *67*, 211-240.

Trautmann, Thomas R. (2015). *Elephants and Kings: An Environmental History*. The University Chicago Press.

Wakankar, Siddharth Yeshwant & Mhaiskar, V. B. (dir.). (2006). *Pālakāpya's Gajaśāstram: With the Sanskrit Commentary, Bhāvasandarśinī of Anantakṛṣṇabhaṭṭāraka*. Bharatiya

Kala Prakashan.

NOTES

1 Traditionnellement les armées indiennes sont composées de quatre corps (*caturaṅga*) : éléphants, chevaux, chars et fantassins.

2 Meulenbeld (2000, II A, p. 574 et notes). Pour Meulenbeld, l'ouvrage est en tout cas postérieur à la *Caraka-* et à la *Suśrutasaṃhita*, car sa structure trahit leur influence. Sur ces questions de datation, voir également : Bujarbarua (1979, p. 10-17) ; De (1940) ; Edgerton (1931, p. 1-5) ; Shastri (1919, p 307-313) ; Sheshadri (2017-2018, p. 212-215) ; Trautmann (2015, p. 145-147).

3 « Celui qui chante le *Sāmaveda* ». C'est aussi l'un des noms du dieu Viṣṇu (numéro 998 sur les 1000).

4 Né dans la lignée de Kapi, il est celui qui protège et nourrit les éléphants :
pālanād gajayūthasya kāpyagotrodbhavo yataḥ / pālakāpya iti śrīmān nāmadheyaṃ cakāra saḥ // (GŚT 1.89 = GŚA p. 114 = HĀ I.1.155-156). Il s'agit d'une étymologie fictive. L'origine du nom reste incertaine. Bagchi (1933, p. 261) analyse le nom en deux mots *pāla* et *kapi* qui désigneraient tous deux l'éléphant, *pāla* pouvant dériver d'un mot dravidien.

5 Récit de l'origine de Pālakāpya : HĀ I.1.101-156 ; GŚT 1.66-106 ; GŚA chap. 1, p. 111-116 (39 vers non numérotés) ; ML I.15-19.

6 Édité par K. S. Subrahmanya Śāstri, 1958, accompagné d'une traduction en tamoul et un résumé en anglais. Le texte compte 756 vers en dix chapitres. Voir aussi Meulenbeld (2000, II A, p. 559-561).

7 Édité par S. Y. Wakankar et V. B. Mhaiskar, 2006. Le manuscrit, numéro d'inventaire 1853, est composé de 393 folios. Il s'agit d'une copie datée de 1926. L'original n'a pas été retrouvé par les éditeurs qui pensent que celui-ci aurait été composé dans le sud de l'Inde, peut-être en écriture télougou. Le texte est accompagné d'un commentaire en sanskrit (d'autres manuscrits ont des commentaires en télougou), d'un résumé-paraphrase en anglais vraisemblablement dû au copiste, le Pandit V. Vijayaraghavacharya, ainsi que de 136 dessins au trait (Wakankar & Mhaiskar, 2006, p. xviii). Le texte compte 19 chapitres et 551 vers.

8 Sur le contenu de ces textes et d'autres traités, voir Meulenbeld (2000, II A, p. 559-579). L'histoire de la tradition vétérinaire et des connaissances sur les éléphants reste difficile à écrire. Elle remonte sans doute au premier millénaire avant le début de notre ère, avec la maîtrise progressive par les hommes de la capture et du dressage des éléphants. Mégasthène, ambassadeur grec à la cour du roi Chandragupta (*ca* 300 avant notre ère), atteste de ces savoirs indiens sur les éléphants (cité par Strabon, *Géographie*, XV.1.42-43). Ces connaissances se trouvent également ponctuellement dans des textes qui ne sont pas des traités d'éléphantologie, comme dans les épopées, certains *purāna* (p. ex. *Brahmāṇḍapurāṇa* 2.7.324-355 ; *Agnipurāṇa* 286 ou 287) ou l'*Arthaśāstra* (II.2.6-16, II.31-32).

9 Cet emportement n'est pas sans évoquer l'état de *musth* qui se manifeste à certaines périodes chez les éléphants mâles. Ceux-ci ont alors un comportement agressif et une sécrétion sort de leurs orifices temporaux. Cet état particulier est fréquemment mentionné dans les textes classiques, souvent comme image de comparaison.

10 *Aśvaśāstra, praśnādhyāyaḥ*, 1-5 ; *Aśvacikitsatam* I.5-9.

11 Sur le mythe des montagnes ailées, voir Couture (2008).

ABSTRACTS

Français
Cet article présente un extrait d'un *Gajaśāstra*, traité technique sur les éléphants, contenant à la fois des savoirs vétérinaires, médicaux, de capture et de dressage. Un passage du récit cadre de nature mythologique sur l'origine de ces savoirs est étudié ici. Il explique comment les éléphants des origines victimes d'une malédiction voient leur descendance soumise aux maladies et aux hommes. Ce récit illustre à sa manière les relations originelles entre les éléphants et les humains et témoigne de l'aura divine des pachydermes. Le texte en *devanāgarī* est suivi d'une translittération en caractères latins, accompagnée d'une traduction commentée. Une introduction donne les éléments de contexte et une brève analyse.

English
This article presents an excerpt from a *Gajaśāstra*, a technical treatise on elephants, containing veterinary, medical, capture and training knowledge. A passage from the frame story, of a mythological nature, on the origin of this knowledge is studied here. It explains how the original elephants, victims of a curse, saw their descendants subjected to disease and humans.

This story illustrates in its own way the original relationship between elephants and humans and testifies to the divine aura of these pachyderms. The text in Devanagari is followed by a transliteration in Latin characters, accompanied by a commented translation. An introduction provides contextual information and a brief analysis.

INDEX

Mots-clés
éléphants, humains, malédiction, ascète, Gajaśāstra, Pālakāpya, Brahmā, diggaja

Keywords
elephants, humans, curse, ascetic, Gajaśāstra, Pālakāpya, Brahmā, diggaja

AUTHOR

Ronan Moreau
Collège de France, Université PSL
ronan.moreau[at]college-de-france.fr
IDREF : https://www.idref.fr/133980669
HAL : https://cv.archives-ouvertes.fr/ronan-moreau
ISNI : http://www.isni.org/0000000432591212

« Vikram, le vampire et le conte » d'Intizar Hussain (1972)

"Vikram, the Vampire and the Story" by Intizar Husain (1972)

Farha Noor and Ève Tignol

DOI : 10.35562/agastya.452

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

1. Introduction au texte
   1.1. Hussain et son œuvre
   1.2. Les histoires multiples de Vikram-*Vetāl* et le conte comme pacte relationnel
   1.3. *Afsānah*, ou de la traduction des genres littéraires dans la post-modernité
   1.4. La rencontre avec l'Autre et avec soi : métamorphose et pluralité de l'expérience
2. Texte en langue originale, translittération et traduction
   2.1. *Bikram, Betāl aur Afsānah*
   بکرم ، بیتال اور افسانہ
3. Notes explicatives

AUTHOR'S NOTES

Les autrices, qui ont échangé sur le contenu de leurs parties respectives, se sont réparties le travail de rédaction comme suit : Farha Noor, introduction et bibliographie ; Ève Tignol, traduction et notes explicatives.

TEXT

1. Introduction au texte

1.1. Hussain et son œuvre

8 Intizar Hussain (1925-2016) est né à Dibai (aujourd'hui en Uttar Pradesh) en Inde britannique et vécut la plus grande partie de sa vie à Lahore, au Pakistan. Souvent considéré comme l'auteur pakistanais de langue ourdoue le plus connu et l'un des premiers à avoir obtenu une reconnaissance internationale, son œuvre littéraire révèle une immense diversité de formes et de styles, bien que Hussain ait été particulièrement prolifique dans le genre de la nouvelle. Parmi ses romans, *Bastī* (1979) est le plus célèbre et lui valut d'être présélectionné pour le Man Booker International Prize en 2013.

9 Intizar Hussain débuta sa carrière littéraire, après avoir migré au Pakistan en 1947, avec sa première nouvelle *Qayyūmá kī dūkān* (« Le magasin de Qayyuma »), publiée dans le magazine littéraire ourdou *Adab-i Latīf* (Lahore). Parmi ses œuvres les plus renommées, on compte les romans *Chānd gehan* (« Éclipse lunaire », 1952), *Din aur dāstān* (« Le jour et le conte », 1959), *Tazkirah* (« Chronique », 1987) et *Āge samandar hai* (« Devant, il y a la mer », 1995), ainsi que plusieurs anthologies de nouvelles dont *Shahr-i afsos* (« La ville de tristesse », 1973), *Janam kahāniyāṉ* (« Histoires de naissance », 1987), ou *Kachve* (« Tortues », 1981).

10 Outre ses romans, nouvelles, récits courts et poèmes, Hussain est aussi l'auteur d'une œuvre considérable qui inclut des récits autobiographiques, des reportages, des essais, des esquisses, ou encore des critiques littéraires. S'il n'existe pas de traduction de ses œuvres en français, celles-ci ont été traduites en plusieurs langues, notamment en anglais par Frances W. Pritchett (*Basti*), Alok Bhalla (*The City of Sorrow* ; *Day and Daastaan* avec Nishat Zaidi ; *Leaves and Other Stories* avec Vishwamitter Adil), Muhammad Umar Memon (*Seventh Door and Other Stories*), Rakhshanda Jalil (*The Sea Lies Ahead* ; *The Death of Sheherzad*) et Matt Reeck (*The Chronicle*). Intizar Hussain a reçu plusieurs distinctions, dont la *Presidential Pride of Performance* (1986), la *Sitārah-i Imtiāz* (« L'Étoile d'Excellence », 2007, la plus haute distinction civile pakistanaise pour les Arts), et la *Sāhitya Akādemī Fellowship* de l'Académie des Lettres nationales indienne (2007). En 2014, il fut médaillé par l'Ordre des Arts et des

Lettres pour ses traductions de nombreux écrivains français en ourdou.

11 Intizar Hussain occupe une place à part dans la littérature ourdoue, et ce à plusieurs titres. D'une part, son œuvre se distingue par une trame narrative enracinée dans les traditions orales du sous-continent indien, où se mêlent références littéraires et héritages populaires, faisant de celle-ci un espace de convergence entre mémoire culturelle, traditions narratives et modernité littéraire [1]. Ses récits puisent ainsi leur inspiration dans un vaste répertoire de sources, allant des *Mille et Une Nuits* et des *Contes des Prophètes*, aux *jātaka* bouddhistes, en passant par le *Mahābhārata*, le *Rāmāyaṇa* ou encore le *Kathāsaritsāgara*. À cet ensemble s'ajoutent les histoires que lui contait sa grand-mère, qui nourrissent la dimension intime de son écriture. Hussain met ainsi constamment en avant une posture de nomade, en exil perpétuel entre Ayodhya (ville sainte de l'hindouisme) et Karbala (ville sainte de l'islam) (Bhalla, 2016), qui reflète l'entrelacement des traditions littéraires et savantes de l'Inde ancienne, de la Perse et du monde arabe, dont les écrivains et poètes sud-asiatiques sont les héritiers. Sa pratique littéraire articule cet héritage pluriel avec des références à la littérature mondiale moderne, comme en témoignent ses allusions à Franz Kafka, D. H. Lawrence et José Ortega y Gasset dans cet essai.

12 D'autre part, la singularité de Hussain tient à sa position critique et à la réception contrastée de son œuvre. Écrivain pakistanais marqué par l'expérience de l'exil depuis l'Inde pré-partition, il a souvent suscité des réserves dans différents cercles littéraires : certains lui reprochent une écriture trop « hindoue », tandis que d'autres désapprouvent sa critique envers les écritures socialistes et progressistes. Comme l'illustre cette traduction, il n'hésite pas à railler la fiction réaliste ou la littérature engagée. Pourtant, c'est précisément dans cette prise de distance vis-à-vis des courants littéraires dominants que réside la richesse de son œuvre : Hussain parvient à entrelacer des thèmes contemporains, comme la fatalité du pouvoir nucléaire, avec des personnages et des motifs issues des légendes anciennes. Il en résulte des récits dystopiques d'une grande profondeur, traversés par des questions fondamentales sur la condition humaine.

13 L’un des défis majeurs de la traduction de textes littéraires ourdous en français, ou en anglais, réside dans l’expression des répétitions qui, bien qu’essentielles au style original, s’intègrent mal aux attentes des langues occidentales. Ce texte en est un exemple frappant : sa structure hybride, entre le conte oral et le monologue, rend sa transposition particulièrement complexe. Rakhshanda Jalil, une éminente traductrice des œuvres d’Intizar Hussain en anglais, a souligné les difficultés posées par ce style narratif, notamment son recours habile à des expressions hyper-locales, ancrées dans la région des anciennes Provinces Unies coloniales (Jalil, 2014). Cependant, la difficulté principale de cet essai ne tient pas seulement à ces particularités stylistiques. Elle réside surtout dans la nécessité de restituer l’esthétique même des traditions orales sud-asiatiques, alors que le texte porte précisément sur ces traditions. La traduction se heurte ainsi au défi de préserver l’enchevêtrement indissociable entre la forme et le contenu, tout en rendant compte d’une syntaxe complexe. Celle-ci se manifeste par exemple par le recours fréquent à des valeurs aspectuelles — duratif, progressif, inceptif — et à des explicateurs verbaux, ainsi que par les passages en discours direct et l’omission récurrente du verbe *honā* (« être »), pourtant structurants dans le texte original.

1.2. Les histoires multiples de Vikram-*Vetāl* et le conte comme pacte relationnel

14 L’essai que nous avons choisi de traduire dans son intégralité, intitulé « Vikram, le *vetāl* et le conte », aborde de manière métafictionnelle la question « qu’est-ce que cela signifie d’être humain ? » selon deux axes étroitement liés : l’imagination littéraire et la relation entre l’humain et le non-humain. Publié pour la première fois en 1972, ce texte a ensuite été repris dans l’anthologie *ʿAlāmatoṉ kā zavāl* (« Le déclin des symboles »), rééditée à plusieurs reprises (Ḥusain, 1989). Rédigé principalement au présent, parfois au présent continu, l’essai crée une impression d’urgence et d’engagement immédiat. Intizar Hussain y défend une idée forte : l’humanité n’a guère de sens et ne peut se comprendre sans une conscience constante du monde non humain. Son propos ne se

limite pas à une simple inquiétude : il formule une critique acerbe de la fiction réaliste, qu'il juge responsable du déclin de la nouvelle et du conte (*afsānah*), tout en interrogeant leur devenir. Pour ce faire, Hussain puise dans un réservoir culturel familier à ses lecteurs depuis l'enfance et le mobilise comme un miroir critique.

15 L'essai d'Intizar Hussain s'inspire ainsi directement du *Vetālapañcaviṃśati* — littéralement « Les vingt-cinq [contes] du *vetāla* », un recueil de contes sanskrits dont la version la plus ancienne connue figure dans le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva (*Océan des rivières de contes*) (Somadeva, 1997), daté du XI^e^ siècle. Ce recueil, également connu (et cité dans le récit) sous le titre *Betāl Pacchīsī*, d'après sa traduction en brajbhasha en 1805 par Pandit Lallu Lal, raconte l'histoire du roi Vikramaditya (ou Trivikramasena), parti capturer un *vetāl*, une créature surnaturelle. Au fil de leur voyage, le roi et le *vetāl* développent une relation complexe, mêlant défi et complicité, tandis que la créature divertit le souverain par ses énigmes. Les vingt-quatre contes et le récit-cadre forment un ensemble de vingt-cinq histoires, souvent traduites sous le titre de « Vikram et le vampire », d'après la célèbre adaptation-traduction anglaise par l'explorateur et érudit britannique Richard F. Burton (*Vikram and the Vampire, or, Tales of Hindu Devilry*, 1893 [1870]). L'œuvre sanskrite a également fait l'objet d'une traduction française par Louis Renou en 1963 sous le titre *Contes du Vampire* (Renou, 1963). Pour les lecteurs d'Hussain, *Betāl Pacchīsī* relève d'un patrimoine culturel partagé, transmis par la tradition orale et par de multiples adaptations littéraires, théâtrales ou télévisuelles — notamment la série diffusée sur la télévision nationale indienne dans les années 1980, ainsi que ses réadaptations plus récentes.

16 Il faut cependant noter qu'il existe des différences importantes entre l'imaginaire sud-asiatique du *vetāl* et celui, occidental, associé au vampire. Si le glissement sémantique de *vetāl* vers « vampire » a facilité la circulation de ces contes dans les langues européennes, il a également contribué à charger le *vetāl* d'une connotation plus univoquement négative, comme en témoigne le titre de Burton (*Hindu Devilry* : « diableries hindoues »). Nous avons conservé ici le terme « vampire » suivant le choix de Louis Renou, afin de le rendre plus immédiatement identifiable pour un lectorat francophone. Il est néanmoins essentiel de garder à l'esprit que la

figure du *vetāl* est plus ambiguë et fluide que celle du vampire (Sharma, 2021). Être surnaturel complexe, le *vetāl* peut habiter un corps humain ou un animal de manière latente ou active. Bien qu'il se nourrisse de chair et de sang et qu'il soit parfois représenté suspendu la tête en bas à la manière d'une chauve-souris, il ne dépend pas du sang humain pour subsister. Il s'apparente plutôt à une forme de démon ou d'esprit, généralement — mais pas toujours — malveillant ou malicieux, doté d'une grande clairvoyance et utilisant les corps comme des véhicules.

17 C'est en réactivant la figure du *vetāl* et le récit de ses dialogues avec le roi Vikram qu'Intizar Hussain met en lumière ce qui a été perdu : le lien fort entre humains et non-humains, dont la disparition tient, selon lui, à l'arrogance et à l'égocentrisme humains. Son essai s'ouvre ainsi sur une note de tristesse et de remords face à l'effacement progressif de la riche trajectoire du conte. Ce déclin est indissociable, à ses yeux, des bouleversements de la modernité : l'urbanisation frénétique, la déforestation massive et le déluge d'informations ont engendré un désenchantement du monde, un appauvrissement de l'imaginaire collectif.

18 Hussain illustre cette rupture par une métaphore frappante : le roi Vikram a perdu son humilité. Obnubilé par ses propres pensées, il s'est enfermé dans un monologue dont il a exclu le *vetāl*, qui est retourné à son arbre. Le roi n'est pas revenu le chercher et l'histoire s'est brisée. Pour que les contes et les fables puissent prospérer, la relation entre l'humain et le monde non humain est essentielle, affirme Hussain. Les contes ne survivent pas dans les environnements saturés et étouffants des usines bruyantes, des successions de gratte-ciels et des machines imposantes. L'ère industrielle a aliéné l'humain de la nature et des formes de vie non humaines, détruisant jusqu'aux lieux qui abritaient ces rencontres : les forêts et les maisons mystérieuses, où régnaient silence et surnaturel, où humains et non-humains se croisaient et où l'imagination trouvait son terreau.

19 À présent, ces espaces ont cédé la place à la cacophonie du trafic urbain et aux logements bondés. Le roi Vikram n'entend plus d'autre voix que la sienne. Le monde restreint des humains (*dunyā*) s'est détourné avec mépris de l'univers bien plus vaste (*kā'ināt*), peuplé

d’êtres animés, d’animaux, de forces naturelles — et la créativité littéraire s’en est trouvée réduite à des formes étriquées, dominées par le réalisme et dépourvues de magie.

1.3. *Afsānah*, ou de la traduction des genres littéraires dans la post-modernité

20 Il est important de préciser ici la signification du terme ourdou *afsānah*, parfois traduit ici par « conte », « fable » et parfois par « histoire », ou plus précisément par « nouvelle ». Dans cet essai, Intizar Hussain tire justement parti de la richesse sémantique du terme pour évoquer à la fois le genre moderne de la nouvelle et, en même temps, ses formes plus anciennes : le conte, la fable, et même, à la fin du texte, la parabole biblique — des formes littéraires qu’il oppose aux genres réalistes (comme le journalisme), soulignant que les premières résultent d’interactions avec les non-humains, tandis que les secondes reflètent l’orgueil et l’égotisme humains.

21 La nouvelle, telle que nous la connaissons aujourd’hui, est une invention moderne qui a évolué à partir de pratiques narratives orales à travers le monde. Au XIX^e^ siècle, avec la diffusion massive de l’imprimerie et la démocratisation des revues littéraires favorisant les formes brèves, la nouvelle, portée par la popularité de pionniers européens et américains tels que Maupassant, Balzac, Tchekhov et Poe, s’est imposée comme genre emblématique de la vie moderne et de la solitude qu’elle reflète, un genre qui s’est encore renforcé au XX^e^ siècle (O’Connor, 1963 ; Cooper Lawrence, 1917).

22 La nouvelle ourdoue est souvent considérée comme ayant pris son essor au début-milieu du XX^e^ siècle, avec le mouvement littéraire des écrivains progressifs et sous l’impulsion de la figure emblématique du réalisme, Munshi Premchand (1880-1936) (Suhrawardy, 1945). Le terme d’*afsānah* a alors commencé à désigner la nouvelle moderne (Jalil, 2014b, p. 305-307). Avant la popularisation de cette tradition réaliste, diverse formes de prose brève coexistaient et étaient largement pratiquées, telles que le *qiṣṣah*, le *fasānah*, les esquisses humoristiques, les vignettes ou encore la *hikāyat*. Les termes *kahānī* et *afsānah* étaient alors aussi utilisés sans distinction pour désigner

des histoires au sens large, sans faire référence à un genre formellement établi. La critique formulée par Intizar Hussain s'enracine dans ce resserrement sémantique du terme *afsānah*, passé du sens de « conte » à celui de « nouvelle » entendue dans son acception réaliste, un processus qui s'accompagne, selon lui, d'un appauvrissement à la fois littéraire et mémoriel de la forme et du contenu.

23 Au cœur de cette réflexion se trouve une interrogation plus large sur l'interdépendance entre la créativité littéraire et le monde naturel, humain et non humain. Cette dimension occupe un rôle majeur dans l'œuvre d'Intizar Hussain. Les forêts, les déserts et les grottes qu'il évoque dans cet essai ne sont pas seulement des représentations spatiales, mais des lieux de mémoire, témoins du passage du temps et des couches successives d'un passé indo-musulman que Hussain cherche à révéler. Dans cette perspective, la figure du *vetāl*, capable d'habiter des corps inertes et de leur redonner vie et doté d'une fine connaissance du passé, du présent et du futur, incarne symboliquement la mémoire collective de l'humanité. Privée de cette voix, et du dialogue avec l'invisible qu'elle rend possible, la créativité humaine perd toute authenticité et toute histoire.

24 Les rencontres entre humains et non-humains façonnaient, pour Hussain, une intériorité riche et révélaient avec subtilité tout un éventail d'émotions, au premier rang desquelles la peur de l'inconnu. Une émotion que l'environnement industriel a éliminée en empêchant, structurellement, la magie d'opérer. Dès lors, les craintes de l'Homme moderne se trouvent circonscrites au domaine du connu : la guerre, les accidents de la route ou la criminalité — des peurs qui renvoient directement au contexte immédiat dans lequel s'inscrit cet essai : la guerre indo-pakistanaise de 1971, la guerre civile menant à l'indépendance du Bangladesh la même année et les violences linguistiques survenues dans le Sindh en 1972.

25 Dans ce monde désenchanté, Hussain se décrit lui-même comme un écrivain-conteur dépossédé de son humanité dans la frénésie d'une ville surpeuplée. Cet environnement déshumanisant fait écho, pour Hussain, à la métamorphose douloureuse de l'Homme moderne chez Kafka.

1.4. La rencontre avec l'Autre et avec soi : métamorphose et pluralité de l'expérience

26 La métamorphose est en effet un autre aspect abordé dans cet essai qui se trouve au cœur de la rencontre entre le monde humain et non humain et utilisé depuis des siècles dans la fiction narrative. Si les transformations physiques et anthropomorphiques créent un éventail de trames et possibilités, les changements émotionnels et psychologiques qui l'accompagnent permettent d'explorer la différence, de jouer de nouveaux rôles, d'incarner de nouvelles identités et d'enrichir ainsi les protagonistes. La multiplicité des expériences qu'autorise la métamorphose est aussi pensée comme une expérimentation au cours de laquelle les Hommes peuvent se défaire de leurs rôles sociaux et s'engager dans d'autres formes de préoccupations.

27 Enfin, dans cet essai, la rencontre entre humains et non-humains évoque un autre concept récurrent dans l'œuvre de Hussain, celui de *vāridāt* (« conjoncture »). Dans une interview, ce dernier explique que la *vāridāt* est une « expérience spirituelle » qui naît de la conscience des différentes couches de la réalité (Memon, 1983 ; Noor, 2024). Il explique ce concept à travers sa propre expérience : enfant, quand il grimpait dans les arbres pour cueillir des tamarins et des mangues, il avait en même temps à l'esprit que ceux-ci étaient la demeure de fantômes et de djinns, comme le disent les légendes. Grâce à ces légendes, il avait ainsi conscience du fait que la réalité était composée de multiples couches, visibles et invisibles, que l'on pouvait autrefois traverser.

28 Les arbres revêtent une place importante, non seulement parce qu'ils symbolisent le monde naturel, mais aussi parce qu'ils détiennent les clés du passage entre le monde tangible des humains et le vaste monde des non-humains. C'est à l'arbre que le roi Vikram doit revenir pour décrocher le *vetāl* — un arbre, dont les racines sont aussi anciennes que le temps et dont le feuillage touffu rappelle la densité d'un passé multiple. Les arbres permettent de percevoir le monde au-delà de l'humain comme l'illustre Intizar Hussain à travers

la parabole du figuier indiquant aux disciples de Jésus l'arrivée de l'été.

29 Intizar Hussain clôture son récit sur une intention : son éco-poétique ou éco-critique choisit de « rester avec le trouble [2] » : de continuer de vivre et de composer avec des alternatives malgré la crise — à l'image du fruit amer du margousier. Son œuvre immense, qui compte plus d'une centaine de récits, nous fait cependant cette promesse : celle de continuer à ouvrir un passage entre les mondes humain et non-humain.

2. Texte en langue originale, translittération et traduction

30 Le texte original est donné en *nastaʿlīq* ainsi qu'en translittération. Pour cette dernière, nous avons suivi les normes de translittération de l'ourdou établies par la Library of Congress (version 2013), accessibles au lien suivant : <www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/urdu.pdf>. Nous avons obtenu les droits de reproduction et de traduction de Monsieur Naeem Jaffrey, que nous remercions chaleureusement.

2.1. *Bikram, Betāl aur Afsānah* بکرم ، بیتال اور افسانہ

31 افسانے کا مستقبل تاریک ہے اس لیے کہ دنیا میں درخت کم ہوتے چلے جا رہے ہیں اور آدمیوں کی بھیڑ بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ ایسی دنیا میں جہاں آدمی ہی آدمی ہوں صحافت پیدا ہو سکتی ہے۔ شعر اور افسانہ پیدا نہیں ہو سکتے۔ صحافت اور خطابت خالص انسانی دنیا کے ذرائع اظہار ہیں۔ شعر اور افسانہ خالص انسانی ذریعہ اظہار نہیں۔ انھوں نے انسان اور غیر انسان کے باہمی میل ملاپ سے جنم لیا ہے ۔ افسانے نے اس زمانے میں جنم لیا تھا جب اس دھرتی پر درخت بہت اور آدمی کم تھے۔ رات پڑتی تو الاو کے گرد مٹھی بھر آدمی ، آگے اندھیرا ہی اندھیرا اور درخت ہی درخت۔ فطرت کی بنائی ہوئی چیز کا بدل فطرت کی بنائی ہوئی چیز ہی ہو سکتی ہے۔ جنگل نہیں ہے تو صحرا ہو اور صحرا نہیں ہے تو اونچے پہاڑ ہوں ، کسی پُر شور سمندر کا ساحل ہو۔ گیان دھیان، تخیّل کی تربیت، تخلیقی عمل بر گد کی چھاؤں میں بھی ہو سکتا ہے، پہاڑوں کی گپھاؤں میں بھی ہو سکتا ہے، صحرا کی وسعتوں میں بھی ہو سکتا ہے ۔ مگر کارخانے کی دیوار کے سایے میں نہیں ہو سکتا اور فلک بوس عمارتیں فلک بوس پہاڑوں اور گھنے اونچے درختوں کا بدل نہیں بن سکتیں ۔

32 Afsāne kā mustaqbil tārīk hai is li’e kih dunyā meṉ daraḵẖt kam hote cale jā rahe haiṉ aur ādmiyoṉ kī bhīṛ baṛhtī calī jā rahī hai. Aisī dunyā meṉ jahāṉ ādmī hī ādmī hoṉ ṣaḥāfat paidā ho saktī hai. Shiʿr aur afsānah paidā nahīṉ ho sakte. Ṣaḥāfat aur ḵẖiṭābat ḵẖaliṣ insānī dunyā ke ẕarā’iʿ-yi iẓhār haiṉ. Shiʿr aur afsānah ḵẖaliṣ insānī ẕarā’iʿah-i iẓhār nahīṉ. Unhoṉ ne insān aur ġhair-insān ke bāhamī mel-milāp se janam liyā hai. Afsāne ne us zamāne meṉ janam liyā thā jab is dhartī par daraḵẖt bahut aur ādmī kam the. Rāt paṛtī to alāv [3] ke gird muṭṭhī bhar ādmī, āge andherā hī andherā aur daraḵẖt hī daraḵẖt. Fiṭrat kī banā’ī hū’ī cīz kā badal fiṭrat kī banā’ī hū’ī cīz hī ho saktī hai. Jangal nahīṉ to ṣaḥrā ho aur ṣaḥrā nahīṉ hai to ūnce pahāṛhoṉ, kisī pur-shor samundar kā sāḥil ho. Gyān-dhyān, taḵẖayyul kī tarbiyat, taḵẖlīqī ʿamal bargad kī chā’oṉ meṉ bhī ho saktā hai, pahāṛoṉ kī guphā’oṉ [4] meṉ bhī ho saktā hai, ṣaḥrā kī vusaʿtoṉ meṉ bhī ho saktā hai — magar kārḵẖāne kī dīvār ke sāye meṉ nahīṉ ho saktā aur falak-bos ʿimārteṉ falak-bos pahāṛoṉ aur ghane ūnce daraḵẖtoṉ kā badal nahīṉ ban saktīṉ.

33 L’avenir du conte est sombre car les arbres se font de plus en plus rares dans le monde et que le nombre d’individus ne cesse d’augmenter. Dans un monde uniquement composé d’humains, le journalisme peut se développer, mais la poésie et le conte non. Le journalisme et la rhétorique sont des moyens d’expression propres au monde humain. La poésie et le conte ne le sont pas : ils sont nés de l’entente réciproque entre l’humain et le non-humain. Le conte est né à l’époque où il y avait beaucoup d’arbres sur terre, et peu d’humains. Quand la nuit tombait, il y avait une poignée d’individus autour du feu — puis l’obscurité, que de l’obscurité, et des arbres, rien que des arbres. Seule une chose créée par la nature peut remplacer une chose créée par la nature : si ce n’est pas une jungle, ce serait un désert, si ce n’est pas un désert, ce seraient de hautes montagnes ou la plage d’une mer grondante. La méditation, le flot de l’imagination, le processus créatif peuvent éclore à l’ombre d’un banyan, dans les grottes des montagnes, ou même dans les étendues désertiques, mais pas dans l’obscurité des murs d’une usine — et les gratte-ciels ne sauraient remplacer les montagnes embrassant le ciel et les hauts arbres aux feuillages touffus.

34 ف لک بوس عمارتوں، شور مچاتے کارخانوں، قطار اندر قطار کوارٹروں اور فلیٹوں سے اب مفر نہیں ہے۔ آرتگا جو زے نے آج سے چالیس برس پہلے انسانی بھیڑ کا جو نقشا یورپ کے

س یاق و سباق میں کھینچا تھا اب وہ ہماری بستیوں میں بھی صنعتی عہد کی پرچھائیاں پڑنے کے ساتھ اُبھر رہا ہے۔ ٹریفک اتنا ہے کہ درخت کاٹ کاٹ کر سڑکیں پھیلا ئی جا رہی ہیں ۔بس آدمیوں سے بھری ہوتی ہیں، رکشاؤں اور ٹیکسیوں کے شور سے کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی ۔ مگر سواری کا پھر بھی توڑا ہے۔ رہائش کا مسئلہ بھی اسی قدر سنگین ہے۔ مکان کم ہیں مکین بہت ہیں ۔ نئی آبا دیاں بسائی جا رہی ہیں۔ جہاں کل جنگل تھے آج وہاں کوارٹروں اور فلیٹوں کا جنگل پھیلا ہوا ہے۔ اس کے باوجود مکان کا حصول ایک مسئلہ ہے۔ خالی مکان ماضی کا افسانہ ہیں ، ایسے مکان جو برسوں خالی پڑے رہتے تھے حتّٰی کہ ان میں پڑے ہوئے تالوں پر زنگ جم جاتی تھی اب کسی شہر میں نظر نہیں آتے۔ ایسے مکان پُر اسرار بن کر تخیّل کی نشو و نما کرتے تھے اور قصّہ کہانی کو جنم دیتے تھے۔ تخیّل کی نشو و نما کچھ خالی پُر اسرار مکانوں کے ذمّے تھی، کچھ گھنے پرانے درختوں کے ذمّے ، کچھ پرندوں اور دوسرے جانوروں کے ذمّے تھی یہ سب معاشرے کے فعال کر دار تھے۔ انسان دوستی بر حق مگر تکسی ، کبیر اور نظیر کی انسان دوستی خالی خولی انسانی حوالے سے نہیں تھی ۔ وہ انسان اور غیر انسان کے اس پُر اسرار رشتے کے حوالے سے تھی جو ان زمانوں میں پروان چڑھنے والے معاشروں کی بنیاد تھا۔ مگر اب ہم اپنی فلک بوس عمارتوں، شور مچاتے کارخانوں اور بھاری بھرکم مشینوں کے ساتھ ایک نئے عہد بر بریت میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس تہذیب نما بربریت کی بدولت تجربے کا منطقہ سکڑتا جا رہا ہے اور اطلاعات و معلومات کا جنگل پھیلتا جا رہا ہے۔ آدمی کا جنگل سے رشتہ ٹوٹ رہا ہے اور آدمی جنگلی بنتا جا رہا ہے ۔ اب 'بیتال پچیسی' نہیں لکھی جا سکتی۔ کیوں؟ اس لیے کہ بیتال نے یہ کہا تھا کہ 'راہ اچھی باتوں کی چرچا میں کٹے تو اچھا ہے ۔ سوا ے راجا جو میں کتھا کہتا ہوں اسے سُن۔ جو تو رستے میں بولے گا تو میں اُلٹا پھر جاؤں گا'۔ مگر اب ہم بولنے بہت لگے ہیں ۔ تقریریں، اخباری بیانات، مذاکرے، مباحثے، اور ہماری راہیں بہت پُر شور ہیں۔ ان راہوں پر چلتے ہوئے انسان اور غیر انسان کے درمیان مکالمہ ممکن نہیں رہا ۔ مسلسل شور کے بیچ ہماری سماعت میں فرق آ گیا ہے۔ کچھ آوازیں تو اب ہم سُن ہی نہیں سکتے ۔

35 Falak-bos ʿimārtoṉ, shor macāte kārḵẖānoṉ, qaṭ̣ār-andar-qaṭ̣ār kvārṭaroṉ [5] aur flaiṭoṉ [6] se ab mafar nahīṉ hai. Ārtigā Joze ne āj se cālīs baras pahle insānī bhīṛ kā jo naqshā Yūrap ke siyāq-o sabāq meṉ khīncā thā ab vah hamārī bastiyoṉ meṉ bhī ṣanaʿtī ʿahad kī parchāyāṉ paṛne ke sāth ubhar rahā hai. Ṭraifik [7] itnā hai kih daraḵẖt kāṭ kāṭ kar saṛakeṉ phailā'ī jā rahī haiṉ. Bas [8] ādmiyoṉ se bharī hotī haiṉ, rikshā'oṉ aur ṭaiksiyoṉ [9] ke shor se kān paṛī āvāz sunā'ī nahīṉ detī. Magar savārī kā phir bhī toṛā hai. Rahā'ish kā mas'alah bhī is qadar sangīn hai. Makān kam haiṉ makīn bahut haiṉ. Nayī ābādiyāṉ basā'ī jā rahī haiṉ. Jahāṉ kal jangal the āj vahāṉ kvārṭaroṉ aur flaiṭoṉ kā jangal phailā hū'ā hai. Us ke bavajūd makān kā ḥuṣūl ek mas'alah hai. Ḵẖālī makān māẓī kā afsānah haiṉ, aise makān jo barsoṉ ḵẖālī paṛe rahte the hattá kih un meṉ paṛe hū'e tāloṉ par zang jam jātī thī ab kisī shahr meṉ naẓar nahīṉ āte. Aise makān pur-asrār ban kar taḵẖayyul kī nasho-o-numā karte the aur qiṣṣah kahānī ko janam

dete the. Taḳẖayyul kī nasho o numā kuch ḳẖālī pur-asrār makānoṉ ke ẕimme thī, kuch ghane purāne daraḳẖtoṉ ke ẕimme, kuch parindoṉ aur dūsre jānvaroṉ ke ẕimme thī yih sab muʿāshare ke faʿāl kirdār the. Insān-dostī bar-ḥaq magar Tulsī, Kabīr, aur Naẕīr kī insān-dostī ḳẖālī-ḳẖūlī insānī ḥavāle se nahīṉ thī. Vah insān aur g̲hair-insān ke us pur-asrār rishte ke ḥavāle se thī jo un zamānoṉ meṉ parvān caṛhne-vāle muʿāsharoṉ kī bunyād thā. Magar ab ham apnī falak-bos ʿimārtoṉ, shor macāte kārḳẖānoṉ aur bhārī-bharkam mashīnoṉ ke sāth ek naʾe ʿahd-i barbariyat meṉ dāḳẖil ho rahe haiṉ. Is tahẕīb-numā barbariyat kī badaulat tajarbe kā mintaqah sukaṛtā jā rahā hai aur iṯṯilāʿāt o maʿlūmāt kā jangal phailtā jā rahā hai. Ādmī kā jangal se rishtah ṭūṭ rahā hai aur ādmī janglī bantā jā rahā hai.
Ab "*Betāl Paccīsī*" nahīṉ likhī jā saktī. Kyūṉ? Is liʾe kih betāl ne yih kahā thā kih rāh acchī bātoṉ kī carcā meṉ kaṭe to acchhā hai. Sivāʾe rājā jo maiṉ kathā kahtā hūṉ use sun. Jo tū raste meṉ bolegā to maiṉ ulṭā phir jāʾūṉgā. Magar ab ham bolne bahut lage haiṉ. Taqrīreṉ, aḳẖbārī bayānāt, muẕākare, mubāḥaṩe, aur hamārī rāheṉ bahut pur-shor haiṉ. Un rāhoṉ par calte hūʾe insān aur g̲hair-insān ke darmiyān mukālamah mumkin nahīṉ rahā. Musalsal shor ke bīch hamarī samāʿt meṉ farq ā gayā hai. Kuch āvāzeṉ to ab ham sun hī nahīṉ sakte.

36 Maintenant il n'y a plus de refuge face aux gratte-ciels, aux usines assourdissantes, aux rangées de maisons et d'immeubles à appartements. Le portrait des masses humaines que José Ortega [10] avait esquissé quarante ans plus tôt dans le contexte européen est en train d'émerger aujourd'hui dans nos villes avec les ombres grandissantes de l'industrialisation. Le trafic est tel qu'on abat les arbres pour élargir les routes, que les bus sont bondés, et qu'on n'entend même plus ce qu'on nous dit à l'oreille à cause de la cacophonie des rickshaws et des taxis — et pourtant il y a encore une pénurie de transports. La crise du logement est tout aussi sévère. Les habitations sont rares, les habitants nombreux. De nouveaux quartiers sont en train de sortir de terre. Là où, avant, il y avait des forêts se répand maintenant une jungle de maisons et d'immeubles et malgré cela il reste difficile d'obtenir un logement. Une maison vide est une chose du passé : de nos jours, on ne voit plus, dans aucune ville, ces demeures inoccupées durant des années jusqu'à ce que la rouille s'incruste sur leurs cadenas oubliés. De telles

demeures, se chargeant de mystère, éveillaient l’imagination et enfantaient contes et légendes. Stimuler l’imagination était à la fois le rôle des mystérieuses maisons vides, des vieux arbres touffus, et des oiseaux et des autres animaux : tous participaient activement à la vie sociale. C’est le véritable amour de l’humanité : l’amour de l’humanité de Tulsi, Kabir et Nazir [11] qui ne se limitait pas au seul être humain. Il tenait au lien mystérieux qui unit humains et non-humains et qui, en ces temps-là, se trouvait à la racine de vies sociales florissantes. Mais maintenant, nous entrons dans une nouvelle ère de barbarie avec nos gratte-ciels, nos usines assourdissantes, nos imposantes machines. Par le biais de cette barbarie qui prend des airs de civilisation, le champ de notre expérience rétrécit peu à peu et la jungle d’informations et de connaissances se propage. Le lien entre l’humain et la nature se rompt et l’homme lui-même devient de plus en plus sauvage. Aujourd’hui, les *Contes du Vampire* ne pourrait être écrit. Pourquoi ? Car le vampire disait : « Rien de tel qu’une bonne conversation pour rendre la route agréable. Alors, Sire, écoutez bien l’histoire que je vais vous conter, et si vous parlez en chemin, je ferai demi-tour. » Mais à présent nous nous sommes mis à parler beaucoup : discours, déclarations journalistiques, conférences, débats, et nos chemins sont devenus très bruyants. En marchant le long de ceux-ci, la conversation entre humains et non-humains est devenue impossible. Au milieu de ce bruit constant, notre ouïe s’est altérée : il y a des voix que nous ne pouvons plus entendre.

ج ب را جا بکرما جیت بیچ میں بول پڑا اور بیتال واپس درخت پہ جا لٹکا تو حقیقت نگاری والا افسانہ پیدا ہوا۔ سماجی اصلاح ، سیاسی صورتِ حال کی عکاسی، انقلاب، کومٹ منٹ یہ راجا بکرم کے اپنے تراشے ہوئے بت ہیں یا ڈی ایچ لارنس کے لفظوں میں خیالات و افکار کی ردّی کی ٹوکری کہ ہم نے اپنے سروں پر اُٹھا رکھی ہے اور کچھ خبر نہیں ہے کہ ہمارے اندر ایک تاریک برِّ اعظم سانس لے رہا ہے ۔ کتھا سنانے والا بیتال کہیں دور درخت پر کم متھان لٹکا ہوا ہے۔ یہاں را جا بکرم ردّی کی ٹوکری سر پہ رکھے بولے چلا جا رہا ہے اور تقاضا کرتا ہے کہ اسے ہی کتھا سمجھو۔ یہ کیسی کتھا ہے کہ آدمی کائنات سے بچھڑا ہوا ہے اور اپنی ردّی کی ٹوکری کو کائنات سمجھ رہا ہے۔ حقیقت نگاری کی روایت میں لکھے ہوئے افسانوں کو دیکھے۔ پھر ان افسانوں کو بھی دیکھیے جو اس روایت سے بغاوت کر کے لکھے گئے۔ بتاں نہ وہاں بولتا نظر آتا ہے نہ یہاں بولتا ۔
دکھائی پڑتا ہے۔ دونوں صورتوں میں را جا بکرم اپنے خیالاتِ عالیہ بیان کر رہا ہے ۔ کبھی سماجی اصلاح کا بیڑا اُٹھاتا ہے، کبھی انقلاب کا نعرہ لگاتا ہے، کبھی کومٹ منٹ کی بات کرتا ہے۔ کبھی رجائیت کا پیغام دیتا ہے ، قوم کا حوصلہ بندھاتا ہے۔ اس کے سوا اس کے

ل یے چارہ بھی کیا ہے۔ کیونکہ بھیڑ بہت ہے ، بسوں میں، سینما گھروں میں، کلچرل تقریبوں میں بھیڑ کا اپنا مذاق ہوتا ہے اور اپنی پسند اور ناپسند ہوتی ہے۔ جو اس پسند پر پورا نہیں اُتر تا اس کے خلاف شور اُٹھتا ہے :

'KILL HIM FOR HIS BAD VERSES'

38 Jab rājā Bikramājīt bīc meṉ bol paṛā aur betāl vāpas daraḵẖt pih jā laṭkā to ḥaqīqat nigārī-vālā afsānah paidā hū'ā. Samājī iṣlāḥ, siyāsī ṣūrat-i ḥāl kī ʿakkāsī, inqilāb, komiṭmanṭ [12] yih rājā Bikram ke apne tarāshe hū'e but haiṉ yā Ḍī. Aich. Lā'urens ke lafẕoṉ meṉ ḵẖayālāt o afkār kī raddī kī ṭokrī kih ham ne apne saroṉ par uṭhā rakhī hai aur kuch ḵẖabar nahīṉ hai kih hamāre andar ek tārīk barr-i aʿẕam sāns le rahā hai. Kathā sunāne-vālā betāl kahīṉ dūr daraḵẖt par gum-mathān laṭkā hū'ā hai. Yahāṉ rājā Bikram raddī kī ṭokrī sar pih rakhe bole calā jā rahā hai aur taqāẕā kartā hai kih ise hī kathā samjho. Yih kaisī kathā hai kih ādmī kā'ināt se bichṛā hū'ā hai aur apnī raddī kī ṭokrī kā'ināt samajh rahā hai? Ḥaqīqat nigārī kī rivāyat meṉ likhe hū'e afsānoṉ ko dekhiye. Phir un afsānoṉ ko bhī dekhiye jo is rivāyat se bag̲hāvat kar ke likhe ga'e. Betāl nah vahāṉ boltā naẕar ātā nah yahāṉ boltā dikhā'ī paṛtā hai. Donoṉ ṣūratoṉ meṉ rājā Bikram apne ḵẖayālāt-i ʿāliyah bayān kar rahā hai. Kabhī samājī iṣlaḥ kā bīṛā uṭhāyā hai, kabhī inqilāb kā naʿrah lagātā hai, kabhī komiṭmanṭ kī bāt kartā hai. Kabhī rajā'iyat kā paig̲hām detā hai, qaum kā ḥauṣlah bandhātā hai. Is ke sivā us ke liye cārah bhī kyā hai? Kyūṉkih bhīṛ bahut hai, basoṉ [13] meṉ, sīnemā [14] gharoṉ meṉ, kalcaral [15] taqrīboṉ meṉ bhīṛ kā apnā maẕāq hotā hai aur apnī pasand aur nā-pasand hotī hai. Jo us pasand par pūrā nahīṉ utartā us ke ḵẖilāf shor uṭhtā hai: "Kill him for his bad verses". [16]

39 Lorsque, en chemin, le roi Vikramjit se mit soudain à parler et que le vampire retourna se pendre à l'arbre, la nouvelle réaliste naquit. La réforme sociale, la description des conditions politiques, la révolution, les promesses : c'est l'assemblage des créations du roi Vikram lui-même, ou, dans les mots de D. H. Lawrence [17], c'est la corbeille à papier d'idées et de réflexions que nous conservons au-dessus de nos têtes, sans avoir conscience que, à l'intérieur de nous, respire un continent obscur. Le vampire conteur est, là, pendu à un arbre à quelque distance, perdu dans ses pensées. Et ici, le roi Vikram avance en parlant avec sa corbeille à papier sur la tête, insistant sur le fait que c'est son récit que l'on doit considérer comme un conte. Quelle sorte de conte est-ce donc, si l'homme se tient

séparé du monde et prend sa corbeille à papier pour le monde entier ? Examinez les récits réalistes, puis examinez ceux qui sont composés en opposition à cette manière d'écrire : on ne voit le vampire parler ni dans les uns ni dans les autres. Dans les deux cas, c'est le roi Vikram qui expose ses grandes idées. Parfois il s'essaie à la réforme sociale, parfois il crie à la révolution, parfois il parle de promesses, parfois il porte un message d'espoir et encourage la communauté. Sans cela, quelle autre option a-t-il ? Car la foule est grande — dans les bus, dans les cinémas, dans les festivals culturels — et la foule a ses goûts : elle a ses préférences et ses aversions. Contre ce qui ne correspond pas à ses goûts, elle pousse le cri : « *Kill him for his bad verses* » (Tuez-le pour ses mauvais vers).

40 س و اب ہم ستم زدوں کی دنیا اتنی تنگ ہے کہ چیونٹی کا انڈا ہمارا آسمان ہے یہ کیسی دنیا ہے کہ انسانی چہرے ہی ہر طرف دکھائی دیتے ہیں ۔ باقی کائنات اپنے درختوں ، درندوں اور سایوں کے ساتھ کہاں گم ہو گئی۔ ایک وہ داستانیں تھیں جن میں آدمی کائنات کے ایک جز کے طور نظر آتا تھا، کبھی انسانی چہروں کے درمیان، کبھی اجنبی غیر انسانی صورتوں میں گھرا ہوا، کبھی بستی میں ، کبھی بستی سے باہر جنگلوں میں بھٹکتا ہوا۔ وہ ایسی انسانی دنیا تھی جس کے دریچے اجنبی جنگلوں میں کھلتے تھے اور معلوم سے نا معلوم کی طرف سفر جاری رہتا تھا۔ اس جوکھم بھرے سفر میں کبھی بیتال سے مڈبھیڑ ہوتی تھی، کبھی اژدہوں اور راکشسوں سے لڑنا پڑتا تھا، کبھی جون ہی بدل جاتی تھی جو رستے میں رہ گیا وہ رہ گیا، جو نکل گیا وہ آدمی بن گیا۔ نئے زمانے نے کوشش کی کہ آدمی کی دنیا سے جنگل نکل جائے۔ آدمی ہر کھونٹ اطمینان سے جائے، کسی کھونٹ ہرن نظر نہ آئے کہ وہ اس کا تعاقب کرے اور رستہ بھول جائے۔ نئے افسانہ نگار نے سمجھا کہ جنگل سچ مچ غائب ہو گئے ہیں۔ پھر اس نے ایسی انسانی دنیا پیش کرنی شروع کی جس کے دریچے کسی جنگل میں نہیں کھلتے۔ مگر آدمی کا شیطان آدمی۔ راکشس بستیوں میں پیدا ہوئے اور آدمی منتر جنتر کے بغیر ہی جون بدلنے لگے۔ جنگل کے سفر میں آدمی کی جون بدلتی تھی تو وہ اپنی انسانی جدوجہد کے زور پر اپنی جون میں واپس بھی آ جاتا تھا۔ آدمی کا دوسری جون میں جا کر پھر اپنی جون میں واپس آنا انسانی جوہر کی فتح کا اعلان تھا۔ یہ ایک عظیم انسانی رزمیہ ہے جو پرانے قصّہ کہانیوں میں بیان ہوئی۔ مگر کافکا کے انسان نے بھرے شہر کے بیچ اپنی جون بدلی۔ اسے اپنی جون میں واپس آنا نصیب نہیں ہوا۔ انسانی جوہر کی موت ، ایپک کا خاتمہ ، داستان کا انجام ۔ یورپ پر موقوف نہیں جہاں جہاں آدمی کو اس صورتِ حال سے پالا پڑے گا اس کے ساتھ یہی گزرے گی مگر سوشلسٹ دانشور کہتا ہے کہ ایسا مت کہو کہ یہ قنوطیت کا پرچار ہے ، انسانیت کی تذلیل ہے ۔ انسان عظیم ہے خدایا ، وہ بندر نہیں بن سکتا ۔

41 So ab ham sitam-zadoṉ kī dunyā itnī tang hai kih chiyūnṭī kā anḍā hamārā āsmān hai yih kaisī dunyā hai kih insānī chahre hī har ṭaraf dikhā'ī dete haiṉ. Bāqī kā'ināt apne daraḳẖtoṉ, darindoṉ aur sāyoṉ ke sāth kahāṉ gum ho gayī. Ek vah dāstāneṉ thīṉ jin meṉ ādmī kā'ināt ke ek juz ke ṭaur naẓar ātā thā, kabhī insānī cahroṉ ke

darmiyān, kabhī ajnabī g̲hair-insānī ṣūratoṉ meṉ ghirā hū’ā, kabhī bastī meṉ, kabhī bastī se bāhar jangloṉ meṉ bhaṯaktā hū’ā. Vah aisī insānī dunyā thī jis ke darīce ajnabī jangloṉ meṉ khulte the aur maʿlūm se nā-maʿlūm kī ṭaraf safar jārī rahtā thā. Us jokham-bhare safar meṉ kabhī betāl se muḍbheṛ hotī thī, kabhī azhdahoṉ aur rākshasoṉ se laṛnā paṛtā thā, kabhī jūn hī badal jatī thī jo raste meṉ rah gayā vah rah gayā, jo nikal gayā vah ādmī ban gayā. Na’e zamāne ne koshish kī kih ādmī kī dunyā se jangal nikal jā’e. Ādmī har ghūnṭ iṯminān se jā’e, kisī ghūnṭ hiran naẕar nah ā’e kih vah is kā taʿāqub kare aur rastah bhūl jā’e. Na’e afsānah nigār ne samjhā kih jangal sach much g̲hā’ib ho ga’e haiṉ. Phir us ne aisī insānī dunyā pesh karnī shurūʿ kī jis ke darīce kisī jangal meṉ nahīṉ khulte. Magar ādmī kā shaiṭān ādmī. Rākshas bastiyoṉ meṉ paidā hū’e aur ādmī mantar-jantar ke bag̲hair hī jūn badalne lage. Jangal ke safar meṉ ādmī kī jūn badaltī thī to vah apnī insānī jidd o jahd ke zor par apnī jūn meṉ vāpas bhī ā jātā thā. Ādmī kā dūsrī jūn meṉ jā kar phir apnī jūn meṉ vāpas ānā insānī jauhar kī fateḥ kā eʿlān thā. Yih ek ʿaẕīm insānī razmiyah hai jo purāne qiṣṣah-kahāniyoṉ meṉ bayān hū’ī. Magar Kāfkā ke insān ne bhare shahr ke bīc apnī jūn badlī. Use apnī jūn meṉ vāpas ānā naṣīb nahīṉ hū’ā. Insānī jauhar kī maut, epik [18] kā k̲h̲ātimah, dāstān kā anjām. Yūrap par mauqūf nahīṉ, jahāṉ jahāṉ ādmī ko is ṣūrat-i ḥāl se pālā paṛegā us ke sāth yihi guzregī magar soshalisṭ [19] dānishvar kahtā hai kih aisā mat kaho kih yih qunūṭiyat kā parcār hai, insāniyat kī taẕlīl hai. Insān ʿaẕīm hai k̲h̲udāyā, vah bandar nahīṉ ban saktā.

42 Ainsi, à présent, « notre monde à nous, opprimés, est si étroit que nous avons pour ciel un œuf de fourmi [20] ». Quel type de monde est-ce si l’on ne voit plus que des visages humains de tous les côtés ? Où est donc passé le reste de l’univers avec ses arbres, ses prédateurs, ses ombres ? Avant, il y avait des contes où l’humain était vu comme une partie de l’univers, parfois au milieu de visages humains, parfois entouré de formes non-humaines inconnues, parfois dans des villages, parfois errant dans la forêt, hors des villages. C’était un monde humain dont les passages menaient à une forêt inconnue ; un voyage continu du connu vers l’inconnu. Au cours de ce périlleux voyage, on croisait parfois un vampire, on devait parfois se battre contre des dragons et des démons, et parfois on se métamorphosait — ce qui restait sur le chemin demeurait là, et ce

qui en sortait devenait humain. La modernité a tenté d'éradiquer la forêt du monde humain. Que l'Homme y aille en toute quiétude : il ne verra aucun cerf qu'il pourrait poursuivre jusqu'à s'égarer. Le conteur moderne a cru que les forêts avaient bel et bien disparu. Puis, il a commencé à représenter un monde humain dont les passages ne menaient plus à aucune forêt. Mais le démon de l'Homme c'est l'Homme lui-même. Les démons sont nés dans les villes, et l'Homme s'est mis à se transformer sans même un sortilège. Quand il se transformait au cours de son voyage dans la forêt, il pouvait toujours retrouver sa forme humaine au prix de quelque effort. La métamorphose de l'humain en une autre forme puis son retour à sa forme initiale signalait la victoire de l'humanité. C'était la grande épopée humaine narrée dans les anciennes légendes. Mais l'Homme de Kafka [21] s'est métamorphosé en plein milieu d'une ville bondée, et il n'a pas eu pour destin de retrouver sa forme originelle. C'est la mort de l'essence humaine, la conclusion de l'épopée, la fin du conte. Et cela n'est pas propre à l'Europe : partout où l'humain se trouvera confronté à cette situation, il en ira de même. Mais l'intellectuel socialiste dit qu'il ne faut pas dire cela ; que c'est une incitation au pessimisme, une humiliation de l'humanité. L'Homme est grand, ô Seigneur ! Il ne peut devenir singe.

43 اچھا یہ قنوطیت ہے تو پھر؟ قنوطی آدمی ہی ہو سکتا ہے، بندر قنوطی نہیں ہوتے ۔ مایوس ہونا اور شعر کہنا مَیر کا مقدر ٹھہرا۔ بندر نہ مایوس ہوتے ہیں نہ شعر کہتے ہیں لیکن اگر 'کلیاتِ میر' ان کے ہتھے چڑھ جائے تو وہ اس کی چندی چندی ضرور کر سکتے ہیں۔ ترقی پسند تنقید نے مَیر کی چندی چندی کی، میر کی اور ہر اس شعر کی اور افسانے کی جس سے انھیں یا سیت کی بو آئی مانس گند، مانس گند۔

44 Acchā yih qunūṭiyat hai to phir? Qunūṭī ādmī hī ho saktā hai, bandar qunūṭī nahīṉ hote. Māyūs honā aur shiʿr kahnā Mīr kā muqaddar ṭhahrā. Bandar nah māyūs hote haiṉ nah shiʿr kahte haiṉ lekin agar Kulliyāt-i Mīr un ke hathe caṛh jā'e to vah us kī cindī cindī ẓarūr kar sakte haiṉ. Taraqqī pasand tanqīd ne Mīr kī cindī cindī kī, Mīr kī aur har us shiʿr kī aur afsāne kī jis se unheṉ yāsiyat kī bū āyī — māns gand māns gand.

45 D'accord si c'est du pessimisme, et alors ? L'humain peut être pessimiste, les singes ne le peuvent pas. Désespérer et écrire des vers était le destin de Mir [22]. Les singes ne sont pas tristes et n'écrivent pas de vers. Mais si l'anthologie de Mir tombait entre leurs

mains, ils pourraient certainement la déchirer en morceaux. La critique progressiste a réduit Mir en pièces : Mir, et chaque vers, chaque histoire, d'où émanait cette odeur de désespoir — une puanteur de chair, une puanteur de chair.

46 مَنیر نیازی کا کوئی کوئی شعر مجھے حیران کرتا ہے کہ اس زمانے میں یہ شخص شہر میں چلتا چلتا اچانک جنگل میں کیسے جانکلتا ہے۔ میں حیران ہوتا ہوں اور رشک کرتا ہوں اس لیے کہ مجھے مسلسل شہر میں چلتے رہنا اور ہجوم کے درمیان مستقل سانس لینا پسند نہیں۔ اس عمل میں لگتا ہے
کہ میں انسانی وصف سے محروم ہوتا جا رہا ہوں۔ آخر کیوں ایسا موڑ نہیں آتا کہ شہر سے گزر کر میں اپنے تئیں جنگل میں پاؤں ۔ جنگل میں آدمی جس خوف سے آشنا ہوتا ہے وہ شہر کے خوف سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ نا معلوم کا خوف ہوتا ہے۔ نا معلوم کا خوف آدمی کی ذات میں گہرائی اور گیرائی پیدا کرتا ہے مگر اب نا معلوم کا خوف غائب ہے ۔ اب ہم معلوم کے خوف میں مبتلا ہیں۔ جنگ کا خوف، خانہ جنگی کا خوف ، لسانی فسادات کا خوف ، رکشا کے حادثے میں کام آجانے کا خوف، کسی غنڈے کے ہتھے چڑھ جانے کا خوف ۔ خوف کی یہ صورتیں ذلت آمیز صورتیں ہیں اور موت کے یہ طریقے کتنے بے وقار ہیں ۔

47 Munīr Niyāzī kā koʼī koʼī shiʿr mujhe ḥairān kartā hai kih is zamāne meṉ yih shaḵẖṣ shahr meṉ caltā caltā acānak jangal meṉ kaise jā nikaltā hai. Maiṉ ḥairān hotā hūṉ aur rashk kartā hūṉ is liʼe kih mujhe musalsal shahr meṉ calte rahnā aur hajūm ke darmiyān mustaqil sāns lenā pasand nahīṉ. Is ʿamal meṉ lagtā hai kih maiṉ insānī vaṣf se maḥrūm hotā jā rahā hūṉ. Āḵẖir kyūṉ aisā moṛ nahīṉ ātā kih shahr se guzar kar maiṉ apne taʼīn jangal meṉ pāʼūṉ? Jangal meṉ ādmī jis ḵẖauf se āshnā hotā hai vah shahr ke ḵẖauf se muḵẖtalif hotā hai. Vah nā-maʿlūm kā ḵẖauf hotā hai. Nā-maʿlūm kā ḵẖauf ādmī kī ẕāt meṉ gahrāʼī aur gīrāʼī paidā kartā hai magar ab nā-maʿlūm kā ḵẖauf ghāʼib hai. Ab ham maʿlūm ke ḵẖauf meṉ mubtalā haiṉ. Jang kā ḵẖauf, ḵẖānah-jangī kā ḵẖauf, lisānī fasādāt kā ḵẖauf, rikshā ke ḥādiṯe meṉ kām ā jāne kā ḵẖauf, kisī ghunḍe ke hathe caṛh jāne kā ḵẖauf. Ḵẖauf kī yih ṣūrateṉ ẕillat-āmez ṣūrateṉ haiṉ aur maut ke yih ṭarīqe kitne be-vaqār haiṉ.

48 Certains vers de Munir Niazi [23] me stupéfient : comment à notre époque un individu peut se promener dans la ville et se retrouver soudainement dans la forêt ? Je suis perplexe et envieux car marcher inlassablement dans la ville et respirer, imperturbable, au milieu de la foule ne me plaît pas. Dans ce processus, j'ai l'impression d'être progressivement dépossédé de mon humanité. Après tout, pourquoi n'existe-t-il pas de virage qui, en traversant la ville, me mène vers ma

propre forêt ? L’angoisse que l’Homme ressent dans la forêt est différente de la peur de la ville. C’est la peur de l’inconnu. Cette terreur qui ne cesse de grandir au plus profond de l’être humain. Mais aujourd’hui la peur de l’inconnu a disparu. Nous sommes désormais accaparés par la peur du connu : la peur de la guerre [24], la peur de la guerre civile [25], la peur de conflits linguistiques [26], la peur de finir dans un accident de la route, la peur de tomber aux mains d’un malfrat. Ces peurs sont humiliantes, et combien mourir de telles façons est avilissant !

49 مہاتما بدھ نے کہا تھا کہ لوگ بچّوں کی مانند ہیں اور کہانیاں سننا پسند کرتے ہیں۔ سو انھوں نے کہانیاں سنائیں اور حضرت عیسی نے تمثیلیں بیان کیں۔ انھوں نے ایک تمثیل یہ بیان کی کہ انجیر کے درخت کو اور سب درختوں کو دیکھو۔ جب ان میں کونپلیں پھوٹتی ہیں تو تم جان لیتے ہو کہ گرمی کے دن آس پاس ہیں۔ مگر ہم جاڑے اور گرمی کی رت کی خبر کیسے پائیں اور کیسے کتھا تمثیل اور حکایات بیان کریں کہ دنیا درختوں سے خالی ہو رہی ہے اور میں نہیں جانتا کہ نیم کا وہ پیڑ جو بچپن کے دنوں میں مجھے گرمی اور برسات کی خبر دیا کرتا تھا اب کس حال میں ہے ۔ قائم ہے یا شہید ہو گیا اور سنو کہ کبیر جی نے کیا کہا:

بڑھئی اوت دیکھ کے ترور ڈولن لاگ

مگر اب تو درختوں کی پوری تہذیب ہی ڈول گئی ہے ۔ صنعتی تہذیب کے بچّے اپنے آپ کو بچّہ نہیں مانتے اور کہانیاں سننا پسند نہیں کرتے ۔ انھوں نے بتال کو چپ کر دیا اور خود اونچی آواز سے بول رہے ہیں ، نعرے لگا رہے ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ نعرے ہی آج کے افسانے ہیں۔ پھر
میں افسانہ لکھنے پہ کیوں مصر ہوں۔ شاید اس لیے کہ ایک نیم کا پیڑ میرے باہر تھا، ایک نیم کا پیڑ میرے اندر ہے۔ باہر کے پیڑ پر جو گزری سو گزری مگر اندر کا پیڑ تو نہ مر جائے۔ میرا کومٹ منٹ اپنے نیم کے پیڑ کے ساتھ ہے جس کا پھل کڑوا ہوتا ہے۔پیوستہ رہ شجر سے ، نیم کے پیڑ سے اور افسانے سے ، امیدِ بہار کے بغیر کہ اب لوگ بچّوں کی مانند نہیں رہے اور کہانیاں سننا پسند نہیں کرتے ۔

50 Mahātmā Buddh ne kahā thā kih log bacchoṉ kī mānand haiṉ aur kahāniyāṉ sunnā pasand karte haiṉ. So unhoṉ ne kahāniyāṉ sunā’īṉ aur Haẕrat ʿĪsá ne tamsīleṉ bayān kīṉ. Unhoṉ ne ek tamsīl yih bayān kī kih anjīr ke daraḳẖt ko aur sab daraḳẖtoṉ ko dekho. Jab un meṉ koṉpaleṉ phūṭṭī haiṉ to tum jān lete ho kih garmī ke din ās pās haiṉ. Magar ham jāṛe aur garmī kī rut kī ḳẖabar kaise pā’eṉ aur kaise kathā tamsīl aur ḥikāyāt bayān kareṉ kih dunyā daraḳẖt se ḳẖālī ho rahī hai aur maiṉ nahīṉ jāntā kih nīm kā vah peṛ jo bacpan ke dinoṉ meṉ mujhe garmī aur barsāt kī ḳẖabar diyā kartā thā ab kis ḥāl meṉ hai. Qā’im hai yā shahīd ho gayā aur suno kih Kabīr-jī ne kyā kahā:

baṛhaʼī avat dekh ke tarūr ḍolan lāg

Magar ab to daraḵẖtoṉ kī pūrī tahẕīb hī ḍol gayī hai. Ṣanaʿtī tahẕīb ke bacce apne āp ko bacce nahīṉ mānte aur kahāniyāṉ sunnā pasand nahīṉ karte. Unhoṉ ne betāl ko cup kar diyā aur ḵẖūd ūncī āvāz se bol rahe haiṉ, naʿrah lagā rahe haiṉ. Kahte haiṉ kih naʿre hī āj ke afsāne haiṉ. Phir maiṉ afsānah likhne pe kyūṉ muṣir hūṉ? Shāyad is liʼe kih ek nīm kā peṛ mere bāhar thā, ek nīm kā peṛ mere andar hai. Bāhar ke peṛ par jo guzrī so guzrī magar andar kā peṛ to nah mar jāʼe. Merā komiṭmanṭ apne nīm ke peṛ ke sāth hai jis kā phal kaṛvā hotā hai. Paivastah rah shajar se, nīm ke peṛ se aur afsāne se, ummīd-i bahār ke bag̲hair kih ab log baccoṉ kī mānand nahīṉ rahe aur kahāniyāṉ sunnā pasand nahīṉ karte.

51 Bouddha disait que les gens ressemblent à des enfants et aiment écouter des histoires. Ainsi il racontait des histoires et Jésus des paraboles. Dans l’une d’elles, ce dernier disait : « Voyez le figuier, et tous les arbres : quand ils bourgeonnent, vous savez que l’été est proche [27]. » Mais comment pouvons-nous reconnaître les saisons d’hiver et d’été, et comment pouvons-nous raconter des contes, des paraboles et des fables morales quand le monde se vide d’arbres ? Et j’ignore aujourd’hui ce qu’est devenu le margousier de mon enfance, celui qui jadis m’annonçait l’été et la mousson. S’il est toujours là ou s’il a été abattu. Écoutez ce que disait Kabir :

« À la vue du charpentier, l’arbre se met à trembler. »

Mais à présent c’est toute la culture des arbres qui a été secouée. Les enfants de la culture industrielle ne se considèrent pas comme des enfants et ils n’aiment pas écouter d’histoires. Ils ont réduit le vampire au silence et ils parlent de leur plus haute voix, ils crient. Ils disent que ces cris sont les contes d’aujourd’hui. Alors pourquoi je m’évertue à écrire des histoires ? Peut-être parce qu’il y avait un margousier à l’extérieur de moi, il y en a désormais un à l’intérieur. Quoiqu’il soit advenu au margousier extérieur, que le margousier intérieur ne meure pas. C’est ma promesse au margousier au fruit amer : Accroche-toi à l’arbre, au margousier, au conte, sans espoir de printemps, car les gens aujourd’hui ne sont plus des enfants et ils n’aiment plus écouter d’histoires.

(1972)

3. Notes explicatives

52 Il n’existe pas de grammaire compréhensive récente de l’ourdou en français, mais un manuel utile : Désoulières, Alain. (2007). *Structures élémentaires de l’ourdou. Cahier de grammaire I*. Inalco. En anglais, il existe des grammaires plus complètes, dont Schmidt, Ruth Laila. (1999). *Urdu : An Essential Grammar*. Routledge.

53 Pour les notes ci-dessous, nous nous sommes appuyées sur la grammaire du hindi (similaire à la grammaire de l’ourdou) de Montaut, Annie. (2012). *Le hindi*. Peeters. Nous avons emprunté à cette dernière la façon de gloser les structures grammaticales sous le texte translittéré, avec une adaptation de certains termes dont on trouve ci-dessous les abréviations :

ABL	ablatif	INTER	interrogatif
ACC	accusatif	M	masculin
adj	adjectif	NEG	négation
CV	converbe (ou absolutif)	O	oblique
DAT	datif	P	pluriel
DEM	démonstratif	PA	participe accompli
DUR	duratif	PASF	passif
ERG	ergatif	PI	participe inaccompli
EMPH	emphatique	PRET	prétérite (ou passé simple)
FOC	particule de focalisation	PROG	progressif
F	féminin	PFT	parfait (ou passé composé)
FUT	futur	PPFT	plus-que-parfait
GEN	génitif	REFL	pronom réfléchi
H - nH	honorifique - non honorifique	REL	pronom relatif
IPFT	imparfait	S	singulier
IMP	impératif	SUBJ	subjonctif
INCEP	inceptif	1, 2, 3	1re, 2e, 3e personne

54 Les notes explicatives s’adressent à un lectorat déjà familier des structures fondamentales de l’ourdou. Les observations grammaticales introduites dans les premières sections, ne sont pas systématiquement répétées.

55 Enfin, si la traduction de certains mots et expressions est parfois proposée, les lecteur·ice·s sont invité·e·s à se reporter aux dictionnaires bilingues ourdou-anglais suivants pour compléter le vocabulaire :

- Qureshi, Bashir Ahmad (éd.). (1987). *Standard Twentieth Century Dictionary: Urdu into English*. Educational Publishing House.
- *Rekhta Dictionary* : <www.rekhtadictionary.com>.

> Afsāne kā mustaqbil tārīk hai is li’e kih dunyā meṉ daraḵẖt kam hote cale jā rahe haiṉ aur ādmiyoṉ kī bhīṛ baṛhtī calī jā rahī hai.

56 *is li’e kih* : postposition (« pour la raison que ») qui introduit une subordonnée. Le démonstratif de la postposition est toujours le démonstratif proche *yih* à l’oblique (> *is*).

daraḵẖt	*kam hote*	*cale jā*	*rahe haiṉ*
arbre	diminuer.PI	DUR	PROG.Prés.3MP

> « les arbres vont en diminuant. »

Il s’agit ici de la 3e personne du masculin pluriel au présent continu duratif du verbe lexical *kam honā* (« diminuer »). L’aspect duratif progressif est formé du participe inaccompli du verbe lexical et, ici, de l’auxiliaire *calā jānā* (« aller ») (= V-*tā calā jānā*) et marque l’aspect duratif et intensif (/inéluctable) de l’action.

bhīṛ	*baṛhtī*	*calī jā*	*rahī hai*
foule	augmenter.PI	DUR	PROG.Prés.3FS

> « la foule va en augmentant. »

Il s’agit de la même forme que dans la proposition précédente, à la 3e personne du féminin singulier au présent continu duratif du verbe lexical *baṛhnā* (« augmenter »).

> Aisī dunyā meṉ jahāṉ ādmī hī ādmī hoṉ ṣaḥāfat paidā ho saktī hai. Shiʿr aur afsānah paidā nahīṉ ho sakte.

jahāṉ	*ādmī*	*hī*	*Ādmī*	*hoṉ*
où	humain	FOC	humain	être.SUBJ.Prés.3MP

> « où il n’y a que des humains »

57 *Jahāṉ* (« où ») est un relatif de lieu qui introduit une proposition subordonnée relative. Le verbe *honā* (« être ») est conjugué au subjonctif présent, un mode qui sert à évoquer une situation (ou ici un lieu) hypothétique. La particule de focalisation *hī*, placée après le nom *ādmī*, a une valeur restrictive (« seulement »). Cet effet est renforcé par la réduplication du nom *ādmī* qui exprime une présence exclusive : « des humains et seulement des humains ».

ṣaḥāfat	*paidā ho*	*saktī hai*
journalisme	Naître	pouvoir.Prés.3FS

> « le journalisme peut naître. »

Le potentiel est construit sur la base verbale du verbe *paidā honā* (« naître ») avec l’auxiliaire *saknā* (V *saknā*) qui exprime la possibilité générale (capacité, aptitude).

Shiʿr	*aur*	*afsānah*	*paidā*	*nahīṉ*	*ho sakte.*
poésie	et	Conte	naître	NEG	pouvoir.Prés.3MP

> « la poésie et le conte ne peuvent pas naître. »

Au mode potentiel, le constituant négatif se positionne généralement entre le formant nominal (ici *paidā*) et le formant verbal (ici *ho*) (= NEG V AUX).

> Ṣaḥāfat aur ḳẖiṭābat ḳẖaliṣ insānī dunyā ke ẕarāʾiʿ-yi iẓhār haiṉ. Shiʿr aur afsānah ḳẖaliṣ insānī ẕarāʾiʿah-i iẓhār nahīṉ.

> Unhoṉ ne insān aur g̲hair-insān ke bāhamī mel-milāp se janam liyā hai.

58 *ẕarā'iʿ-yi iẓhār* et *ẕarā'iʿah-i iẓhār* : l'annexion persane ou *iẓāfat* (littéralement « augment ») consiste à ajouter une voyelle invariable *-i* à la suite d'un nom pour lui ajouter un déterminant (déterminé + *-i* + déterminant), soit un nom complément de nom soit un adjectif épithète. L'*iẓāfat* traduit un génitif (ici *ẕarā'iʿah-i iẓhār* « le moyen d'expression ») ou une détermination adjectivale.

Shiʿr	*aur*	*afsānah*	*k̲h̲aliṣ*	*insānī*	*ẕarā'iʿah-i iẓhār*	*nahīṉ.*
poésie	et	conte	seulement	humain (adj)	moyen d'expression	NEG

> « la poésie et le conte ne sont pas seulement un moyen d'expression humain. »

Dans cette proposition, le verbe *honā* (« être ») conjugué à la 3e personne du pluriel (*haiṉ*) est sous-entendu.

Unhoṉ	*ne*	*insān*	*aur*	*g̲hair-īnsān*	*ke*	*bāhamī*	*mel-milāp*	*se*	*janam*	*liyā hai.*
3P	ERG	humain	et	non-humain	GEN	Mutuel	rencontre	ABL	naître	prendre.PFT.3MS

> « Ils sont nés de la rencontre mutuelle entre l'humain et le non-humain. »

Le verbe composé *janam lenā* (« prendre vie ») est conjugué au parfait (passé composé) qui se compose du participe accompli et du présent de l'auxiliaire « être ». Le verbe étant transitif, la forme requiert la structure ergative (agent à la forme oblique + postposition ergative *ne*) et le verbe s'accorde avec le patient non marqué (ici *janam*, masculin singulier).

> Afsāne ne us zamāne meṉ janam liyā thā jab is dhartī par daraḳ̲h̲t bahut aur ādmī kam the. Rāt paṛtī to alāv ke gird muṭṭhī bhar ādmī, āge andherā hī andherā aur daraḳ̲h̲t hī daraḳ̲h̲t.

59 *janam liyā thā* : il s’agit ici du plus-que-parfait du verbe *janam lenā* qui se compose du participe accompli et de l’imparfait du verbe « être ».

Rāt paṛtī to : Dans cette proposition relative de temps, le relatif *jab* (« quand ») est omis mais son anaphorique *to* permet de déduire sa présence. L’auxiliaire « être » conjugué à la 3e personne du féminin singulier (*thī*) formant l’imparfait du verbe *paṛnā* est également omis. Sans aucune omission, la relative se lirait : *jab rāt paṛtī thī* (« quand la nuit tombait »).

andherā hī andherā : comme vu plus haut, la particule de focalisation *hī* et la réduplication du nom *andherā* expriment une présence exclusive : « l’obscurité et seulement l’obscurité ».

> Fiṭrat kī banā’ī hū’ī cīz kā badal fiṭrat kī banā’ī hū’ī cīz hī ho saktī hai. Jangal nahīṉ to ṣaḥrā ho aur ṣaḥrā nahīṉ hai to ūnce pahāṛhoṉ, kisī pur-shor samundar kā sāḥil ho.

60 *banā’ī hū’ī cīz* : il s’agit du participe accompli de *banānā* (« créer ») suivi du participe accompli du verbe « être » (*hū’ī*) accordés avec le mot qu’ils déterminent (ici *cīz*, « la chose », féminin singulier). Le participe accompli des verbes transitifs, orientés sur le patient, ont généralement une valeur passive, ici « une chose créée ».

pur-shor est une formation lexicale adjectivante typique de l’ourdou composée de l’adjectif persan *pur-* (« plein ») suivi du nom qu’il adjectivise (ici, *shor*, « le bruit ») : « plein de bruit, bruyant ».

Jangal	*nahīṉ*	*To*	*ṣaḥrā*	*ho*
Jungle/forêt	NEG	Alors	désert	SUBJ.3MS

> « Si ce n’est pas une jungle, ce serait un désert »

Il s’agit ici d’une proposition hypothétique composée de la paire corrélative *agar… to* « si ». La protase précède toujours l’apodose introduite par *to*, mais elle omet ici à la fois le relatif *agar* et le verbe être (*hai*). La proposition hypothétique présentant ici un procès possible conjugue le verbe au subjonctif.

> Gyān-dhyān, taḵẖayyul kī tarbiyat, taḵẖlīqī ʿamal bargad kī chā’oṉ meṉ bhī ho saktā hai, pahāṛoṉ kī guphā’oṉ meṉ bhī ho saktā hai, ṣaḥrā kī vusaʿtoṉ meṉ bhī ho saktā hai — magar kārḵẖāne kī dīvār ke sāye meṉ nahīṉ ho saktā aur falak-bos ʿimārteṉ falak-bos pahāṛoṉ aur ghane ūnce daraḵẖtoṉ kā badal nahīṉ ban saktīṉ.

taḵẖlīqī	*ʿamal*	*bargad*	*kī*	*chā’oṉ*	*meṉ*	*bhī*	*ho saktā hai*
créatif (adj)	processus	banyan.O	GEN	ombre.O	dans	aussi	être.pouvoir.Prés.3MS

> « Le processus créatif peut aussi être dans l’ombre d’un banyan. »

61 Le verbe est conjugué à la 3e personne du masculin singulier du présent habituel dans une construction modale potentielle avec l’auxiliaire *saknā* (« pouvoir »). Le verbe s’accorde avec le dernier nom du groupe sujet, ici *ʿamal* qui est masculin singulier.

nahīṉ ban saktīṉ : le verbe est conjugué à la 3e personne du féminin pluriel (en accord avec le sujet *ʿimārteṉ*) au présent habituel dans la modalité potentielle avec l’auxiliaire *saknā* (« pouvoir »). Ici, l’auxiliaire « être » conjugué (*haiṉ*) étant omis, la nasalisation se reporte sur l’auxiliaire *saknā* (*saktī haiṉ* > *saktīṉ*) : « [les immeubles] ne peuvent pas devenir ».

> Falak-bos ʿimārtoṉ, shor macāte kārḵẖānoṉ, qaṭār-andar-qaṭār kvārṭaroṉ aur flaiṭoṉ se ab mafar nahīṉ hai. Ārtigā Joze ne āj se cālīs baras pahle insānī bhīṛ kā jo naqshā Yūrap ke siyāq-o sabāq meṉ khīncā thā ab vah hamārī bastiyoṉ meṉ bhī ṣanaʿtī ʿahad kī parchāyāṉ paṛne ke sāth ubhar rahā hai.

qaṭār-andar-qaṭār	…	*flaiṭoṉ*	*se*	*ab*	*mafar*	*nahīṉ*	*hai*
rangée après rangée	…	appartements.O	ABL	maintenant	refuge	NEG	être.Prés.3MS

> « il n’y a plus de refuge face aux rangée après rangée d’appartements […] »

Ārtigā	*ne*	*jo*	*naqshā*	…	*khīncā thā*	…	*vah*	*ubhar rahā hai.*
Ortega	ERG	REL	portrait	…	esquisser.PPFT3MS	…	DEM	émerger.Prés.PROG3MS

> « Le portrait qu’Ortega avait esquissé […] est en train d’émerger […]. »

62 Il s’agit ici d’une proposition relative typique formée avec le pronom relatif *jo* repris dans la principale par le pronom *vah*.

Le verbe transitif *khīncnā* (« esquisser ») est conjugué à la 3e personne masculin singulier du plus-que-parfait et requiert la construction ergative (sujet à l’oblique + particule *ne*).

parchāyāṉ paṛne ke sāth : l’infinitif du verbe *paṛnā* (« tomber, se projeter »), dont le sujet est *parchāyāṉ* (« les ombres »), est fléchi à l’oblique comme le requiert la postposition complexe *ke sāth* (« avec ») : « avec les ombres qui se projettent ».

> Ṭraifik itnā hai kih daraḵẖt kāṭ kāṭ kar saṛakeṉ phailā’ī jā rahī haiṉ. Bas ādmiyoṉ se bharī hotī haiṉ, rikshā’oṉ aur ṭaiksiyoṉ ke shor se kān paṛī āvāz sunā’ī nahīṉ detī.

63 *daraḵẖt kāṭ kāṭ kar* : *kāṭ kar* est le converbe (ou absolutif) du verbe *kāṭnā* (« couper ») qui se forme en ajoutant le suffixe *-kar* au radical nu du verbe. Ce participe fonctionne comme un coordonnant ou un gérondif. Dans ce cas-ci, le converbe exprime une antériorité avec une nuance causale inférée par le contexte. Le redoublement de la racine *kāṭ-* exprime la répétition ou l’intensité de l’action.

Bas	*ādmiyoṉ*	*se*	*bharī*	*hotī haiṉ*
Bus	humains.O	ABL	plein (adj)	être.Prés.3FP

> « les bus sont pleins d’humains »

Le verbe « être » est conjugué à la 3e personne féminin pluriel (accord avec le sujet « bus ») au présent habituel qui exprime des propriétés génériques ou des vérités générales.

kān	*paṛī*	*āvāz*	*sunā'ī*	*nahīṉ*	*detī*
oreille	tomber.PA.F	voix	entendre.PA.F	NEG	donner.Prés.3FS

> « une voix tombée dans l'oreille ne se fait pas entendre »

Dans cette proposition, *paṛī* est le participe accompli de *paṛnā* (« tomber ») qui complète le sujet de la phrase *āvāz* (« la voix »), littéralement : « une voix tombée (dans) l'oreille ».

Le verbe principal de la proposition est une locution verbale composée du participe accompli de *sunānā* (« faire entendre ») et du verbe *denā* (« donner »), signifiant « se faire entendre, être audible ».

> Magar savārī kā phir bhī toṛā hai. Rahā'ish kā mas'alah bhī is qadar sangīn hai. Makān kam haiṉ makīn bahut haiṉ. Nayī ābādiyāṉ basā'ī jā rahī haiṉ. Jahāṉ kal jangal the āj vahāṉ kvārṭaroṉ aur flaiṭoṉ kā jangal phailā hū'ā hai. Us ke bavajūd makān kā ḥuṣūl ek mas'alah hai.

64 *phir bhī* : locution adverbiale concessive « pourtant, malgré cela ».

Nayī	*ābādiyāṉ*	*basā'ī*	*jā*	*rahī haiṉ*
nouvelle (adj)	habitations	établir.PA.FS	aller.PASF	Prés.PROG.3FP

> « de nouvelles habitations sont en train d'être établies »

La voix passive est formée du participe accompli accordé avec le sujet (*ābādiyāṉ*, féminin pluriel) et de l'auxiliaire *jānā* (« aller ») conjuguée ici au présent progressif.

> Ḵẖālī makān māẓī kā afsānah haiṉ, aise makān jo barsoṉ ḵẖālī paṛe rahte the hattá kih un meṉ paṛe hū'e tāloṉ par zang jam jātī thī ab kisī shahr meṉ naẓar nahīṉ āte. Aise makān pur-asrār ban kar taḵẖayyul kī nasho-o-numā karte the aur qiṣṣah kahānī ko janam dete the.

aise	*makān*	*jo*	…	*rahte the*	…	*ab*	*naẓar*	*nahīṉ*	*āte* [*haiṉ*]
telles	maisons	REL	…	rester.IPFT.MP		maintenant	vue	NEG	venir.Prés.3MP

> « de telles maisons qui restaient […] ne sont plus visibles maintenant. »

65 Le verbe être est sous-entendu après le participe inaccompli, il s’agit d’un présent habituel.

pur-asrār, comme vu plus haut, est une formation lexicale adjectivante composée de l’adjectif persan *pur-* (« plein ») suivi du mot qu’il adjectivise, ici *asrār* « le mystère ».

hattá kih	*un*	*meṉ*	*paṛe hū’e*	*tāloṉ*	*par*	*zang*	*jam jātī* [*haiṉ*]
jusqu’à ce que	DEM.O	dans	gésir.PA.MP	cadenas.O	sur	rouille	durcir.Prés.3FS

> « jusqu’à ce que la rouille durcisse sur leurs cadenas délaissés »

kisī shahr meṉ : le pronom-adjectif indéfini *kuch* (quelque) est ici fléchi à l’oblique singulier comme le requiert la postposition *meṉ* (« dans ») et sert à marquer l’indétermination : « dans n’importe quelle ville ».

Aise	*makān*	*pur-asrār*	*ban kar*	*taḳẖayyul*	*kī*	*nasho-o numā*	*karte the*
telles	maisons	mystérieux	devenir.CV	imagination.O	GEN	stimulation	faire.IPFT.3MP

> « de telles maisons, devenant mystérieuses, stimulaient l’imagination. »

nasho-o numā utilise la conjonction arabe *-wa* (« et »), adaptée phonétiquement à travers le persan (*-o*), qui sert à créer un binôme lexical avec deux noms quasi synonymes.

> Taḳẖayyul kī nasho-o-numā kuch ḳẖālī pur-asrār makānoṉ ke ẕimme thī, kuch ghane purāne daraḳẖtoṉ ke ẕimme, kuch parindoṉ aur dūsre jānvaroṉ ke ẕimme thī yih sab muʿāshare ke faʿāl kirdār the.

nasho-o numā	*kuch*	*ḵẖālī*	*pur-asrār*	*makānoṉ*	*ke*	*ẕimme*	*thī*
stimulation	quelque	vide	mystérieux	maisons.O	GEN	responsabilité	être.PFT.3FS

> « la stimulation était la responsabilité de quelques maisons mystérieuses vides »

yih	*sab*	*muʿāshare*	*ke*	*faʿāl*	*kirdār*	*the.*
DEM	tous	société.O	GEN	actif (adj)	personnages	être.PFT.3MP

> « ils étaient tous des personnages actifs de la société »

> Insān-dostī bar-ḥaq magar Tulsī, Kabīr, aur Naẕīr kī insān-dostī ḵẖālī-ḵẖūlī insānī ḥavāle se nahīṉ thī. Vah insān aur g̲hair-insān ke us pur-asrār rishte ke ḥavāle se thī jo un zamānoṉ meṉ parvān caṛhne-vāle muʿāsharoṉ kī bunyād thā.

Insān-dostī	*bar-ḥaq*	*magar*	*… Naẕīr*	*kī*	*insān-dostī*	*…*	*nahīṉ*	*thī*
amour de l’humanité	véritable	mais	… Nazir.O	GEN	amour de l’humanité	…	NEG	être.PFT.3FS

> « un véritable amour de l’humanité, mais l’amour de l’humanité de Nazir n’était pas […] »

66 Ici, la conjonction de coordination adversative d’origine persane *magar* (« mais ») n’introduit pas d’opposition frontale mais plutôt une correction : l’humanisme de Tulsi etc. n’était pas *uniquement* focalisé sur l’humain.

caṛhne-vāle muʿāsharoṉ kī bunyād : le suffixe *vālā* sert à former des noms d’agents, de métier, d’association ou des adjectifs. Le suffixe s’attache au nom (ou ici au verbe à l’infinitif *caṛhnā* « grandir ») fléchi à l’oblique : *caṛhne-vālā* « celui qui grandit/grandissant ». L’adjectif complémente le nom *muʿāshare* qui est lui-même à l’oblique comme le requiert la postposition possessive *kī*.

> Magar ab ham apnī falak-bos ʿimārtoṉ, shor macāte kārḵẖānoṉ aur bhārī-bharkam mashīnoṉ ke sāth ek na’e ʿahd-i barbariyat meṉ dāḵẖil ho rahe haiṉ. Is tahẕīb-numā barbariyat kī badaulat tajarbe kā mintaqah sukaṛtā jā rahā hai aur iṯṯilāʿāt-o-maʿlūmāt kā jangal phailtā jā rahā hai. Ādmī kā jangal se rishtah ṭūṭ rahā hai aur ādmī janglī bantā jā rahā hai.

67 *ham apnī falak-bos ʿimārtoṉ ke sāth*… : le pronom réflexif *apnā* remplace ici le pronom personnel (*hamārā*) car il est coréférent avec le sujet de la phrase (*ham*).

shor	*macāte*	*kārḵẖānoṉ*	…	*ke sāth*
bruit	produire.PI.MP.O	usines.O	…	avec

> « avec […] [nos] usines produisant du bruit »

ek	*na’e*	*ʿahd-i barbariyat*	*meṉ*	*dāḵẖil ho rahe haiṉ*
une	nouveau (adj).O	ère+iẓāfat+barbarie.O	dans	entrer.Prés.PROG.1MP

> « nous entrons dans une nouvelle ère de barbarie »

tahẕīb-numā barbariyat : *numā* est un suffixe persan qui signifie « qui ressemble à », l’adjectif *tahẕīb-numā* qui qualifie le nom *barbariyat* signifie « qui a des airs/qui ressemble à une civilisation ».

tajarbe	*kā*	*mintaqah*	*sukaṛtā jā rahā* [*hai*]
expérience.O	GEN	champ	réduire.DUR.PROG.Prés.3MS

> « le champ de l’expérience se réduit de plus en plus. »

Le verbe est conjugué à la 3e personne du masculin singulier au présent progressif duratif marqué par l’auxiliaire *jānā* (« aller »), ici au progressif, le duratif cumule duration et intensivité.

Ādmī	*kā*	*jangal*	*se*	*rishtah*	*ṭūṭ rahā hai*
humain.O	GEN	forêt.O	ABL	lien	casser.Prés.PROG.3MS

> « le lien de l’humain avec la forêt est en train de casser. »

> Ab “*Betāl Paccīsī*” nahīṉ likhī jā saktī. Kyūṉ? Is li’e kih betāl ne yih kahā thā kih rāh acchī bātoṉ kī carcā meṉ kaṭe to acchhā hai. Sivā’e rājā jo maiṉ kathā kahtā hūṉ use sun. Jo tū raste meṉ bolegā to maiṉ ulṭā phir jā’ūṉgā.

Ab	*“Betāl Paccīsī”*	*nahīṉ*	*likhī*	*jā*	*saktī* [*hai*]
maintenant	« Les contes du Vampire »	NEG	écrire.PA.FS	aller.PASF	pouvoir.Prés.3FS

> « aujourd’hui, *Les contes du Vampire* ne peut pas être écrit. »

betāl	*ne*	*yih*	*kahā thā*	*kih*
vampire.O	ERG	DEM	dire.PPF.3MS	que

> « Le vampire avait dit que »

68 La complétive *kih* introduit les propos du vampire au discours direct (dont il reporte les pronoms, temps/modes et interrogatifs).

rāh	*acchī bātoṉ*	*kī*	*carcā*	*meṉ*	*kaṭe*	*to*	*acchhā*	*hai*
chemin	bonnes choses.O	GEN	discussion.O	dans	passer.SUBJ.3S	alors	bien	être.Prés.3MS

> « C’est bien [si] le chemin (se) passe dans la discussion de bonnes choses »

Il s’agit ici d’une proposition corrélative éventuelle dont l’apodose est introduite par *to* mais où le corrélatif (*agar*) de la protase est omis.

sivā’e	*rājā*	*jo*	*maiṉ*	*Kathā*	*kahtā hūṉ*	*use*	*sun*
alors	roi	REL	1S	Histoire	dire.Prés.1MS	DEM.DAT	IMP.2nonH

> « alors, Sire, écoute l’histoire que je raconte ! »

Le verbe *sunnā* est ici conjugué à l'impératif de la 2e personne non honorifique *tū*.

Le pronom démonstratif *vah* est fléchi au datif *use*/*usko* qui renvoie à l'histoire spécifique mentionnée dans la proposition relative.

Jo	*tū*	*raste*	*meṉ*	*bolegā*	*To*	*maiṉ*	*ulṭā*	*phir jā'ūṉgā*
si	2nonH	chemin.O	dans	parler.FUT.MS	Alors	1S	à l'inverse	tourner.FUT.1MS

> « si tu parles en chemin, je ferai demi-tour. »

Jo n'est pas ici le pronom relatif introduisant une proposition relative, mais le marqueur conditionnel équivalant à *agar* et introduisant la protase dans une proposition hypothétique.

> Magar ab ham bolne bahut lage haiṉ. Taqrīreṉ, aḵẖbārī bayānāt, muẕākare, mubāḥaṯe, aur hamārī rāheṉ bahut pur-shor haiṉ. Un rāhoṉ par calte hū'e insān aur g̲hair-insān ke darmiyān mukālamah mumkin nahīṉ rahā. Musalsal shor ke bīch hamarī samāʿt meṉ farq ā gayā hai. Kuch āvāzeṉ to ab ham sun hī nahīṉ sakte.

Magar	*Ab*	*ham*	*bolne*	*Bahut*	*lage haiṉ*
mais	à présent	1P	parler.O	Beaucoup	INCEP.PFT.MP

> « mais à présent nous nous sommes mis à parler beaucoup. »

69 Le verbe *bolnā* apparaît sous la forme de l'infinitif oblique suivi de l'auxiliaire *lagnā* « se coller, être en contact », conjugué à la 1re personne du pluriel au passé composé. Cette construction exprime l'aspect inceptif de l'action (« commencer à »).

samāʿt	*meṉ*	*farq*	*ā*	*gayā hai.*
ouïe.O	dans	différence	venir	aller.PFT.MS

> « une différence dans l'ouïe est arrivée » = « l'ouïe est devenue différente »

L’auxiliaire *jānā* fonctionne comme explicateur verbal perfectivant dans cette construction qui se forme sur le radical nu du verbe principal (ici *ānā*) et est conjugué ici à la 3e personne du masculin singulier au passé composé.

> Jab rājā Bikramājīt bīc meṉ bol paṛā aur betāl vāpas daraḳẖt pih jā laṭkā to ḥaqīqat nigārī-vālā afsānah paidā hū’ā. Samājī iṣlāḥ, siyāsī ṣūrat-i ḥāl kī ʿakkāsī, inqilāb, komiṭmanṭ yih rājā Bikram ke apne tarāshe hū’e but haiṉ yā Ḍī. Aich. Lā’urens ke lafẓoṉ meṉ ḳẖayālāt-o-afkār kī raddī kī ṭokrī kih ham ne apne saroṉ par uṭhā rakhī hai aur kuch ḳẖabar nahīṉ hai kih hamāre andar ek tārīk barr-i aʿẓam sāns le rahā hai.

Jab	*rājā Bikramājīt*	*bīc*	*meṉ*	*bol*	*paṛā*
quand	roi Vikramjit	milieu.O	dans	parler	tomber.PRET.3MS

« Quand le roi Vikramjit parla (soudainement) »

70 Le verbe *paṛnā* est un explicateur verbal qui s’ajoute au radical nu du verbe principal (*bolnā*) et est conjugué à la 3e personne du masculin singulier au prétérite (passé simple). L’utilisation de *paṛnā* (« tomber ») comme explicateur verbal qualifie le processus comme soudain ou brutal.

yih	*rājā Bikram*	*ke*	*apne*	*tarāshe hū’e*	*but*	*haiṉ*
DEM	roi Vikram	GEN	REFL	modeler.PA.MP	idoles	être.Prés.3MP

« ce sont les idoles modelées par le roi Vikram lui-même »

ṭokrī	*Kih*	*ham*	*ne*	*apne*	*saroṉ*	*par*	*uṭhā*	*rakhī hai*
corbeille	Que	nous	ERG	REFL.O	têtes.O	sur	porter	garder.PFT.3FS

« la corbeille que nous conservons sur nos têtes »

rakhnā est utilisé comme explicateur verbal et se rajoute au radical nu du verbe principal *uṭhānā*.

> Kathā sunāne-vālā betāl kahīṉ dūr daraḵẖt par gum-mathān laṭkā hū’ā hai. Yahāṅ rājā Bikram raddī kī ṭokrī sar pih rakhe bole calā jā rahā hai aur taqāẓā kartā hai kih ise hī kathā samjho. Yih kaisī kathā hai kih ādmī kā’ināt se bichṛā hū’ā hai aur apnī raddī kī ṭokrī kā’ināt samajh rahā hai?

sunāne-vālā	*Betāl*	*kahīṉ*	*dūr*	*daraḵẖt*	*par*	*gum-mathān*	*laṭkā hū’ā*	*hai*
qui raconte (adj)	vampire	quelque.O	lointain.O	arbre.O	sur	pensif (adj)	pendre.PI.MS	être.3MS

> « le vampire conteur est pendu, pensif, à quelque lointain arbre »

rājā…	*… ṭokrī*	*sar*	*pih*	*rakhe*	*bole*	*calā jā rahā hai*
roi	corbeille	tête.O	sur	poser.PA	parler.PA	partir.Prés.PROG.3MS

> « le roi ayant posé sa corbeille sur la tête s’en va en parlant »

71 Les deux participes accomplis fléchi à l’oblique invariable (-*e*) forment des propositions dépendantes qui expriment la concomitance des actions.

taqāẓā kartā hai	*kih*	*ise*	*hī*	*kathā*	*samjho*
insister.Prés.3MS	que	DEM.DAT	FOC	histoire	comprendre.IMP.2

> « (il) insiste que l’on considère celle-ci comme une histoire »

La conjonction *kih* introduit un discours direct à la deuxième personne (*tum*) de l’impératif.

> Ḥaqīqat nigārī kī rivāyat meṉ likhe hū’e afsānoṉ ko dekhiye. Phir un afsānoṉ ko bhī dekhiye jo is rivāyat se bag̲hāvat kar ke likhe ga’e. Betāl nah vahāṉ boltā naẓar ātā nah yahāṉ

> boltā dikhā’ī paṛtā hai. Donoṉ ṣūratoṉ meṉ rājā Bikram apne ḵẖayālāt-i ʿāliyah bayān kar rahā hai. Kabhī samājī iṣlaḥ kā bīṛā uṭhāyā hai, kabhī inqilāb kā naʿrah lagātā hai, kabhī komiṭmanṭ kī bāt kartā hai. Kabhī rajā’iyat kā paiḡhām detā hai, qaum kā ḥauṣlah bandhātā hai. Is ke sivā us ke liye cārah bhī kyā hai? Kyūṉkih bhīṛ bahut hai, basoṉ meṉ, sīnemā gharoṉ meṉ, kalcaral taqrīboṉ meṉ bhīṛ kā apnā maẕāq hotā hai aur apnī pasand aur nā-pasand hotī hai. Jo us pasand par pūrā nahīṉ utartā us ke ḵẖilāf shor uṭhtā hai: “Kill him for his bad verses”.

Ḥaqīqat-nigārī	*Kī*	*rivāyat*	*meṉ*	*likhe hū’e*	*afsānoṉ*	*ko*	*dekhiye*
réalisme.O	GEN	tradition.O	dans	écrire.PA.MP.O	histoires.O	ACC	regarder.IMP.2H

> « regardez les histoires écrites dans la tradition du réalisme »

jo	*is*	*rivāyat*	*se*	*baḡhāvat kar ke*	*likhe*	*ga’e*
REL	DEM.O	tradition.O	ABL	rébellion.faire.CV	écrire.PA.MP	aller.PASF.PFT.3MP

> « [celles] qui ont été écrites en se rebellant contre cette tradition. »

72 Le pronom relatif *jo* renvoie à l’objet direct de la proposition principale *vah afsānah* (« les histoires »).

Kar ke est le converbe (ou absolutif) qui se forme en ajoutant *-kar* ou, ici, *-ke* à la racine du verbe lexical, ici *baḡhāvat karnā* (« se rebeller »). Il fonctionne dans cette proposition comme un gérondif.

La voix passive est formée du participe accompli du verbe *likhnā* accordé avec le sujet (*afsane*, masculin pluriel) et de l’auxiliaire *jānā* (« aller ») conjuguée ici à la 3e personne du masculin pluriel au parfait.

Betāl	*nah*	*vahāṉ*	*boltā*	*naẕar*	*ātā* [*haĩ*]
vampire	NEG	là	parler.PI.MS	vue	venir.Prés.3MS

nah	*yahāṉ*	*Boltā*	*dikhā’ī*	*paṛtā hai*
NEG	ici	parler.PI.MS	apparence	tomber.Prés.3MS

> « Le vampire n’apparaît parlant ni là, ni (apparaît parlant) ici. »

boltā est le participe inaccompli accordé avec le nom qu’il complète (*betāl*, masculin singulier) et indique que l’action est en cours.

La négation *nah* est ici une double coordination négative (ni… ni…) renforcée par la paire adverbiale *yahān… vahān* (« ici… là »).

Les verbes composés *naẓar ānā* et *dikhā’ī ānā* sont conjugués à la 3e personne du masculin singulier au présent habituel et sont des quasi synonymes (« être vu, apparaître »).

Is ke sivā	*us*	*ke liye*	*cārah*	*bhī*	*kyā*	*hai*
À part cela	DEM.O	pour	option	bhi	INTER	être.Prés.3MS

> « à part ça, quelle autre option y a-t-il pour lui ? »

La particule *bhī* n’est ici pas additive (« aussi ») mais focalise l’élément interrogé (*cārah*) et suggère une attente négative.

bhīṛ	*kā*	*Apnā*	*maẓāq*	*hotā hai*
foule.O	GEN	REFL	goût	être.Prés.3MS

> « la foule a son propre goût »

Le mot *maẓāq* signifie généralement la plaisanterie, mais ici il signifie plutôt « le penchant, le goût ».

Le verbe *honā* apparaît au présent habituel pour indiquer une vérité générale. Avec la construction possessive, le verbe *honā* signifie « avoir » (X *kā* Y *honā* = X avoir Y).

> So ab ham sitam-zadoṉ kī dunyā itnī tang hai kih chiyūnṭī kā anḍā hamārā āsmān hai yih kaisī dunyā hai kih insānī chahre hī har ṭaraf dikhā’ī dete haiṉ. Bāqī kā’ināt apne daraḵẖtoṉ, darindoṉ aur sāyoṉ ke sāth kahāṉ gum ho gayī. Ek vah dāstāneṉ thīṉ jin meṉ ādmī kā’ināt ke ek juz ke ṭaur naẓar ātā thā, kabhī insānī cahroṉ ke darmiyān, kabhī

ajnabī g̲hair-insānī ṣūratoṉ meṉ ghirā hū’ā, kabhī bastī meṉ, kabhī bastī se bāhar jangloṉ meṉ bhaṭaktā hū’ā. Vah aisī insānī dunyā thī jis ke darīce ajnabī jangloṉ meṉ khulte the aur maʿlūm se nā-maʿlūm kī ṭaraf safar jārī rahtā thā.

Bāqī	*kā’ināt* […]	*kahāṉ*	*gum ho*	*gayī*
Restant (adj)	univers […]	INTER	être perdu	aller.PRET.3FS

« où a disparu le reste de l’univers ? »

73 Le verbe *jānā* fonctionne comme explicateur verbal perfectivant de *gum honā*.

Ek	*vah*	*dāstāneṉ*	*thīṉ*	*jin*	*meṉ* […]
un	DEM	contes	être.IMPFT.3FP	REL.O	dans

« avant il y avait des contes dans lesquels […] »

Ek ici n’exprime pas le chiffre « un » mais plutôt indique « un certain type » de contes.

aisī	*… dunyā*	*Thī*	*jis*	*ke*	*darīce*	*… jangloṉ*	*meṉ*	*khulte the*
tel	monde	être.IMPFT.3FS	REL.O	GEN	fenêtres	forêts.O	dans	s’ouvrir.IMPFT.3MP

« c’était un monde […] dont les fenêtres s’ouvraient sur les forêts. »

Us jokham-bhare safar meṉ kabhī betāl se muḍbheṛ hotī thī, kabhī azhdahoṉ aur rākshasoṉ se laṛnā paṛtā thā, kabhī jūn hī badal jatī thī jo raste meṉ rah gayā vah rah gayā, jo nikal gayā vah ādmī ban gayā. Na’e zamāne ne koshish kī kih ādmī kī dunyā se jangal nikal jā’e. Ādmī har ghūnṭ iṯmināṉ se jā’e, kisī ghūnṭ hiran naẓar nah ā’e kih vah is kā taʿāqub kare aur rastah bhūl jā’e.

kabhī azhdahoṉ aur rākshasoṉ se laṛnā paṛtā thā

parfois dragons.O Et démons.O ABL combattre tomber.IMPFT.3MS

> « parfois, on devait se battre contre des dragons et des démons. »

74 Il s’agit ici d’une structure verbale déontique formée avec l’infinitif du verbe lexical et le verbe auxiliaire, ici *paṛnā*, conjugué. Contrairement aux autres auxiliaires (*cāhi’e* ou *honā*) pouvant créer cette modalité, *paṛnā* indique une contrainte forte, une obligation, plutôt qu’une recommandation ou une directive plus spécifique.

jo	*raste*	*meṉ*	*rah*	*gayā*	*vah*	*rah*	*gayā*
REL	chemin.O	dans	rester	aller.PRET.3MS	DEM	rester	aller.PRET.3MS

> « ce qui est resté en chemin est resté en chemin »

gayā est le semi-auxiliaire *jānā* explicateur verbal perfectivant de *rahnā* (« rester »).

Na’e	*zamāne*	*ne*	*koshish kī*	*kih*
nouvelle.O (adj)	époque.O	ERG	essayer.PRET.3FS	que

ādmī	*kī*	*dunyā*	*se*	*jangal*	*nikal*	*jā’e.*
humains.O	GEN	monde.O	ABL	forêt	sortir	aller.SUBJ.3S

> « la nouvelle époque/modernité a essayé de faire sortir la forêt du monde des humains. »

Dans une construction ergative au prétérite, le verbe *karnā* s’accorde avec son complément d’objet direct (ici avec son composé *koshish* « essai », féminin singulier).

La particule *kih* sert de particule de coordination entre la proposition principale et la subordonnée.

L’explicateur verbal perfectivant *jānā* est conjugué à la 3^{e} personne du singulier au subjonctif pour exprimer un souhait.

> Na’e afsānah nigār ne samjhā kih jangal sach much g̲hā’ib ho ga’e haiṉ. Phir us ne aisī insānī dunyā pesh karnī shurūʿ

kī jis ke darīce kisī jangal meṉ nahīṉ khulte. Magar ādmī kā shaiṭān ādmī. Rākshas bastiyoṉ meṉ paidā hū'e aur ādmī mantar-jantar ke bag̲hair hī jūn badalne lage. Jangal ke safar meṉ ādmī kī jūn badaltī thī to vah apnī insānī jidd o jahd ke zor par apnī jūn meṉ vāpas bhī ā jātā thā. Ādmī kā dūsrī jūn meṉ jā kar phir apnī jūn meṉ vāpas ānā insānī jauhar kī fateḥ kā eʿlān thā. Yih ek ʿaẕīm insānī razmiyah hai jo purāne qiṣṣah-kahāniyoṉ meṉ bayān hū'ī.

Na'e	*afsānah nigār*	*ne*	*samjhā*	*kih*	*jangal*	*sach much*	*g̲hā'ib ho*
nouveau.O	nouvelliste.O	ERG	comprendre.PRET.3MS	que	forêts	Vraiment	disparaître

ga'e haiṉ
aller.PFT.3MP

> « Le nouvelliste moderne a cru que les forêts avaient vraiment disparues. »

us	*ne*	*aisī*	*… dunyā*	*pesh karnī*	*shurūʿ kī*
DEM.O	ERG	tel	monde	présenter.FS	commencer.PRET.3FS

jis	*ke*	*darīce*	*kisī*	*jangal*	*meṉ*	*nahīṉ*	*khulte*
REL.O	GEN	fenêtres	quelque.O	forêt.O	Dans	NEG	s'ouvrir.PI.MP

> « Il a commencé à présenter un monde […] dont les fenêtres ne s'ouvraient plus sur aucune forêt. »

75 Le verbe *shurūʿ karnā* ici conjugué au prétérite avec la construction ergative s'accorde avec son complément d'objet direct (ici son composé *shurūʿ* « le commencement » au féminin singulier). Il ouvre une proposition infinitive dont le verbe s'accorde également avec son complément d'objet direct *pesh* (féminin).

Kisī est l'oblique de l'adjectif indéfini *kuch* (« quelque »).

Magar	*ādmī*	*kā*	*shaiṭān*	*ādmī.*
Mais	humain.O	GEN	diable/ennemi	humain

> « Mais l’Homme est l’ennemi de l’Homme »

Le verbe « être » à la 3e personne du singulier (*hai*) est sous-entendu dans cette phrase.

ādmī	*mantar-jantar*	*ke bag̲hair*	*Hī*	*jūn badalne*	*lage*
humains	sortilège.O	sans	FOC	se transformer.O	INCEP.PRET.3MP

> « les Hommes se mirent à se transformer sans même un sortilège. »

Jangal	*ke*	*safar*	*meṉ*	*ādmī*	*Kī*	*jūn*	*badaltī thī*
Forêt.O	GEN	voyage.O	dans	humain.O	GEN	forme	changer.IMPT.3FS

to	*vah*	*apnī*	*Insānī*	*jidd-o jahd*	*ke*	*zor*	*par*
alors	DEM	REFL	humain.O (adj)	effort.O	GEN	force.O	sur

apnī	*jūn*	*meṉ*	*Vāpas*	*bhī*	*ā*	*jātā thā.*
REFL	forme.O	dans	Retour	FOC	venir	aller.IMPT.3MS

> « Quand, au cours du voyage en forêt, l’Homme se transformait, il pouvait toujours, à la force de ses propres efforts humains, revenir à sa propre forme. »

Il faut sous-entendre *jab* (« quand ») dans la proposition principale, auquel répond le *to*.

Bhī est une particule additive et emphatique qui focalise sur le retour (*vāpas*). Ici, elle renforce donc la possibilité de revenir (*vāpas ānā*) = « il pouvait toujours/quand même revenir ».

> Magar Kāfkā ke insān ne bhare shahr ke bīc apnī jūn badlī. Use apnī jūn meṉ vāpas ānā naṣīb nahīṉ hū’ā. Insānī jauhar kī maut, epik kā ḳẖātimah, dāstān kā anjām. Yūrap par mauqūf nahīṉ, jahāṉ jahāṉ ādmī ko is ṣūrat-i ḥāl se pālā paṛegā us ke sāth yihi guzregī magar soshalisṭ dānishvar kahtā hai kih aisā mat kaho kih yih qunūṭiyat kā parcār hai,

> insāniyat kī taẓlīl hai. Insān ʿaẓīm hai k̲ẖudāyā, vah bandar nahīn̲ ban saktā.

Kāfkā	*ke*	*insān*	*ne*	*bhare*	*Shahr*	*ke bīc*	*apnī*	*jūn badlī*
Kafka.O	GEN	humain.O	ERG	plein.O (adj)	ville.O	au milieu de	REFL	transformer.PRET.3FS

> « L’Homme de Kafka se transforma au milieu d’une ville pleine »

jahān̲ jahān̲	*ādmī*	*ko*	*Is*	*ṣūrat-i ḥāl*	*Se*	*pālā paṛegā*
Partout où	humain.O	DAT	DEM.O	situation.O	ABL	être confronté.FUT.3MS

> « Partout où l’humain sera confronté à cette situation. »

76 *Pālā paṛnā* se construit avec la postposition *se* et l’expérient (ici *ādmī*) au datif.

Le redoublement de *jahān̲* lui donne une valeur distributive (« partout où »).

dānishvar	*kahtā hai*	*Kih*	*aisā*	*mat*	*kaho*
savant	dire.Prés.3MS	Que	ainsi	NEG	dire.IMP.2

> « le savant dit de ne pas dire ainsi » = « le savant dit : “ne dis/dites pas ainsi” »

Kih introduit le discours direct, avec le verbe conjugué à la 2e personne de l’impératif.

La particule négative *mat* est typique de l’impératif et ne s’emploie qu’à ce mode.

Insān	*ʿaẓīm*	*Hai*	*k̲ẖudāyā*
humain	grand (adj)	être.Prés.3S	ô Dieu

> « L’Homme est grand, ô Seigneur ! »

ḵẖudāyā est une interjection formée à partir de *ḵẖudā* (« Dieu ») et du suffixe vocatif persan *-yā* (« ô »), il s’agit donc d’une invocation qui exprime ici une exclamation emphatique, mais qui peut également exprimer la surprise, la désolation ou la supplication dans d’autres contextes.

> Acchā yih qunūṭiyat hai to phir? Qunūṭī ādmī hī ho saktā hai, bandar qunūṭī nahīṉ hote. Māyūs honā aur shiʿr kahnā Mīr kā muqaddar ṭhahrā. Bandar nah māyūs hote haiṉ nah shiʿr kahte haiṉ lekin agar Kulliyāt-i Mīr un ke hathe caṛh jā’e to vah us kī cindī cindī ẓarūr kar sakte haiṉ. Taraqqī pasand tanqīd ne Mīr kī cindī cindī kī, Mīr kī aur har us shiʿr kī aur afsāne kī jis se unheṉ yāsiyat kī bū āyī — māns gand māns gand.

77 *bandar qunūṭī nahīṉ hote* : le verbe être conjugué ici à la 3e personne du masculin pluriel au présent habituel indique une vérité générale.

agar	*Kulliyāt-i Mīr*	*unke*	*hathe*	*caṛh jā’e*
si	Anthologie-iẓāfat Mir	DEM.GEN	mains	parvenir.aller.SUBJ.3MS

to	*vah*	*us*	*Kī*	*cindī cindī*	*ẓarūr*	*kar*	*sakte haiṉ*
alors	DEM	DEM.O	GEN	morceaux	certainement	faire	pouvoir.Prés.3MP

> « si l’anthologie de Mir parvenait entre leurs mains, alors ils peuvent certainement en faire des petits morceaux. »

Dans la protase, le semi-auxiliaire *jānā* conjugué à la 3e personne du singulier au subjonctif (pour indiquer une éventualité) fonctionne comme explicateur verbal perfectivant de *caṛhnā*.

jis	*se*	*unheṉ*	*Yāsiyat*	*kī*	*bū*	*āyī*
REL.O	ABL	DEM.DATIF	désespoir.O	GEN	odeur	arriver.PRET.3FS

> « duquel une odeur de désespoir leur parvint »

> Munīr Niyāzī kā koʼī koʼī shiʿr mujhe ḥairān kartā hai kih is zamāne meṉ yih shaḵẖṣ shahr meṉ caltā caltā acānak jangal meṉ kaise jā nikaltā hai. Maiṉ ḥairān hotā hūṉ aur rashk kartā hūṉ is liʼe kih mujhe musalsal shahr meṉ calte rahnā aur hajūm ke darmiyān mustaqil sāns lenā pasand nahīṉ. Is ʿamal meṉ lagtā hai kih maiṉ insānī vaṣf se maḥrūm hotā jā rahā hūṉ. Āḵẖir kyūṉ aisā moṛ nahīṉ ātā kih shahr se guzar kar maiṉ apne taʼīn jangal meṉ pāʼūṉ?

78 *koʼī koʼī shiʿr* : *koʼī* est un adjectif indéfini (« quelque ») dont le redoublement distributif indique une sélection partielle : « seulement quelques, de rares vers ».

caltā caltā	*acānak*	*jangal*	*meṉ*	*kaise*	*jā*	*nikaltā hai*
PI.MS	soudain	forêt.O	dans	INTER	aller	sortir.Prés.3MS

> « tout en marchant, comment se retrouve-t-il soudain dans la forêt ? »

La réduplication du participe inaccompli *caltā* a ici valeur de simultanéité.

Le verbe *nikalnā* conjugué à la 3e personne du masculin singulier au présent habituel est le semi-auxiliaire perfectivant de *jānā*, il indique le caractère soudain de l’action (renforcé par l’adverbe *acānak*).

mujhe	*musalsal*	*Shahr*	*meṉ*	*calte*	*rahnā*	*… pasand*	*nahīṉ*
1S.DAT	continuellement	ville.O	dans	marcher.PI	rester.DUR	… préférence	NEG

> « je n’aime pas marcher continuellement dans la ville »

calte rahnā est un infinitif, complément d’objet direct du verbe *pasand honā* (« apprécier »), qui marque l’aspect duratif de l’action. Il est formé du participe inaccompli et de l’auxiliaire *rahnā* (« rester »).

lagtā hai	*kih*	*maiṉ*	*… vaṣf*	*se*	*maḥrūm*	*hotā*	*jā*	*rahā hūṉ.*
sembler.Prés.MS	que	1S	… nature.O	ABL	privé (adj)	PI.MS	aller.DUR	Prés.PROG.1MS

> « J’ai l’impression que je suis privé de ma nature […]. »

Le verbe *lagnā* (« toucher ») dans cette construction expérientielle (avec l’expérient exprimé au datif, ici *mujhe* sous-entendu) signifie « avoir l’impression ». Il est conjugué au présent habituel et complété par la conjonction *kih* qui introduit la proposition complémentaire.

kyūṉ	*aisā*	*moṛ*	*nahīṉ*	*Ātā*	*kih*
INTER	tel	virage	NEG	venir.PI.MS	que

shahr	*se*	*guzar kar*	*maiṉ*	*apne ta’īn*	*jangal*	*meṉ*	*pā’ūṉ?*
ville.O	ABL	passer.CV	1S	REFL.O	forêt.O	dans	parvenir.SUBJ.1S

> « Pourquoi un tel virage ne se présente-t-il pas qui, en traversant la ville, me conduise dans ma propre forêt ? »

Jangal meṉ ādmī jis ḳẖauf se āshnā hotā hai vah shahr ke ḳẖauf se muḳẖtalif hotā hai. Vah nā-maʿlūm kā ḳẖauf hotā hai. Nā-maʿlūm kā ḳẖauf ādmī kī ẕāt meṉ gahrā’ī aur gīrā’ī paidā kartā hai magar ab nā-maʿlūm kā ḳẖauf g̱hā’ib hai. Ab ham maʿlūm ke ḳẖauf meṉ mubtalā haiṉ. Jang kā ḳẖauf, ḳẖānah-jangī kā ḳẖauf, lisānī fasādāt kā ḳẖauf, rikshā ke ḥādiṩe meṉ kām ā jāne kā ḳẖauf, kisī g̱hunḍe ke hathe caṛh jāne kā ḳẖauf. Ḳẖauf kī yih ṣūrateṉ ẕillat-āmez ṣūrateṉ haiṉ aur maut ke yih ṭ̤arīqe kitne be-vaqār haiṉ.

Vah	*nā-maʿlūm*	*kā*	*ḳẖauf*	*hotā hai*
DEM	inconnu.O	GEN	peur	être.Prés.3MS

> « C’est la peur de l’inconnu. »

79 Le verbe être est au présent habituel, exprimant une caractérisation générale.

maut	*ke*	*yih*	*ṭ̤arīqe*	*kitne*	*be-vaqār*	*haiṉ.*

mort.O	GEN	DEM	façons	combien	indigne (adj)	être.Prés.3MP

> « Combien ces façons de mourir sont indignes ! »

Dans cette proposition, le pronom interrogatif *kitnā* a une valeur exclamative.

> Mahātmā Buddh ne kahā thā kih log bacchoṉ kī mānand haiṉ aur kahāniyāṉ sunnā pasand karte haiṉ. So unhoṉ ne kahāniyāṉ sunā'īṉ aur Haẕrat ʿĪsá ne tamṯīleṉ bayān kīṉ. Unhoṉ ne ek tamṯīl yih bayān kī kih anjīr ke daraḵẖt ko aur sab daraḵẖtoṉ ko dekho. Jab un meṉ koṉpaleṉ phūṭṭī haiṉ to tum jān lete ho kih garmī ke din ās pās haiṉ.

unhoṉ	*ne*	*kahāniyāṉ*	*sunā'īṉ*
3S-H	ERG	Histoires	raconter.PRET.3FP

> « Il raconta des histoires. »

80 Le pronom personnel dans cette construction ergative est au pluriel car il est honorifique : il se rapporte au Bouddha.

Unhon	*ne…*	*Yih*	*bayān*	*kī*	*kih*	*… daraḵẖt*	*ko*	*… dekho*
3P	ERG	DEM	narration	faire.PRET.FS	que	arbre.O	ACC	regarder.IMP.2

> « [il] a dit de regarder l'arbre. »

Le *kih* introduit un discours direct dont le verbe « regarder » est conjugué à l'impératif de la 2e personne (*tum*).

La proposition principale est conjuguée au parfait avec la forme ergative. Le verbe *karnā* s'accorde donc avec son complément d'objet direct *bayān* (féminin singulier).

tum jān lete ho : 2e personne masculin du présent habituel du verbe *jān lenā* « savoir, percevoir » : « tu sais/vous savez ».

> Magar ham jāṛe aur garmī kī rut kī ḵẖabar kaise pā’eṉ aur kaise kathā tamsīl aur ḥikāyāt bayān kareṉ kih dunyā daraḵẖt se ḵẖālī ho rahī hai aur maiṉ nahīṉ jāntā kih nīm kā vah peṛ jo bacpan ke dinoṉ meṉ mujhe garmī aur barsāt kī ḵẖabar diyā kartā thā ab kis ḥāl meṉ hai. Qā’im hai yā shahīd ho gayā aur suno kih Kabīr-jī ne kyā kahā:
>
> baṛha’ī avat dekh ke tarūr ḍolan lāg

ham	*jāṛe aur garmī*	*kī*	*rut*	*kī*	*ḵẖabar*	*kaise*	*pā’eṉ*
1P	hiver et été.O	GEN	saison.O	GEN	nouvelles	INTER	obtenir.SUBJ.1P

> « comment pourrions-nous obtenir des nouvelles de la saison d’hiver et d’été »

81 Le subjonctif exprime ici une question délibérative introduite par l’interrogatif *kaise* « comment ? », suggérant une indécision ou une impossibilité implicite.

kaise	*… bayān kareṉ*	*kih*	*dunyā*	*daraḵẖt*	*se*	*ḵẖālī*	*ho rahī hai*
INTER	raconter.SUBJ.1P	que	monde	arbre.O	ABL	vide	être.Prés.PROG.3FS

> « comment pourrions-nous raconter […] (alors) que le monde est en train de se vider d’arbres »

La conjonction *kih* introduit ici une proposition complétive.

nīm	*kā*	*vah*	*peṛ*	*jo*	*bacpan*	*ke*	*dinoṉ*	*meṉ*
margousier.O	GEN	DEM	arbre	REL	enfance.O	GEN	jours.O	dans

mujhe	*garmī aur barsāt*	*kī*	*ḵẖabar*	*diyā*	*kartā thā*
1S.DAT	été et mousson.O	GEN	nouvelle	donner.PA.MS	faire.IPFT.3MS

> « ce margousier (litt. l’arbre de neem) qui, dans mon enfance, m’annonçait l’été et la mousson »

Le démonstratif *vah* dans la proposition principale est repris par le pronom *jo* dans la proposition relative.

La périphrase verbale *diyā kartā thā* marque le passé habituel (*kartā thā*) de l'action accomplie (au participe accompli) de donner des nouvelles (*ḵẖabar denā*) : « l'arbre avait l'habitude d'annoncer ».

suno	*kih*	*Kabīr-jī*	*ne*	*kyā*	*kahā*
écouter.IMP.2	que	Kabir.O	ERG	INTER	dire.PRET.3MS

> « Écoute/z ce que Kabir a dit »

La conjonction *kih* introduit une proposition complétive.

Le suffixe honorifique *jī* (courant après le nom de saints) marque le respect.

L'interrogatif *kyā* (« quoi ») fonctionne ici comme un pronom relatif libre (« ce que »).

> [*La citation de Kabir qui suit n'est pas en ourdou mais en brajbhasha.*]
>
> Magar ab to daraḵẖtoṉ kī pūrī tahẕīb hī ḍol gayī hai. Ṣanaʿtī tahẕīb ke bacce apne āp ko bacce nahīṉ mānte aur kahāniyāṉ sunnā pasand nahīṉ karte. Unhoṉ ne betāl ko cup kar diyā aur ḵẖūd ūncī āvāz se bol rahe haiṉ, naʿrah lagā rahe haiṉ.

Magar	*ab*	*to*	*daraḵẖtoṉ*	*kī*	*pūrī*	*tahẕīb*	*hī*	*ḍol*	*gayī hai*
mais	maintenant	To	arbres.O	GEN	entière	culture	FOC	trembler	aller.PFT.3FS

> « mais à présent c'est la culture entière des arbres qui s'est mise à trembler »

La particule *hī* de focalisation porte sur la culture entière. Le *to* n'est pas ici une particule thématisante, elle porte donc sur tout l'énoncé

qu’elle construit comme un argument crucial. Le semi-auxiliaire *jānā*, conjugué à la 3e personne du féminin singulier au parfait (passé composé), est l’explicateur verbal perfectivant de *ḍolnā*.

apne āp	*ko*	*bacce*	*nahīṉ*	*mānte* [*haiṉ*]
EMPH.O	ACC	enfants	NEG	reconnaître.Prés.3MP

> « [ils] ne se reconnaissent pas eux-mêmes comme des enfants »

apne āp est un pronom emphatique qui focalise sur le réflexif et implique ici une action dirigée vers soi-même et sans intervention extérieure. Le *ko* indique l’accusatif.

Unhoṉ	*ne*	*Betāl*	*ko*	*cup kar*	*diyā*
DEM	ERG	vampire.O	ACC	faire taire	donner.PRET.3MS

> « ils firent taire le vampire »

Le verbe *denā* conjugué au masculin singulier au prétérit (passé simple) avec la construction ergative est l’explicateur verbal perfectivant du verbe composé causatif *cup karnā* (« faire taire »). L’explicateur verbal oriente la diathèse : « donner » extériorise ainsi une action transitive et accompagne souvent les causatifs.

ḵẖūd	*ūncī*	*āvāz*	*se*	*bol rahe haiṉ*
EMPH	haute.O	voix.O	INST	parler.Prés.PROG.3MS

> « ils parlent eux-mêmes à haute voix »

La postposition *se* fonctionne dans cette phrase pour marquer l’instrumental, c’est-à-dire la manière dont l’action est réalisée.

ḵẖūd est un pronom réflechi emphatique qui sert à focaliser sur l’agent ou à marquer un contraste (« lui-même, à la différence des autres »).

> Kahte haiṉ kih naʿre hī āj ke afsāne haiṉ. Phir maiṉ afsānah likhne pe kyūṉ muṣir hūṉ? Shāyad is li’e kih ek nīm kā peṛ

> mere bāhar thā, ek nīm kā peṛ mere andar hai. Bāhar ke peṛ par jo guzrī so guzrī magar andar kā peṛ to nah mar jā’e. Merā komiṭmanṭ apne nīm ke peṛ ke sāth hai jis kā phal kaṛvā hotā hai. Paivastah rah shajar se, nīm ke peṛ se aur afsāne se, ummīd-i bahār ke bag̲hair kih ab log baccoṉ kī mānand nahīṉ rahe aur kahāniyāṉ sunnā pasand nahīṉ karte.

ek	*Nīm*	*kā*	*peṛ*	*mere*	*bāhar*	*thā*
un	margousier.O	GEN	arbre	1S.GEN	hors	être.PFT.3MS

> « un (arbre de neem) margousier était en dehors de moi » = « il y avait un margousier en dehors de moi »

83 *jo guzrī so guzrī* : expression « ce qui s’est passé s’est passé ».

magar	*Andar*	*kā*	*peṛ*	*to*	*nah*	*mar*	*jā’e*
mais	intérieur.O	GEN	arbre	to	NEG	mourir	aller.SUBJ.3S

> « mais que l’arbre (de l’) intérieur ne meure pas »

Le *to* n’est pas thématisant mais porte sur tout l’énoncé qu’il construit comme un argument crucial.

La particule négative *nah* est spécialisée dans la négation des modes non indicatifs (ici du subjonctif).

Jā’e est la 3e personne du singulier au subjonctif du semi-auxiliaire *jānā* (« aller ») qui agit ici en explicateur verbal perfectivant de *marnā* (« mourir »).

Paivastah	*Rah*	*shajar*	*se*
accroché (adj)	IMP.2nH	arbre.O	DAT

> « Reste accroché à l’arbre »

kih	*ab*	*log*	*baccoṉ*	*kī*	*mānand*	*nahīṉ*	*rahe*
car	maintenant	gens	enfants.O	GEN	pareil (adj)	NEG	rester.PFT.3MP

> « car, à présent, les gens ont cessé d’être pareils aux enfants »

Kih ici est une conjonction explicative que l’on peut traduire ici par « car ».

kahāniyāṉ	*sunnā*	*pasand*	*nahīṉ*	*karte* [*haiṉ*]
histoires	écouter	préférence	NEG	faire.Prés.3MP

> « ils n’aiment pas écouter d’histoires. »

pasand karnā est un verbe composé qui signifie « aimer, apprécier ».

BIBLIOGRAPHY

Source primaire

Ḥusain, Intizar. (1989). Bikram, Beṭāl aur afsānah. Dans *ʿAlāmatoṉ kā zavāl* (p. 121-126). Sang-i Mīl Publications.

Travaux cités

Suhrawardy, Shaista A. (1945). *A Critical Survey of the Development of the Urdu Novel and Short Story*. Longmans, Green & Co.

Bhalla, Alok. (2016). Introduction. Dans A. Bhalla, A. Farrukhi & N. Zaidi (dir.), *Story Is a Vagabond: Fiction, Essays, and Drama* (p. vii-xviii). Oxford University Press.

Somadeva. (1997). *Océan des rivières de contes* (N. Balbir & M. Besnard, trad.). Gallimard.

Cooper Lawrence, James. (1917). A Theory of the Short Story. *The North American Review*, *205*(735), 274-286. <https://www.jstor.org/stable/25121469>.

Ġḥālib. (1982). *Dīvān-e Ġḥālib jadīd: al-maʿrūf bah nusḵḥah-yi Ḥamīdiyyah*. Madhya Pradesh Urdu Academy.

Haraway, Donna J. (2020). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. De Gruyter Brill.

Jalil, Rakhshanda. (2014a). The Life and Œuvre of Intizar Husain. Dans I. Husain & R. Jalil (trad.), *The Death of Sheherzad* (p. 168-179). Harper Perennial.

Jalil, Rakhshanda. (2014b). From *Fasana* to *Afsana*: A Study of Progressive Prose from 1930s till 1950s. Dans *Liking Progress, Loving Change: A Literary History of the Progressive Writers' Movement in Urdu* (p. 305-307). Oxford University Press.

Memon, Muhammad Umar. (1983). A Conversation between Intizar Husain and Muhammad Umar Memon (B. R. Pray, trad.). *Journal of South Asian Literature*, *18*(2), 153-186. <https://www.jstor.org/stable/40872622>.

Noor, Farha. (2024). *Leisurely Feelings: Emotions and Concepts of Otium in South Asia*. Heidelberg Asian Studies Publishing. <https://doi.org/10.11588/hasp.1348>.

O'Connor, Frank. (1963). *The Lonely Voice: A Study of the Short Story*. Macmillan.

Pritchett, Frances W. (2020). The Sky in an Ant's Egg: Ġhālib's Structural Poetics. *Journal of Urdu Studies*, *1*(1), 53-66. <https://doi.org/10.1163/26659050-12340006>.

Renou, Louis. (1963). *Contes du Vampire*. Gallimard.

Sharma, Meenakshi. (2021). Oriental Vampires vs. British Imperialists: Looking into the Figure of the Vampire in Bram Stoker's *Dracula* and Richard Burton's *Vikram and the Vampire*. Dans R. Bhattacharjee & S. Ghosh (dir.), *Horror Fiction in the Global South: Cultures, Narratives and Representations* (p. 71-80). Bloomsbury.

Grammaires et outils de référence

Désoulières, Alain. (2007). *Structures élémentaires de l'ourdou. Cahier de grammaire I*. Inalco.

Montaut, Annie. (2012). *Le hindi*. Peeters.

Qureshi, Bashir Ahmad. (éd.). (1987). *Standard Twentieth Century Dictionary: Urdu into English*. Educational Publishing House.

Rekhta Dictionary : <www.rekhtadictionary.com>.

Schmidt, Ruth Laila. (1999). *Urdu: An Essential Grammar*. Routledge.

Pour aller plus loin

Romans

Ḥusain, Intizar. (1959). *Din aur dāstāṉ*. Traduction anglaise : Ḥusain, I. (2018). *Day and Dastan: Two Novellas* (N. Zaidi & A. Bhalla, trad.). Niyogi Books.

Ḥusain, Intizar. (1979). *Bastī*. Naqsh-i Avval Kitāb Ghar. Traduction anglaise : Ḥusain, I. (1995). *Basti* (F. Pritchett, trad.). Indus.

Ḥusain, Intizar. (1987). *Tazkirah*. Traduction anglaise : Ḥusain, I. (2019). *The Chronicle* (M. Reeck, trad.). Penguin Books.

Ḥusain, Intizar. (1995). *Āge samandar hai*. Traduction anglaise : Ḥusain, I. (2015). *The Sea Lies Ahead* (R. Jalil, trad.). Harper Perennial.

Recueils de nouvelles en ourdou

Ḥusain, Intizar. (1952). *Galī kuce*. Shāhīn Publishers.

Ḥusain, Intizar. (1967). *Āk̲h̲rī ādmī*. Kitābyāt.

Ḥusain, Intizar. (1973). *Shahr-i afsos*. Maktabah-i Kārvāṇ.

Ḥusain, Intizar. (1987). *Janam kahānyāṉ*. Sang-i Mīl Publications.

Ḥusain, Intizar. (2011). *Kachve*. Sang-i Mīl Publications.

Anthologies de nouvelles traduites en anglais

Ḥusain, Intizar. (1998). *The Seventh Door and Other Stories* (M. U. Memon, éd.). Lynne Rienner Publishers.

Ḥusain, Intizar. (2002a). *A Chronicle of Peacocks: Stories of Partition, Exile and Lost Memories* (A. Bhalla, trad.). Oxford University Press.

Ḥusain, Intizar. (2002b). *Circle and Other Stories* (M. Sheikh, trad.). Alhamra.

Ḥusain, Intizar. (2016). *Story Is a Vagabond: Fiction, Essays, and Drama* (A. Bhalla, A. Farrukhi & N. Zaidi, trad.). Oxford University Press.

Anthologies autobiographiques, essais et critiques littéraires

Ḥusain, Intizar. (1989). *ʿAlāmatoṉ kā zavāl*. Sang-i Mīl Publications.

Ḥusain, Intizar. (2007). *Dillī thā jiskā nām*. Sang-i Mīl Publications. Traduction anglaise : Ḥusain, I. (2017). *Once There Was a City Named Delhi* (G. Jamil & F. Ullah, trad.). Yoda Press.

Ḥusain, Intizar. (2011). *Justujū kyā hai (savāniḥ ḥayāt)*. Sang-i Mīl Publications.

Ḥusain, Intizar. (2012). *Chirāg̲hoṉ kā dhuāṉ: Yādoṉ ke pacās baras*. Sang-i Mīl Publications.

Études sur Hussain en français

Haque, Shahzaman. (2017). Représentations et usages de l'ourdou en tant que langue littéraire chez Intizar Hussain et Ashfaq Ahmad. Dans É. Argaud, M. Al-Zaum & E. Da Silva Akborisova (dir.), *Le proche et le lointain : enseigner, apprendre et partager des cultures étrangères* (p. 47-55). Éditions des archives contemporaines.

NOTES

1 François Auffret, doctorant à l'Institut national des langues et civilisations depuis 2019, travaille actuellement sur « Le temps du mythe chez Intizar Husain : construction d'une littérature nationale ou élaboration transnationale d'une littérature-monde ? ».

2 Cette phrase est tirée du concept de Donna Haraway, « *staying with the trouble* », c'est-à-dire accepter de continuer à vivre dans le présent et de forger des formes d'interaction complexes avec les non-humains malgré les crises, l'incertitude, et la destruction écologique (voir Haraway, 2020).

3 Pour *alāvah*, nom masculin, le feu (de camp).

4 Pour *gufā'oṉ* de *gufā*, nom féminin, la grotte.

5 De l'anglais *quarter* (« habitation, quartier »).

6 De l'anglais *flat* (« appartement »).

7 De l'anglais *traffic* (« trafic »).

8 De l'anglais *bus* (« bus »).

9 De l'anglais *taxi* (« taxi »).

10 Intizar Husain fait référence ici à José Ortega y Gasset (1883-1955) et à son essai *La Rebelión de las Masas* (*La Révolte des Masses*, 1930) où il introduit le concept de l'« homme-masse » et critique son irruption dans l'espace public occidental.

11 Intizar Husain fait ici référence à Tulsi (Tulsidas, XVI-XVII^{e} siècle), Kabir (XV^{e} siècle) et Nazir (Akbarabadi, XVIII^{e} siècle), tous trois des poètes humanistes qui ont laissé une forte empreinte dans le paysage culturel et spirituel sud-asiatique.

12 De l'anglais *commitment* (« engagement »).

13 De l'anglais *bus* (« bus »).

14 De l'anglais *cinema* (« cinéma »).

15 De l'anglais *cultural* (« culturel »).

16 En anglais et en alphabet latin dans le texte.

17 David Herbert Lawrence (1885-1930) était un écrivain britannique connu pour sa critique des aspects déshumanisants de l'industrialisation.

18 De l’anglais *epic* (« épopée »).

19 De l’anglais *socialist* (« socialiste »).

20 Intizar Hussain fait ici référence à un vers de Mirza Asadullah Khan Ghalib (1797-1869) : « *kyā tang ham sitam-zadagāṉ kā jahāṉ hai, jis meṉ kih ek baiza-i mor āsmān hai* » (Ġẖālib, 1982, p. 309 ; voir Pritchett, 2020).

21 Intizar Hussain fait ici référence à la représentation par Franz Kafka (1883-1924) de l’Homme comme un individu impuissant face à l’absurdité déshumanisante de sa propre condition et plus précisément à son ouvrage *La Métamorphose* publié en 1915, qui décrit la métamorphose irréversible de Gregor Samsa en un monstrueux insecte.

22 Mir Taqi Mir (1723-1810) était un poète ourdou réputé pour ses poèmes mélancoliques.

23 Munir Niazi (1923-2006) était un poète ourdou contemporain d’Intizar Hussain.

24 Après l’indépendance de l’Inde et du Pakistan en 1947, les deux pays se sont affrontés à trois reprises : en 1947, en 1965 et en 1971.

25 Lors de la publication de cet essai, le Pakistan sortait tout juste de la guerre civile de 1971 qui opposa Pakistan occidental et Pakistan oriental et qui résulta en l’indépendance du Bangladesh.

26 Intizar Hussain fait référence aux émeutes violentes qui se déclenchèrent dans la province du Sindh à partir de juillet 1972, entre Sindhis et Muḥājirs ourdouphones (les émigrés venus d’Inde après la partition de 1947) quand l’Assemblée de la province du Sindh fit du sindhi sa seule langue officielle.

27 Intizar Hussain cite ici une parabole du Nouveau Testament (Luc 21 : 29 ; Mt 21 : 19).

ABSTRACTS

Français
Cet article fournit la première traduction en français, introduite et annotée, d’un essai complet d’Intizar Hussain, écrivain pakistanais de renommée mondiale. Rédigé en ourdou en 1972, ce texte explore les rapports entre humains et non-humains et pose une question fondamentale : comment penser l’humanité sans les autres créatures de l’univers (les vampires, les animaux, les arbres) ? Hussain déplore dans cet essai l’arrogance et

l’anthropocentrisme croissants qui accompagnent l’industrialisation et l’ère de l’information. Ces dynamiques, selon lui, ont radicalement transformé notre rapport au non-humain : elles ont fait disparaître les paysages et personnages mythiques du conte, réduit la littérature à des préoccupations uniquement humaines et appauvri l’imaginaire au profit d’un réalisme étroit. En s’appuyant sur le recueil sanskrit des *Contes du Vampire*, où dialoguent le roi Vikram et le *vetāl*, Hussain souligne l’importance de l’humilité, de la métamorphose et de la pluralité des réalités : il invite à s’accrocher au monde non humain, seul moyen de préserver la richesse créative et la profondeur de l’expérience humaine.

English
This article presents the first French translation, introduced and annotated, of a complete essay by the renowned Pakistani author Intizar Husain. Written in Urdu in 1972, the essay explores the relationship between humans and nonhumans and poses a fundamental question: how can we think the human without the other creatures of the universe (vampires, animals, trees)? Husain laments the growing arrogance and anthropocentrism accompanying industrialization and the information age. According to him, these dynamics have drastically transformed our relationship with the nonhuman: they have erased the mythic landscapes and characters of traditional tales, confined literature to exclusively human concerns, and weakened imagination in favour of a narrow realism. Drawing on the Sanskrit collection “Vikram and the Vampire”, in which King Vikram and the *vetāl* enter into dialogue, Husain underlines the importance of humility, metamorphosis, and the plurality of realities. He ultimately encourages us to hold fast to the nonhuman world as the only means of preserving creative richness and the depth of human experience.

INDEX

Mots-clés
humains/non-humains, éco-fiction/éco-poétique, Intizar Hussain, nouvelle ourdoue, Vikram-Vetal

Keywords
humans-nonhumans, ecofiction/ecopoetics, Intizar Husain, Urdu short story, Vikram-Vetal

AUTHORS

Farha Noor
Freie Universität Berlin
https://orcid.org/0000-0001-7102-7831

farha.noor[at]fu-berlin.de
IDREF : https://www.idref.fr/297253514

Ève Tignol
CNRS – Centre d’études sud-asiatiques et himalayennes / EHESS
eve.tignol[at]cnrs.fr
IDREF : https://www.idref.fr/24958753X
ORCID : http://orcid.org/0000-0001-9230-8456
HAL : https://cv.archives-ouvertes.fr/eve-tignol

À propos de la traduction des noms d’oiseau du sanskrit en français

On the Translation of Sanskrit Bird Terms into French

André Couture

DOI : 10.35562/agastya.489

Copyright
CC BY-SA 4.0

OUTLINE

Introduction
1. *śuka*, Perruche à collier (ou perruche)
2. *cakora*, Perdrix choukar
3. *kokila*, Coucou koël (ou koël), + *barhiṇa*, Paon bleu
4. *cakravāka*, Tadorne casarca (ou tadorne)
5. *sārasa* et *krauñca*, Grue antigone (ou grue)
6. *kurarī*, sterne (voir aussi *kurara* au point 11)
7. *haṃsa*, oie
8. *kāraṇḍava*, canards en général, également sarcelles et foulques
9. *bharadvāja*, Alouette gulgule
10. *balākā*, Flamant rose (parfois aigrette)
11. À propos des *gṛdhra*, vautours, et d’autres éventuels charognards
Conclusion

TEXT

Introduction

8 Les poètes de l’Inde écrivent dans un environnement rempli d’oiseaux de toutes espèces. Le *Harivaṃśa* [*HV*] dit, par exemple, du char de l’*asura* Maya qu’il est resplendissant d’oiseaux, sans doute de peintures d’oiseau (*HV* 33.4) ; que, dans le campement des environs de Mathurā, les enfants doivent être protégés des oiseaux de malheur qui volent de gauche à droite (*HV* 49.11-12) ; que, sans oiseaux, la forêt est aussi vide que du riz sans sauce (*HV* 52.14) ; que, pendant les pluies, « *les oiseaux, immobilisés par les averses ininterrompues, cherchant à abriter leurs plumes mouillées, ne quittaient*

plus la cime des arbres, comme s'ils avaient été fatigués » (*HV* 54.15) ; que, « *dans les champs où la récolte de riz mûrit, comme dans les forêts, aussi bien les oiseaux granivores que ceux qui se nourrissent de ce qui vit dans l'eau, chantent leur ivresse* » (*HV* 59.45) ! Pour désigner en général ces oiseaux petits ou grands, de bon ou de mauvais augure, le sanskrit utilise une grande variété de synonymes. On trouve *śakuna*, *śakunta*, *pakṣin* « pourvu d'ailes, volatile » (de *pakṣa*-, aile), *patatrin* ou *pattrin* « pourvu d'ailes » (de *patatra*- ou *pattra*-, aile), *khaga* « qui se meut (*ga*) dans l'espace (*kha*) », *vihaṃgama*, *vihaṃga*, *vihaga* « qui va (*ga*) dans le ciel ou dans l'air (*viha*-) », parfois *dvija* « qui naît deux fois (sous forme d'œuf et d'oisillon) ». Le français est certes beaucoup moins riche en termes généraux : le mot « oiseau » s'emploie pour tous les oiseaux, qu'ils soient domestiques ou sauvages, diurnes ou nocturnes, prédateurs ou limicoles, migrateurs ou sédentaires. Le mot « volatile » pour tout animal qui vole sonne déjà vieillot et celui de « volaille » ne désigne que les oiseaux domestiques. La traduction de ces synonymes ne pose toutefois aucun problème.

9 Les questions surgissent quand il faut traduire des noms d'oiseaux spécifiques, utilisés par des poètes qui semblent savoir ce dont ils parlent, et qu'il importe dans la traduction de conserver au moins une certaine vraisemblance. À l'époque où le grand dictionnaire sanskrit-allemand de Böhtlingk et Roth a été compilé, soit dans la deuxième partie du XIX^{e} siècle (1852-1885), l'ornithologie n'en était qu'à ses débuts et les savants auteurs se sont souvent contentés de généralités ou d'approximations qui se sont transmises par la suite au Monier-Williams (1899, 1re éd.) et au Stchoupak, et coll. (1972), à l'insu même de leurs auteurs qui ont tout simplement fait confiance à l'expertise de leurs prédécesseurs. On conviendra qu'il est difficile pour celui ou celle qui n'a aucune notion d'ornithologie de s'y retrouver. Un exemple plus récent et très simple permettra peut-être de saisir l'ampleur du problème. Il y a quelques années, je notais mon étonnement de découvrir des « rossignols », des oiseaux communs en Europe et qui passent leur hiver en Afrique, dans la traduction d'une poésie de Mohamed Iqbal (1877-1932), un poète du Pendjab. Heureusement, le texte original, bien en évidence, m'a immédiatement permis de résoudre l'énigme. Il s'agissait de « bulbuls », des oiseaux dont deux espèces sont communes au nord

de la péninsule indienne. Ils portent un nom d'origine arabe, passé en persan, puis dans les langues du nord de l'Inde, qui est utilisé dans le répertoire des *Noms français des oiseaux du monde* de 1993 (sur lequel je reviendrai) pour désigner l'une ou l'autre des nombreuses espèces d'oiseaux de la famille des Pycnonotidés. J'ai commenté alors de la façon suivante :

> Le Bulbul [1] à ventre rouge (*Pycnonotus cafer*, déjà appelé Bulbul indien) est le plus répandu, port altier et huppe en évidence ; sa voix n'est pas particulièrement remarquable, des vocalisations souvent stéréotypées et un certain nombre de cris d'appel et d'alarme. Le Bulbul orphée (*Pycnonotus jocosus*) compte parmi les beaux oiseaux du sous-continent indien ; il possède un cri perçant, et un chant que l'on a décrit comme un jacassement réprobateur. On dit en général des oiseaux de cette famille qu'ils sont assez familiers, souvent bavards et bruyants. Alors que le Rossignol philomèle (*Luscinia megarhynchos*) est un oiseau au plumage très sobre, mais au chant prodigieusement varié, le Bulbul, dont les espèces indiennes ne possèdent pas de voix particulièrement remarquable, est par contre un oiseau fier, éminemment susceptible d'évoquer l'Indien heureux de défendre dignement « le meilleur pays du monde ». Pour ces raisons, il me paraît évident qu'il faut s'habituer à le désigner par « bulbul », même en français. (Couture, 2012)

10 Le fait que les dictionnaires courants de l'hindi traduisent *bulbul* par « *nightingale* » ou « rossignol » ne signifie pas que cette traduction soit judicieuse.

11 L'observation des oiseaux a gagné en popularité ces dernières décennies. Quand on traduit dans une langue européenne comme le français des textes sanskrits en provenance du sous-continent indien, on s'adresse de plus en plus à des gens qui savent distinguer un certain nombre d'espèces d'oiseau. L'ornithologie était au XIX^e^ siècle une partie de la biologie qui n'était accessible qu'à des naturalistes qui récoltaient des spécimens au filet ou à la pointe du fusil. Il fallait examiner de près des oiseaux que l'on ne connaissait pas, distinguer les espèces étroitement apparentées et faciles à confondre. Il a fallu la patience d'une seconde génération d'ornithologues comme Roger Tory Peterson (1908-1996), surtout pendant la première moitié du XX^e^ siècle pour, lentement, faire

accepter par les grands spécialistes l'idée qu'il était possible, pour chacune des espèces, de développer un ensemble de critères (habitat, taille, forme générale, forme des ailes, forme du bec, forme de la queue, comportement, couleur, chant et cris, etc.) qui soit suffisamment précis et spécifique pour que l'identification d'un oiseau soit considérée comme certaine, même si l'observateur ne dispose que de ses yeux et de ses oreilles, d'une paire de jumelles et d'un télescope, éventuellement d'un appareil photo. Il y a maintenant en Amérique comme en Europe, également en Asie, des milliers sinon des centaines de milliers d'ornithologues amateurs compétents qui font partie de clubs ornithologiques, qui parcourent patiemment les pays, contribuent à des banques de données et aident, à leur échelle et sans être eux-mêmes des biologistes, à comprendre la répartition des oiseaux, leur nidification et leurs déplacements. Cette vulgarisation de l'ornithologie a, entre autres, comme conséquence qu'en plus des noms scientifiques latins, il faut constituer en français (également en anglais, et sans doute dans d'autres langues) des listes de noms d'oiseau, venant doubler les noms scientifiques et permettant à tous de s'exprimer avec précision dans cette langue.

12 Cela veut dire qu'à mesure que l'ornithologie est devenue l'apanage de Monsieur ou Madame tout le monde, il s'est développé, depuis surtout une quarantaine d'années, en français comme en anglais, un ensemble de noms spécifiques, des noms uniques et reconnus internationalement, et pouvant servir à désigner le même oiseau. Il s'agit d'une liste qui n'est jamais définitive, et qu'il faut sans cesse réajuster au fil des études de génétique par exemple. Comme il y a environ dix mille espèces d'oiseaux dans le monde, cela signifie que chaque oiseau possède potentiellement, au moins en français et anglais, un nom qui le désigne sans ambiguïté possible. Du côté des ornithologues francophones, un travail préliminaire a été réalisé par le Belge Pierre Devillers entre les années 1976 et 1980, démontrant la faisabilité d'un tel projet. Lors d'un congrès ornithologique tenu à Ottawa (Canada) en 1986, les ornithologues de langue française se sont entendus pour jeter les bases du support informatique nécessaire à l'établissement d'une telle liste, de sorte qu'en 1990 un comité international est créé à cet effet. Une liste complète a finalement été publiée par la Commission internationale des noms

français des oiseaux (1993) et est, depuis, régulièrement révisée, pour s'ajuster entre autres aux progrès de la génétique [2]. C'est la liste, évidemment conventionnelle, dont tiennent compte désormais les diverses publications sur les oiseaux dans les pays francophones. À mon avis, les traducteurs de textes en provenance du sous-continent indien doivent impérativement tenir compte, eux aussi, de cette nouvelle réalité s'ils souhaitent présenter des traductions compréhensibles. Ce sont ces noms que l'on trouve sur la version française du site de l'université Cornell à New York (Cornell Lab of Ornithology). Il suffit d'ajouter *ebird* à un nom d'oiseau pour avoir accès à ce site, dont un certain nombre d'entrées ont été traduites en français, et obtenir les renseignements de base concernant cet oiseau, sa répartition, ses principaux chants et cris. Quand on veut obtenir le nom français actuellement reconnu de par le monde pour tel ou tel oiseau que l'on a observé en Inde et dont on connaît le nom en anglais, c'est cette liste qu'il faut consulter. Les traductions que je suggérerai dans cet article tiennent compte, dans la mesure du possible, de l'ensemble de ces données. Quand je le jugerai utile, j'indiquerai le lien sur lequel il faut cliquer pour voir l'oiseau en question et en écouter le chant ou le cri.

13 Pour la littérature sanskrite, il existe un ouvrage qui fait désormais autorité pour l'ensemble de la littérature sanskrite, également palie et prakrite, c'est le *Birds in Sanskrit Literature* de K. N. Dave (2005 ; 1re éd. 1985). Ce livre a été publié après la mort de ce savant indianiste et ornithologue, de sorte que la première édition ne comprend qu'un rapide index rédigé à partir des noms d'oiseau en anglais. Elfrun Linke (1997) en a rédigé un premier index à partir des mots sanskrits sous la direction du professeur Willem Bollée (université de Heidelberg, décédé en 2020). Sans avoir entendu parler de cette première publication, j'ai moi-même publié un deuxième index l'année suivante (Couture, 1998). Ces deux premiers index se recoupaient forcément. Quelques années plus tard, quand il a appris que les éditions Motilal Banarsidass se proposaient de rééditer le livre de Dave, le professeur Bollée m'a contacté pour me suggérer de demander à l'éditeur de publier mon index à la suite de celui de Linke. Après discussion, nous avons convenu de réunir ces deux index en un seul auquel nous avons ajouté les termes en pali et en prakrit et que l'éditeur a accepté de publier (Couture & Linke,

2005). Ce nouvel index unifié corrige les erreurs et certaines lacunes que comportaient les deux premières moutures. Tout ceci ne veut pas dire que le livre de Dave soit parfait, mais c'est le meilleur outil dont nous disposons actuellement et c'est celui sur lequel il faut nous baser maintenant pour progresser. J'ajoute qu'il existe maintenant plusieurs *Field Guides* ou Guides ornithologiques portant sur les oiseaux du sous-continent indien et on trouvera en bibliographie les deux guides que je consulte régulièrement, ceux de S. Ali (1996) et de R. Grimmett et coll. (1999).

14 Pour illustrer mes propos et les appliquer à des objets précis, j'ai choisi d'étudier onze mots courants, auxquels s'ajouteront, le cas échéant, quelques autres termes utiles. Pour fonder les suggestions que je ferai dans ce bref article, j'utiliserai très souvent les enquêtes rigoureuses réalisées par K. N. Dave, que je devrai forcément me contenter d'évoquer et auxquelles je renvoie le lecteur curieux. C'est parce qu'il joignait une excellente maîtrise du sanskrit à une connaissance approfondie des travaux du grand ornithologue indien Sálim Ali qu'il s'est avéré capable de mieux interpréter les descriptions faites par les écrivains anciens. Je puiserai mes exemples dans ma récente traduction du *Harivaṃśa* aux Belles Lettres (Couture, 2025), également dans quelques autres textes célèbres. Je tenterai dans chacune de ces mini-monographies de faire comprendre les raisons qui ont motivé chaque traduction proposée, et j'ai par conséquent réduit au strict minimum les explications grammaticales. Je donnerai à chaque fois le nom scientifique de l'espèce concernée en latin, le nom retenu en anglais et le nom français tiré de la liste internationale, de façon que des lecteurs qui ne sont pas francophones puissent éventuellement s'y retrouver et qu'il soit facile de retrouver l'oiseau sur le site du Cornell Lab of Ornithology. De plus, on trouvera à la fin un index indiquant la section où rechercher tel ou tel mot sanskrit.

1. *śuka*, Perruche à collier (ou perruche)

15 *parāśarakulodbhavaḥ śuko nāma mahātapāḥ* |
bhaviṣyati yoge tasmin mahāyogī dvijarṣabhaḥ |
vyāsād araṇyāṃ saṃbhūto vidhūmo 'gnir iva jvalan || (*HV* 13.45)

Dans la famille de Parāśara apparut un grand ascète du nom de Śuka « Perruche ». En effet, lors d'un yuga à venir, ce brahmane-taureau, qui est un grand yogin, naîtra de Vyāsa et d'une planche à feu, aussi resplendissant qu'un feu dépourvu de fumée.

> – *parāśara-kula_udbhava-*, bv., « dont l'apparition (*udbhava*) [s'est faite] dans la famille (*kula*) de Parāśara », ou plus simplement « né dans la famille de Parāśara ».

> – *mahātapāḥ*, bv., » dont l'ascèse est grande », « un grand ascète ».

> – *bhaviṣyati*, loc. sg. du part. futur, *bhaviṣyant*, à venir.

> – *mahāyogī*, nom., « en possession d'un grand yoga », « grand *yogin* ».

> – *dvija_ṛṣabha*, « un deux-fois-né (brahmane) qui est un taureau » (apposition de deux substantifs dont le second terme exprime une qualité évoquée par un nom d'animal (Renou, 1968 : p. 109), c'est-à-dire un brahmane qui est un véritable mâle, capable d'avoir des fils, ce que j'ai traduit par « brahmane-taureau ».

> – *araṇi*, F., loc. sg. *araṇyām*. Śuka est né de Vyāsa (ablatif du mâle) et d'une *araṇi* (locatif de l'élément féminin). Lorsqu'on produit du feu par forage, on fait tourner rapidement un bâton vertical (le foret) dans un trou creusé dans une base de bois placée à l'horizontale (appelée *araṇi*) de sorte que le frottement de l'un sur l'autre engendre une étincelle. L'*araṇi* est assimilée à une matrice (*yoni*), tandis que le bâton vertical (*uttarāraṇi*) s'enfonce dans cette matrice par frottement. C'est de cet étrange couple que naît Śuka, à la façon du feu.

> – *vidhūma-*, « dépourvu de fumée », donc absolument pur.

16 J'ai traduit Śuka par « Perruche », et non par « Perroquet » comme on le fait souvent [3]. À propos de Śuka, on raconte, dans des textes plus tardifs que le *HV*, que la pensée d'avoir un fils vint à Vyāsa alors qu'il se préparait à produire du feu. Il en était à ses réflexions quand passa la belle *apsaras* Ghṛtācī « Aussi brillante que du ghi », qui se

transforma en *śuka* « perruche » pour échapper à la malédiction du sage. Vyāsa ne put toutefois s'empêcher d'avoir une émission de sperme qui tomba sur l'*araṇi* ou planche à feu. Ainsi serait né cet enfant, pudiquement désigné sous le nom de Śuka. On a pris l'habitude de traduire *śuka* par « parrot » (Monier-Williams) ou par « perroquet » (Stchoupak et coll.). Or, d'après la liste actuelle des noms français des oiseaux du monde (Commission internationale des noms français des oiseaux, 1993), les perroquets sont des oiseaux de la famille des Psittacidés que l'on trouve en Afrique et à Madagascar (Perroquet jaco, youyou, etc.). Les *śuka* sont des Psittacidés au plumage vert éclatant que l'on rencontre partout sur la péninsule indienne. Le plus commun de ces *śuka* est *Psittacula krameri*, Rose-ringed Parakeet, Perruche à collier ; il existe aussi dans le nord de la péninsule indienne une autre perruche assez semblable mais plus grande, la Perruche alexandre (*Psittacula eupatria*, Alexandrine Parakeet). La Perruche à collier s'est installée jusqu'en Europe de l'Ouest dans les parcs de grandes villes comme Paris, Marseille, Bordeaux ou Rome. Il s'agit bien du même oiseau et il est utile d'avoir une désignation unique pour en parler.

17 Pour voir et entendre la Perruche à collier, on utilisera le lien suivant : <https://ebird.org/species/rorpar?siteLanguage=fr_CA>.

2. *cakora*, Perdrix choukar

18 *śrutvaivaṃ rādhikā tatra ruroda premavihvalā* |
papau cakṣuścakorābhyāṃ mukhacandraṃ harer mune ||
(*Brahmavaivarta Purāṇa* 4.6.68)

Après avoir entendu Kṛṣṇa prédire ce qui adviendrait, Rādhikā (Rādhā), rendue perplexe en raison de son amour (pour Kṛṣṇa), se mit à pleurer et but la lune du visage de Hari (Kṛṣṇa) de ses yeux de perdrix choukar, ô muni.

> – *śrutvā_evaṃ*, « ayant entendu (abs.) ainsi ». Les dieux se sont rendus au Goloka et sont parvenus à rencontrer Rādhā et Kṛṣṇa. Ce dernier leur révèle enfin comment se dérouleront leurs futures incarnations sur terre. Rādhā, qui doit elle aussi renaître sur terre,

> n’en est pas moins perplexe d’être ainsi séparée de son éternel époux, en raison même de l’amour qu’elle nourrit à son égard.

> – *ruroda*, parfait de RUD-, pleurer.

> – *prema-vihvalā*, tp., « perplexe (*vihvala*-) en raison de son amour (*preman*) ».

> – *papau*, parfait de PĀ-, *pibati*, « boire ».

> – *cakṣuś-cakora*-, instr. duel, « avec les perdrix choukar que sont ses yeux (*cakṣus*-) ».

> – *mukha-candra*-, acc. sg., « la lune qu’est son visage ».

19 Les indianistes traduisent le plus souvent ce fameux *cakora* par « perdrix », ce qui n’est pas toujours suffisant, car il y a d’autres espèces de perdrix sur le sous-continent indien. Parce que les perdrix qui portent le nom spécifique de *cakora* se perchent la nuit en terrain découvert et semblent alors fixer la lune, les poètes indiens disent de ces oiseaux qu’ils se nourrissent des rayons de cet astre que l’on dit être rempli d’ambroisie (*amṛta*, liqueur d’immortalité) à l’époque de la pleine lune. Quand les bouvières fixent le visage de lune de Kṛṣṇa, elles en tirent également un nectar dont elles s’abreuvent et qui les rend comparables aux perdrix choukar. Les deux composés du sanskrit ne font qu’identifier d’abord les yeux de Rādhā à ceux des perdrix choukar, puis le visage parfaitement rond de Hari (Kṛṣṇa) à la rondeur de la pleine lune. On pourrait donc expliciter la traduction de la façon suivante : « Rādhā se mit à pleurer et but le visage de Kṛṣṇa en le fixant de ses regards à la façon des perdrix choukar qui, dit-on, s’abreuvent aux rayons lunaires. »

20 L’oiseau appartient à la grande famille des Phasianidés regroupant entre autres les Cailles, les Faisans, les Francolins [4], les Perdrix, les Paons. De l’accord des spécialistes (Dave, 2005, p. 282), le terme *cakora* désigne l’*Alectoris chukar*, « Chukar » en anglais et « Perdrix choukar [5] » en français. Si vous entrez « Perdrix choukar ebird » dans Google, vous arrivez directement au site <https://ebird.

org/species/chukar?siteLanguage=fr_CA> où vous verrez des photos de l'oiseau, une brève description (en français), une carte de distribution, une fenêtre où vous pourrez écouter son chant et ses cris tels qu'enregistrés dans le nord de l'Inde [6].

3. *kokila*, Coucou koël (ou koël), + *barhiṇa*, Paon bleu

21 *mattabarhiṇasaṃghaiśca kokilaiś ca sahāmadaiḥ |*
babhūvuḥ paramopetās tasyāṃ puryāṃ tu pādapāḥ || (*HV* 93.64 ; voir 94.5)

Dans cette ville (Dvārakā), les arbres étaient complètement couverts de bandes de paons en pariade et de coucous koëls toujours en état d'excitation.

> − *matta-barhiṇa-saṃgha-*, tp., inst. pl., il s'agit des arbres couverts « de bandes (*saṃgha*) de paons (*barhiṇa*) en pariade (*matta*, ivre, en folie, en rut) ».

> − *sadā-mada-*, bv., se rapportant aux coucous koëls, « dont l'ivresse (*mada*) dure en permanence (*sadā*) », en état de continuelle excitation amoureuse, en pariade. Dans un monde paradisiaque, les paons sont en pariade toute l'année, et non seulement d'avril à juin environ.

> − *paramopeta-*, *parama_upeta-*, « dotés, couverts (*upeta*) à l'extrême (*parama*) », complètement couvert.

> − *pāda-pāḥ*, « qui s'abreuve (*pa-*) par les pieds (*pāda*) », métaphore courante pour désigner un arbre.

22 Ce coucou correspond à *Eudynamys scolapacea*, Asian Koel, Coucou koël. On pourra le voir et l'entendre en cliquant sur le lien suivant : <https://ebird.org/species/asikoe2?siteLanguage=fr_CA>. Selon les poètes indiens, le chant du coucou mâle (*puṃs-kokila*) a la capacité de bouleverser le cœur des femmes amoureuses (cet oiseau est également présent en Asie du Sud-Est). Il s'agit d'un oiseau typiquement parasite : on le qualifie de *parabhṛta* « nourri par un

autre ». On peut ajouter qu'il est à la fois frugivore et insectivore et qu'il se dissimule souvent dans les grands arbres bien fournis des jardins. Le mâle est bleu-noir et la femelle d'un brun moucheté de points blancs. Le mâle émet à intervalles précis les deux syllabes d'un sifflement sonore qui correspondent à celles de son nom, *ko-kîl* ou *ko-îl*, et qui résonnent de plus en plus fort au fur des répétitions. Le Coucou koël devient plus bruyant à mesure qu'approche la saison des pluies. Parce qu'il ne chante pas, il peut paraître absent pendant l'hiver.

23 Pour bien comprendre la spécificité du mot sanskrit *kokila*, on le rapprochera maintenant de quelques autres termes comme *cātaka* et *pika*. Il existe en effet une autre espèce courante et bien distincte de Cuculidés parasites : le *Hierococcyx varius*, Common Hawk-Cuckoo, Coucou shikra [7], et en sanskrit *cātaka*. Ce coucou a également été célébré par les poètes. Il chante à la fin de la saison sèche : c'est pourquoi on dit qu'il annonce les pluies. Il est souvent appelé en Inde « Brainfever Bird » (Dave, 2005, p. 132-133). Les trois syllabes du mot sanskrit *cātaka* paraissent en effet imiter son chant à trois syllabes, par cinq ou six fois répété (également le hindi, *papīhā*). On pourra l'entendre en cliquant sur le lien <https://ebird.org/species/cohcuc1>.

24 Le mot *pika* réfère soit au *kokila* soit au *cātaka* (le contexte permet parfois de le préciser), ou encore à d'autres espèces de Cuculidés, y compris le *Cuculus canorus*, Common Cuckoo, Coucou gris, le célèbre coucou d'Europe, présent localement en Inde en période de migration (Dave, 2005, p. 128).

25 Si la majorité des Cuculidés sont parasites, quelques-uns ne le sont pas comme les Malcohas (sortes de coucou terrestre [8], présents partout sur le sous-continent indien). Le Grand Coucal (*Centropus sinensis*, Greater Coucal) est un oiseau de la taille d'une corneille, qu'on peut également observer partout sur le sous-continent indien. Il possède des ailes de couleur marron, et émet des séries de « *oup* » sourds et assez rapides (voir <https://ebird.org/species/grecou1>). En raison de son chant, il répond en sanskrit à *kukkubha* ou *kumbhakāra* (« potier ») (Dave, 2005, p. 137-140) [9].

26 Puisqu'il est aussi question des paons dans ce verset, j'ajoute quelques mots à leur sujet. Au lieu de l'habituel *mayūra* pour paon, le terme sanskrit utilisé ici est *barhiṇa*. Le mot *barha* désigne les plumes de queue, notamment du paon ; et *barhin* ou *barhiṇa*, c'est « celui qui possède de telles plumes ». Il existe d'autres synonymes comme *śikhin* « qui possède une crête ou huppe ». Le mot « paon » ne pose aucune difficulté, puisque l'oiseau est célèbre et qu'il n'existe qu'une seule espèce de ces Phasianidés, le *Pavo cristatus*, Indian Peafowl, Paon bleu, qui déploie sa queue ou fait la roue d'une façon aussi spectaculaire [10] pour courtiser des femelles qui, en revanche, n'ont pas de plumage aussi coloré et ne font pas la roue. On les découvre souvent dans les grands arbres des parcs où ils se perchent pour dormir pendant la nuit à l'abri des prédateurs et on entend leurs braillements ou criaillements typiques pendant la saison des amours.

4. *cakravāka*, Tadorne casarca (ou tadorne)

27 *karmaṇā tena te tāta śubhenāśubhavarjitāḥ* |
śubhācchubhatarāṃ yoniṃ cakravākatvam āgatāḥ || (*HV* 16.27)

Débarrassés de leurs actions néfastes en raison de ces actions propices, père, ils passèrent d'une naissance propice à une matrice plus propice encore et devinrent des tadornes.

> – *karman*, « action, agir ».

> – *śubha*/*aśubha*, « propice ou néfaste, de bon ou de mauvais augure » ; *śubhāc śubhatarām*, littéralement « d'un (état) propice (M ou N) à une matrice (*yoni*-) plus propice (F) ».

> – *cakravāka-tvam āgatāḥ*, « ils arrivèrent à l'état de *cakravāka* », ils devinrent des *cakravāka*.

28 Selon les chapitres 16 et 17 du *HV*, en raison d'une faute contre le devoir (*dharma*), les sept fils du brahmane Bharadvāja sont condamnés à vivre d'abord une vie de chasseurs, ensuite d'antilopes, puis de *cakravāka*, que je traduis ici simplement par « tadorne ».

En fait, il y a deux espèces de tadornes qui font partie de l'avifaune indienne, le *Tadorna tadorna*, Common Shelduck, Tadorne de Belon (occasionnel au nord de la péninsule indienne, mais très présent en Europe ; voir <https://ebird.org/species/comshe?siteLanguage=fr_CA>) ; et le *Tadorna ferruginea*, Ruddy Sheldrake, Tadorne casarca, présent l'hiver surtout au nord du sous-continent indien, mais observé occasionnellement en Europe (surtout à l'est ; voir <https://ebird.org/species/rudshe?siteLanguage=fr_CA>).

29 Bien qu'elles ne soient pas la seule espèce de tadorne sur la péninsule indienne, les oiseaux qui sont devenus célèbres dans la poésie indienne correspondent à la description des Tadornes casarca. En sanskrit, on les appelle le plus souvent « *cakravāka* ». Ces canards au magnifique plumage brun orangé émettent en vol un « ang » sonore qui peut faire penser au grincement d'une roue (*cakra*), et qui leur a valu en sanskrit le nom de *cakravāka*, « qui a le son (*vāka*) d'une roue (*cakra*) », parce que leur cri ressemble au grincement d'une roue. On pourra voir ces oiseaux et écouter leurs cris sur *eBird* en utilisant le lien suivant : <https://ebird.org/species/rudshe?siteLanguage=fr_CA>. Ces canards, qui se rejoignent le soir pour passer la nuit (ce que les Tadornes de Belon ne semblent pas faire), sont devenus dans l'imagination des poètes des modèles de fidélité conjugale. On les surnomme aussi « *mithunecara* », « vivant en couple » (composé avec locatif du premier membre). Dave (2005, p. 450-453) cite un célèbre verset du *Kumārasaṃbhava* de Kālidasa où Pārvatī se montre pleine de pitié (*kṛpāvatī*, F) pour un couple (*mithune*, loc. sg.) de tadornes casarca (se trouvant) devant elle (*puraḥ*), séparés l'un de l'autre (*viyukta*-) et s'appelant l'un l'autre (*paras-para-ākrandini*, loc., *ākranda* + *in*, « pourvus de cris d'appel, émettant des cris d'appel de l'un vers l'autre ») (*parasparākrandini cakravākayoḥ puro viyukte mithune kṛpāvatī*, 5.26 ; voir Kale, 1986). Étant donné qu'il n'y a qu'un des deux tadornes, le Tadorne casarca, vraiment présent sur la péninsule indienne et célébré par cette tradition et si le contexte paraît clair, la traduction par « tadorne » me semble habituellement suffire.

5. *sārasa* et *krauñca*, Grue antigone (ou grue)

30 À l'entrée « *sārasa* », le Böhtlingk-Roth donne « *der indische Kranich… ein best*[*immt*] *Wasservogel* : *Ardea sibirica* [la Grue indienne ; oiseau aquatique précis : *Ardea sibirica* [Grue de Sibérie] » ; le Monier-Williams donne : « *The Indian or Siberian crane*, *Ardea sibirica* » ; tandis que le Stchoupak et coll. donne plutôt « sorte d'oiseau aquatique, héron (*Ardea sibirica*) ». Le Böhtlingk-Roth parlait de grue, et on a glissé en français vers le héron. Malheureusement, un héron n'est pas une grue ! Bien qu'il s'agisse dans les deux cas d'échassiers, le héron appartient à la famille des Ardéidés, tandis que la grue relève de la famille des Gruidés ! Leur comportement n'est pas non plus identique. Disons simplement qu'en général les hérons consomment des grenouilles et de petits poissons, tandis que les grues sont surtout végétariennes (« *mostly vegetarian* », Dave, 2005, p. 309). On s'est peu préoccupé, me semble-t-il, des hérons dans la mythologie indienne. Au contraire, la grue a beaucoup stimulé l'imagination des poètes qui en ont fait des oiseaux emblématiques (Dave, 2005, p. 309-324). C'est un oiseau réputé pour son cri puissant, comparable à un coup de trompette, qu'on entend de très loin et qui est immédiatement reconnaissable. En français, on parle du craquètement des grues, en sanskrit de leur beuglement (on les surnomme *gonarda*, « qui beugle comme un bovin »).

31 Il existe plusieurs espèces de grues en Inde, les plus fréquentes étant les suivantes : *Grus grus*, Common Crane, Grue cendrée (140 cm) ; *Antigone antigone*, Sarus Crane, Grue antigone (165 cm) ; *Leucogeranus leucogeranus*, Siberian Crane, Grue de Sibérie (140 cm) ; *Anthropoides virgo*, Demoiselle Crane, Grue demoiselle (plus petite que les autres, 75 cm) (Leslie, 1998, p. 467). La grue qui porte le nom de *Sarus* [*sāras*] *Crane* en Inde est la Grue antigone : c'est nettement le plus imposant de ces oiseaux et le seul qui a le statut de résident permanent dans le nord de l'Inde. C'est aussi la Grue qui l'emporte dans l'imagination des poètes de la péninsule indienne sur toutes les autres grues, même si on la désigne d'un nom qui pourrait s'appliquer à toutes les autres espèces de grues (éventuellement de hérons), celui de *sārasa* '(oiseau) d'étang, de point d'eau'. De plus, les

Grues antigone forment des couples stables et sont ainsi devenus des modèles de fidélité et dévouement conjugal. Ces oiseaux procèdent au printemps à une danse rituelle encore plus élaborée que celle de la Grue cendrée, une danse qui a souvent impressionné les observateurs (Leslie, 1998, p. 468-469). Pour voir et entendre cette grue, on cliquera sur le lien suivant : <https://ebird.org/species/sarcra1?siteLanguage=fr_CA>.

32 On appelle aussi le *sārasa* du nom de *krauñca*. Encore ici, on ne peut faire confiance à ce que disent les grands dictionnaires à ce sujet. Le Böhtlingk-Roth donne « *Brauchvogel* » (courlis) ; le Monier-Williams, « *a kind of curlew* » (une sorte de courlis) ; puis on trouve « courlieu » dans le Stchoupak et coll. « Courlis » désigne des oiseaux limicoles de la famille des Scolopacidés (qui sont beaucoup plus petits que les Grues). On signale deux espèces de Courlis en Inde, qui demeurent des visiteurs inusités (le rare Courlis corlieu ou Whimbrel en anglais, et le Courlis cendré ou Eurasian Curlew en anglais, que l'on rencontre surtout en Europe), que Dave élimine d'emblée. La traduction de *krauñca* par « courlis » paraît actuellement tout à fait inacceptable. Inutile de refaire un travail qui a déjà été fait en 1998, et excellemment, par Julia Leslie, une indianiste passionnée d'ornithologie. Son enquête prend pour point de départ le célèbre passage qui se trouve au deuxième chapitre du premier livre du *Rāmāyaṇa* : un *krauñca* vient malheureusement d'être abattu par un chasseur de la tribu des Niṣāda, ce qui provoque en Vālmīki une effroyable douleur (*śoka*) qui lui inspira les cadences des *śloka* dont est composé ce poème. Dans cet article, Leslie discute toutes les interprétations de l'identité de cet oiseau qui ont circulé chez les indianistes, soit un total de trente-deux. On y trouve en bonne place le livre de Dave (1985). À la fin de son article, Leslie retraduit le célèbre passage du *Rāmāyaṇa*, d'après la version de l'édition critique de Baroda, mais en insérant un important verset ajouté dans le texte de la vulgate. Voici ce passage, avec une traduction qui s'inspire des recherches de Leslie.

33 *tasyābhyāśe tu mithunaṃ carantam anapāyinam* |
dadarśa bhagavāṃs tatra krauñcayoś cārunisvanam || 2.9

Dans le voisinage, le bienheureux (Vālmīki) aperçut un couple de grues qui se promenait paisiblement en émettant des cris plaisants.

> – *abhyāśa-*, loc. sg., « proximité, abord, voisinage ».

> – *mithuna-*, « couple », habituellement neutre, mais ici au masculin.

> – *carantam*, acc. m. du part. prés. de CAR-, *carati*, « se mouvoir, marcher, se déplacer ».

> – *an-apāyinam-*, acc. m. de *an-apāyin* ; construit sur *apāya* au sens de « danger, dommage » ; *apāyin*, « qui éprouve le sentiment de danger », *an-apāyin*, « sans éprouver le sentiment de danger », donc paisiblement.

> – *cāru-nisvana*, bv., « qui a des sons/cris (*nisvana*) plaisants/charmants (*cāru*) ».

34 En prenant conscience que ce couple d'oiseaux se promène paisiblement dans les environs, et surtout en se rendant compte que ces oiseaux émettent ensemble des cris plaisants, Leslie en conclut avec raison, me semble-t-il, qu'il s'agit d'un couple d'oiseaux nicheurs. S'il s'agit de grues, il est déjà presque sûr qu'il ne peut s'agir que de Grues antigone, qui sont les seules grues qui nichent régulièrement dans le nord de la péninsule indienne. Leslie traduit sans doute un peu librement : « […] *saw a breeding pair of Sarus Cranes, strutting around and performing a musical duet* ».

35 *tasmāt tu mithunād ekaṃ pumāṃsaṃ pāpaniścayaḥ* |
jaghāna vairanilayo niṣādas tasya paśyataḥ || 2.10

Soudain, sous ses yeux, un Niṣāda ayant de mauvaises intentions et animé par de l'hostilité tua le mâle de ce couple.

> – *pāpa-niścaya-*, bv., « aux intentions mauvaises ».

> – *vaira-nilaya-*, bv., « habité par de l'animosité » (litt. « qui est un séjour pour la haine »).

> – *tasya paśyataḥ*, gén. abs., « lui regardant » (il s'agit de Vālmīki), alors qu'il regardait, ou probablement avec une valeur concessive, « en dépit du fait qu'il regardait ».

36 *taṃ śoṇitaparītāṅgaṃ veṣṭamānaṃ mahītale* |
bhāryā tu nihataṃ dṛṣṭvā rurāva karuṇāṃ giram || 2.11

Quand elle vit que son compagnon avait été tué et qu'il se tordait sur le sol, le corps ensanglanté, l'épouse poussa un gémissement pitoyable,

> – *śoṇita-parīta_aṅga-*, bv., « dont les membres (*aṅga*) sont couverts (*parīta*) de sang (*śoṇita*) ».

> – *veṣṭamāna-*, part. prés. de VEṢṬ-, *veṣṭate*, « procéder à un mouvement circulaire, se rouler, se tordre ».

> – *mahī-tale*, tp., loc., « à la surface (*tala*) de la terre (*mahī*, la grande) ».

> – *rurāva*, parf. de RU-, *rauti*, « hurler, crier fort ».

> – *bhāryā*, nom. de l'adj. verbal de BHṚ-, porter ; « qui doit être portée, entretenue », se dit de l'épouse.

> – *gir-*, F, « parole, voix, son ».

> – *karuṇa-*, « pathétique, touchant, pitoyable ».

37 [*viyuktā patinā tena dvijena sahacāriṇā* |
tāmraśīrṣeṇa mattena patriṇā sahitena vai || [ajout tiré de la vulgate]

(se retrouvant) séparée de l'oiseau qui se déplaçait avec elle et qui était son époux, un détenteur d'ailes à la tête d'un rouge cuivré, en pariade, à la vérité son compagnon.

> – *viyukta-*, part. passé de vi-YUJ, « séparé, privé ».

> – *saha-cārin*, « qui se déplaçait avec », qui l'accompagnait.

> – *dvija-*, « deux-fois-né », en tant qu'œuf et en tant qu'oisillon, un des mots utilisés pour un « oiseau ».

> – *tāmra-śīrṣa-*, bv., « à la tête (*śīrṣa-*) rouge cuivré (*tāmra*) ».

> – *matta-*, part. passé de MAD-, « être ivre, s'enivrer ; être en état de rut, de pariade ».

> – *patrin*/*pattrin*, « qui possède des ailes ».

> – *vai*, particule utilisée pour souligner un membre de phrase (Renou, 1968, p. 520).

38 Leslie juge que le verset éliminé par l'édition critique confirme son interprétation du passage. Elle le traduit de la façon suivante : « *For she had been separated from him—her husband, her twice-born companion with the dark red head—when he was in the throes of sexual passion, his wings outstretched in that very moment of union* » (Leslie, 1998, p. 475 ; voir aussi p. 470-471). Ce verset évoque clairement la tête rouge du mâle de la Grue antigone. Toutefois, il me semble que la traductrice se laisse emporter par son expérience d'ornithologue et explicite ce que le texte ne dit qu'en termes voilés.
Le commentaire qu'ajoute la traduction correspond à ce qui se passe lors de la pariade, mais le mot *patrin* ne réfère qu'à un animal qui « possède des ailes » sans dire comment il les utilise à l'intérieur de la pariade.

39 *tathā tu taṃ dvijaṃ dṛṣṭvā niṣādena nipātitam* |
ṛṣer dharmātmanas tasya kāruṇyaṃ samapadyata || 2.12

En voyant que cet oiseau avait été ainsi abattu par le Niṣāda, un sentiment de compassion envahit le ṛṣi qui s'était identifié au dharma.

> – Je comprends *ṛṣeḥ* comme un génitif possessif : « à ce *ṛṣi* advint (*samapadyata*) un sentiment de compassion (*kāruṇyam*) ».

> – *nipātita-*, part. passé du causatif de ni-PAD, « faire tomber, abattre ».

> – *dharmātman-*, bv., « qui a pour soi le *dharma*, qui s'identifie au *dharma* ».

> – *kāruṇya-*, adjectif neutre substantivé, « ce qui relève de la compassion, sentiment de compassion ».

> – *samapadyata*, saṃ-PAD, *saṃpadyate*, imparfait, « advenir ».

40 *tataḥ karuṇaveditvād adharmo ‘yam iti dvijaḥ* |
niśāmya rudatīṃ krauñcīm idaṃ vacanam abravīt || 2.14

Alors le deux-fois né, du fait du sentiment de compassion (qu’il avait éprouvé), se dit : « Celui-ci a agi contrairement au dharma ! » Et quand il entendit la femelle de la grue se lamenter, il prononça ces mots :

> – *karuṇaveditvāt*, « du fait de sa capacité d’éprouver (*veditvāt*, abl. de cause) de la compassion (*karuṇa*) ».

> – *adharma-*, bv., « qui s’oppose au *dharma*, qui agit contre le *dharma* ».

> – *niśāmya*, abs. de ni-ŚAM, *niśāmyati*, « entendre ».

> – *rudatīm*, acc. fém. du part. prés. de RUD-, « gémir, se lamenter ».

> – *krauñcī*, fém. de *krauñca-*, femelle de la grue.

41 *mā niṣāda pratiṣṭhāṃ tvam agamaḥ śāśvatīḥ samāḥ* |
yat krauñcamithunād ekam avadhīḥ kāmamohitam || 2.14

« Niṣāda, puisses-tu ne jamais trouver de repos, puisque tu as tué celui de ce couple de grues qui était éperdument amoureux ! »

> – *mā… agamaḥ*, *mā* + aoriste, injonctif prohibitif employé aux 2^{e} et 3^{e} personnes du singulier (Renou, 1968, p. 439), « puisses-tu ne pas aller vers… ».

> – *śāśvatīḥ samāḥ*, litt. « vers des années éternelles ».

> – *kāma-mohita-*, « confondu, en proie à l’amour ».

42 Selon la conclusion tirée à la fois par Dave et par Leslie, les oiseaux, appelés ici *krauñca*, ne peuvent être que des Grues antigone. La description d'un couple d'oiseaux ayant un comportement de nicheurs résidant dans le nord de la péninsule indienne et la tête d'un rouge cuivré de cet oiseau sont des indices précis qui font pencher en faveur de cette identification [11].

6. *kurarī*, sterne (voir aussi *kurara* au point 11)

43 *āsāṃ vilapamānānāṃ kurarīṇām iva prabho |*
prativākyaṃ jagannātha dātum arhasi mānada || (*HV* 77.19 ; voir aussi 109.1)

Toi qui inspires le respect à tes ennemis, puissant maître du monde, daigne répondre à tes épouses que voici qui se lamentent comme des sternes !

> – *āsām*, gén. fém. plur. du démonstratif *ayam*, « de ces (épouses) ».

> – *vilapamāna-*, part. prés. moyen de vi-LAP, se lamenter, « (épouses) qui se lamentent ».

> – *prativākya-*, n., « réponse ».

> – *dātum arhasi*, « tu dois donner (une réponse) ».

> – *jagan-nātha*, tp., « maître ou protecteur (*nātha*) du monde (*jagad*) ».

> – *māna-da*, tp., « qui donnes ou inspires (*da-*) le respect (*māna*) ».

44 Dans ce passage, ce sont les épouses du roi Kaṃsa qui, à la suite de la mort de leur époux, se lamentent à en fendre l'âme. On les compare à des *kurarī*, un mot que l'on traduit machinalement par « orfraie » (un ancien nom du Pygargue à queue blanche [White-tailed Eagle] ou du Balbuzard pêcheur [Osprey]). En dépit d'habitudes bien ancrées, il faut dire ces deux oiseaux s'entendent

rarement en Inde et qu'il serait assez étonnant qu'ils puissent servir à évoquer la douleur de femmes qui se lamentent sur la dépouille de leur bien-aimé. La traduction par « Osprey » paraît également à Dave peu vraisemblable, puisque cet oiseau n'est bruyant qu'au printemps pendant la saison des amours, mais n'est présent en Inde que pendant l'hiver. En revanche, il existe des oiseaux qui se réunissent en groupes bruyants et dont les cris plaintifs paraissent au mieux correspondre à ceux des femmes qui se lamentent, et ce sont les sternes (Dave, 2005, p. 342-343). Le mot *kurarī* semble bien être un diminutif de *kurara*, un mot plutôt réservé aux goélands et à d'autres espèces ayant des mœurs qui s'apparentent parfois à celles de certains rapaces. Les sternes sont en effet plus petites que les goélands, et il y en a des nombreuses espèces communes dans le sous-continent indien, toutes aussi bruyantes les unes que les autres. Alors que, dans le cas de *kokila* ou de *cātaka* par exemple, il est possible d'identifier l'espèce précise dont il s'agit, l'espèce particulière importe peu dans ce cas. Dave note encore dans ce même commentaire qu'il pourrait aussi s'agir de *Numenius arquata*, Eurasian Curlew, Courlis cendré (qu'on trouve en Europe) mais beaucoup moins fréquent sur le sous-continent indien. Cet oiseau est aussi réputé pour ses cris plaintifs.

7. *haṃsa*, oie

45 Les deux oies les plus communes sur la péninsule indienne sont : *Anser anser*, Graylag Goose, Oie cendrée ; et *Anser indicus*, Bar-headed Goose, Oie à tête barrée. Ce sont tous deux des oiseaux généralement migrateurs. L'Oie cendrée (plus précisément *kalahaṃsa*) migre en Europe, en Iran, en Afghanistan et se rencontre surtout dans le nord-ouest de la péninsule indienne. C'est un visiteur d'hiver dans les régions septentrionales et ne se rencontre que rarement dans le sud. L'Oie à tête barrée (qu'on nomme en sanskrit *kādamba haṃsa* ou *rājahaṃsa*) est celle que l'on rencontre surtout dans le nord de l'Inde et qui migre en direction du Ladakh ou du Tibet. Elle descend rarement jusqu'en Inde centrale (Dave, 2005, p. 435-447). Ce qu'il faut retenir ici est que l'imagination indienne a d'abord considéré les *haṃsa* comme des oiseaux migrateurs. Voici ce que je disais du *haṃsa* dans une note de ma traduction du

Puṣkarapradurbhāva (Manifestation du Lotus) [*PP*], un long passage relégué à l'App. I, n° 41 du *HV* :

> La comparaison de l'*ātman* avec l'oie migratrice (*haṃsa*) est ancienne. Elle figure dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* : « Dominant par le sommeil ce qui relève du corps, il contemple, endormi, les sens endormis. Il revient à sa place en y ramenant la lumière, lui le Puruṣa d'or, le *haṃsa* solitaire. Laissant en bas le nid à la garde du souffle, il se promène, immortel, en dehors du nid. Il va, immortel, selon ses désirs, lui, le Puruṣa d'or, le *haṃsa* solitaire » (4,3,11-12 ; cf. *Kaṭha Upaniṣad* 5,2 ; *Śvetāśvatara Upaniṣad* 1,6 ; 6,15). Appliquée d'abord au soleil qui vole vers le ciel (*Atharvaveda* 10,8,18), la comparaison avec le *haṃsa* renvoie à l'âme transmigrante et captive, par nature immortelle et capable de s'échapper de la roue cosmique (cf. Varenne 1973 : 83-95). Le titre de Haṃsa fait partie des mille noms de Viṣṇu (*Mahābhārata* [*MBh*] 13,135,34). Il figure également en *MBh* 1,57,86 comme épithète de Viṣṇu. En *MBh* 12,47,11, Bhīṣma s'adresse à Kṛṣṇa en qui il se réfugie comme au Haṃsa qui siège dans la clarté (*śuciṣad*), un être éminent. Il ajoute au v. 29 en paraphrasant la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* : « Tu es l'oiseau couleur d'or ! Hommage à toi qui t'es manifesté sous l'aspect d'un *haṃsa !* » (*hiraṇyavarṇaḥ śakunis tasmai haṃsātmane namaḥ*) (cf. 12,231,32-34). Le dieu suprême révèle même en *MBh* 12,339,103 (vulg. / 326,94 éd. cr.) qu'il se manifestera entre autres sous la forme du *haṃsa*. En donnant à Nārāyaṇa le nom de Haṃsa, le *HV* se conforme donc à une tradition bien établie. Dans la symbolique indienne, des oiseaux sauvages et migrateurs comme le *haṃsa* n'ont pas d'attaches, ils ne sont pas liés à un territoire, ils ne possèdent rien. Ils errent à leur guise, se déplacent comme l'ascète de *tīrtha* en *tīrtha* (cf. lignes 895-896 [de l'App. I, n° 41 du *HV*]. On retrouve partout dans le *PP* l'idée de l'errance, du déplacement, liée à celle de perfection. Remarquons encore que les bouviers qui se déplacent de *vraja* en *vraja* [de campement en campement] sont aussi comparés à des oiseaux migrateurs (*HV* 52,18). Il s'agit à coup sûr d'un élément dont il faut tenir compte quand on s'interroge sur le sens de la manifestation du Haṃsa suprême en Kṛṣṇa bouvier. Ou pour dire les choses autrement, il n'est pas étonnant qu'un texte centré sur la manifestation de Viṣṇu en bouvier en vienne à utiliser Haṃsa comme nom du dieu suprême. (Couture, 2007, p. 133 n.)

46 La traduction par « oie », c'est-à-dire l'oie sauvage, essentiellement migratrice, suffit, me semble-t-il, à mettre le lecteur sur la bonne

voie. C’est bien cette oie qui est la monture de Brahmā. Bien que le terme *rājahaṃsa* désigne d’abord les Oies à tête barrée, il peut également se dire des cygnes (*swans*), des oiseaux au long cou, beaucoup plus gros que les oies, qui sont maintenant très rares, sauf dans l’Himalaya et dans l’extrême nord-ouest de la péninsule indienne. Il paraît pourtant certain, selon Dave (2005, p. 422 et suiv.), que le Cygne tuberculé (*Cygnus olor*, Mute Swan) et le Cygne chanteur (*Cygnus cygnus*, Whooper Swan) ont été autrefois plus fréquents dans le nord de la péninsule indienne (Dave, 2005, p. 422 et suiv.). Mais quand il s’agit, comme dans l’exemple présenté au point 8, d’oies qui se retrouvent aux côtés des canards et des sarcelles, des grues et des tadornes, il ne peut s’agir que d’Oies à tête barrée ou d’Oies cendrées, et elles servent alors à compléter la description des oiseaux communs sur les lacs et les rivières.

8. *kāraṇḍava*, canards en général, également sarcelles et foulques

47 *haṃsakāraṇḍavodghuṣṭāṃ sārasaiś ca vināditām |*
anyonyamithunaiś caiva sevitāṃ mithunecaraiḥ || (*HV* 55.30)

La Yamunā résonnait sous les cris des oies et des canards, et sous les craquètements des grues. Des tadornes en pariade fréquentaient ses eaux.

> – *haṃsa-kāraṇḍava_udghuṣṭa-*, *udghuṣṭa*, part. passé fém. de ud-GHUṢ, litt. « qui résonne sous les cris (ou qui est remplie des cris) des *haṃsa* et *kāraṇḍava*, des oies et des canards ».

> – *vināditа-*, part. passé fém. de la forme causative de vi-NAD, « qui résonne sous ».

> – *anyonya-mithuna*, « qui s’accouplent les uns avec les autres ».

> – *sevita-*, part. passé fém. de SEV-, *sevate*, parfois *sevati*, « servi par, fréquenté par ».

> – *mithune-cara-*, « qui vit (*cara-*) en couple (*mithuna*) », un des synonymes de *cakravāka*, tadorne (point 4).

48 Le *HV* décrit ainsi la rivière Yamunā près de laquelle le bouvier Kṛṣṇa se promène avec les autres bouviers, mais sans être accompagné de son frère Saṃkarṣaṇa (ou Baladeva). Selon Dave (2005, p. 422), l'expression *haṃsakāraṇḍavāḥ* renvoie à l'ensemble des Anatidés, c'est-à-dire les oies (*haṃsa*) et tous les autres canards, soit les canards de surface et les canards plongeurs, les sarcelles, et même les foulques qui font partie des Rallidés, c'est-à-dire les râles, les gallinules, les marouettes), mais se mêlent volontiers aux canards et étaient anciennement considérées comme faisant partie de cette grande famille. En théorie, *kāraṇḍavāḥ* comprend aussi les Tadornes casarca (appelés ici *mithunecara*), qui sont des canards de surface (ou barboteurs), mais la célébrité de ces derniers fait qu'on ne manque jamais une occasion de les mentionner à part [12].

9. *bharadvāja*, Alouette gulgule

49 Le mot *bharadvāja* signifie « qui maintient son intensité » et se dit surtout de l'Alouette gulgule (*Alauda gulgula*, Oriental Skylark), un petit passereau au plumage terne, répandu partout sur la péninsule indienne, et réputé pour son chant soutenu et même insistant, livré en vol surtout par les mâles en période nuptiale. L'oiseau porte toujours en hindi le nom de *bharat*[*vāja*]. On trouvera de très éloquents enregistrements de son chant sur *eBird* en cliquant sur le lien <https://ebird.org/species/orisky1?siteLanguage=fr_CA>.

50 Le chant remarquable de cet oiseau évoquerait les récitations du Veda effectuées par les anciens *ṛṣi*, précise Dave (2005, p. 108). Et en fait, le mot « Bharadvāja » est surtout connu comme étant le nom d'un célèbre *ṛṣi* qui l'a sans doute reçu en raison de ses prouesses vocales.

10. *balākā*, Flamant rose (parfois aigrette)

51 *paśya kṛṣṇa ghanān kṛṣṇān balākotpātabhūṣaṇān* |
gagane tava gātrāṇāṃ varṇacorān samutthitān || (*HV* 54.22)

Regarde, Kṛṣṇa, ces noirs nuages ornés par les flamants qui viennent d'apparaître : ils ont surgi dans le ciel en te volant la couleur de ton corps !

> – *ghanān-*, acc. pl. de *ghana-*, « nuage d'orage ».

> – *balākā_utpāta-bhūṣaṇān*, bv., « qui a pour ornement (*bhūṣaṇa*) l'apparition (*utpāta*) des flamants (*balākā*) ». Je traduisais auparavant par « aigrettes », mais un réexamen de l'ensemble du dossier m'a amené à préférer la traduction par « flamant » pour des raisons que j'exposerai à la suite.

> – *gagana-*, n., « ciel ».

> – *gātra-*, « les membres, le corps ».

> – *varṇa-cora-*, « voleur de la couleur ».

> – *samutthitān*, acc. m. pl. du part. passé de sens actif de *sam-ut-thā* (STHĀ), « se dressant, surgissant ».

52 L'image du nuage d'orage qui vole la couleur bleu foncé de Kṛṣṇa figure au verset 46 du *Meghadūta* de Kālidāsa. Elle provient vraisemblablement de ce verset du *HV* : *tvayy ādātuṃ jalam avanate śārṅgiṇo varṇacaure*, « toi [le nuage de mousson], qui as volé la couleur (litt., voleur de la couleur, *varṇa-caura-*) du détenteur de l'Arc [Śṛṅgin, c'est-à-dire Kṛṣṇa] et qui t'es incliné (*avanata-*) pour prendre de l'eau [*ādātuṃ jalam*, à la surface de la rivière]… ».

53 Voici ce que disent les dictionnaires à propos de *balāka*. Le Böhtlingk-Roth donne : « *eine Kranichart; gewöhnlich balākā* » [une sorte de grue ; ordinairement *balākā*] ; le Monier-Williams : « *a kind of*

crane (the flesh of which is eaten) » ; et le Stchoupak et coll. : « *sorte de héron ou de cigogne* ». Ce dernier dictionnaire traduit également le féminin *balākā* par « héron ». De telles interprétations paraissent aujourd'hui tout à fait intenables.

54 Dave (2005, p. 408-421) fait remarquer que la tradition indienne et ses conventions poétiques établissent un lien entre les nuages de mousson d'une part et les Flamants roses d'autre part (*Phoenicopterus roseus*, Greater Flamingo), ce qui serait dû au fait que les flamants quittent le pays en grand nombre juste au moment de l'arrivée de la mousson. Dave fournit à cet effet plusieurs exemples convaincants. Le *Rāmāyaṇa* déplore le fait que Rāma ne pourra retrouver son épouse Sītā, alors décrite comme « un clair de lune voilé par de sombres nuages précédés d'un vol de flamants (*purobalāka*-) » (5.20.27). Le *Viṣṇu Purāṇa* dit encore qu'« une multitude immaculée de flamants resplendissent à l'arrière des nuages » (*meghapṛṣṭhe balākānāṃ rarāja vimālā tatiḥ*, 5.6.41, éd. cr.). Le *Mahābhārata* décrit l'arrivée de la mousson en disant que le ciel se couvre de nuages annonciateurs, décorés d'arc-en-ciel, tonitruants, striés d'éclairs, et qui se rient des volées de flamants (*āvṛtaṃ gaganaṃ meghair balākāpaṅktihāsibhiḥ*, *MBh* 1.126.23, éd. cr.; 1.138.23, vulg.). L'image du rire sert ici à véhiculer l'idée que ces gros nuages noirs l'emportent infiniment sur la claire beauté des volées de flamants. On pourra également se reporter au *Petit Chariot de terre cuite* de Śūdraka (acte 5, verset 18) où le vol des flamants annonce clairement les pluies (voir Bansat-Boudon, 2006, p. 649). Ces exemples lient les flamants aux gros nuages bleu-noirs, annonciateurs de la mousson. Il est possible, selon Dave, que le masculin *balāka* ait un sens plus large qui s'étende jusqu'aux cigognes (*baka*, cigogne, remplace parfois *balākā*). Quoi qu'il en soit, bien que *balākā* puisse aussi désigner un oiseau tout blanc comme la Grande Aigrette (Dave, 2005, p. 2), il me semble préférable de retenir que, lorsque le mot *balākā* est lié aux nuages de mousson, il désigne plutôt les Flamants roses.

55 Il faut également noter avec Dave qu'il y a seulement les Flamants roses, les Grues de Sibérie et les Oies à tête barrée qui volent très haut et adoptent pour cela une formation en V, presque au niveau des nuages, ce qui explique du coup les croyances qui s'y rattachent. La Grue antigone, qui est résidente dans le sous-continent indien,

ainsi que les diverses Aigrettes se déplacent plutôt par petits groupes sur le territoire. Les poètes n'hésitent toutefois pas à parler de *paṅkti* (rangées) ou de *mālā* (guirlandes) de ces oiseaux, comme par analogie avec les célèbres migrateurs. On peut retenir qu'il vaut souvent mieux traduire *balākā* par Flamant rose (ou simplement Flamant), tout en sachant que la traduction par Aigrette pourrait également convenir dans certains cas. J'ai revu l'ensemble de ce dossier et, dans le cas du *Harivaṃśa*, je pense qu'il aurait été préférable de parler de Flamant plutôt que d'Aigrette comme je l'ai fait.

11. À propos des *gṛdhra*, vautours, et d'autres éventuels charognards

56 Je m'inspire ici de la recherche qu'a faite l'Américain James Fitzgerald, en marge de sa traduction du livre 11 (*Strīparvan*) du *MBh* (Fitzgerald, 2004, p. 671-672) et de l'article qu'il a publié en 1998. Il s'étonnait à bon droit que, dans des traductions courantes, on puisse découvrir sur un champ de bataille, en train de se nourrir avec les chacals, des oiseaux comme le Héron qui se nourrit surtout de grenouilles et de petits poissons ou le Balbuzard pêcheur (Osprey) qui se nourrit exclusivement de poissons, et qu'on ne voit jamais sur la péninsule indienne en compagnie des vautours. À titre d'exemple, je n'utiliserai que les trois lignes suivantes tirées du *Strīparvan* (*MBh* 11, chap. 16). Les voici d'abord, et l'on comprendra qu'il faille attendre certaines explications avant de procéder à un essai de traduction.

57 *sṛgālabaḍakākolakaṅkakākaniṣevitam* || 7cd
… kurarākulam |
aśivābhiḥ śivābhiś ca nāditaṃ gṛdhrasevitam || 8cd

> – *sṛgāla*, « chacal », appelé aussi *śivā*, « une bête que l'on craint et que l'on cherche à se rendre propice en la qualifiant de *śivā*, c'est-à-dire de bon augure ».

> – *baḍa*, il s'agit d'un terme difficile. La comparaison des différentes listes d'oiseaux mentionnés sur un champ de bataille semble

corroborer l'hypothèse de Fitzgerald selon laquelle le terme *baḍa* serait une variante de *vaḍa* et de *bala*, trois mots qui désigneraient en fait un même oiseau de la famille des Corvidés, différent de *kāka* (ou *vāyasa*) et de *kākola*. Il s'agirait très probablement de *Corvus macrorhynchos*, Large-billed Crow, Corbeau à gros bec (Fitzgerald, 1998, p. 260-261 ; 2004, p. 671-672).

− *kākola*, *Corvus corax*, Common Raven, Grand Corbeau. Plus gros que les autres corvidés, croassement grave et puissant, allure de rapace, il est présent surtout dans les montagnes du nord de l'Inde, mais également dans le nord de l'Europe et de l'Amérique.

− *kaṅka*, il est vrai que ce mot peut vouloir dire « héron », mais quand il survole un champ de bataille et se nourrit avec d'autres charognards, il ne peut s'agir que de *Leptoptilos dubius*, Greater Adjutant, Marabout argala (parfois appelé « Marabout du Bengale »), une espèce de grosse cigogne, jadis beaucoup plus répandue sur la péninsule indienne, un énorme échassier qui se nourrit occasionnellement de charognes et qui est réputé avaler même des os. On dit du mot « *argala* » (qui figure dans le nom de ce marabout) qu'il signifie « avaleur d'os », un mot en provenance du sanskrit *argala* au sens de barre servant à fermer une porte ou de toute entrave, de tout obstacle (comme ici les os).

− *kāka*, la plupart du temps (de même que *vāyasa*), un terme général pouvant désigner toutes les espèces de Corvidés présentes sur la péninsule indienne, sauf le Grand Corbeau, aisément reconnaissable et que l'on nomme *kākola*. Il pourrait aussi s'agir plus spécifiquement de *Corvus splendens*, House Crow, Corbeau familier (Fitzgerald, 1998, p. 261-262 ; 2004, p. 672). Pour lui conserver son sens très englobant, je traduis parfois *kāka* par « corbeaux et corneilles ». Dans le présent contexte, ce sont des oiseaux qu'il faut distinguer de *kākola* (Grand Corbeau) et de *baḍa* (Corbeau à gros bec), et par conséquent j'ai traduit en français par « corneilles ».

− *kurara*, un autre terme difficile qui peut avoir, dans certains contextes, le sens de goéland (voir point 6), des oiseaux qui se comportent parfois comme des goélands. En fait, d'après Dave (2005, p. 185-187 ; 341 et suiv.), en Inde traditionnelle, les *kurara* forment un regroupement d'oiseaux qui englobe les Laridés (Goélands, Mouettes, Sternes) pour inclure par exemple certains

> pygargues (comme le *Haliaeetus leucoryphus*, Pallas's Fish-Eagle, Pygargue de Pallas, réputé être à la fois un oiseau aquatique et un charognard) et même le Balbuzard pêcheur (Osprey). Fitzgerald a bien noté que, parmi les Fishing Eagles ou Fish-Eagles (en français « Pygargues »), il n'y en a qu'un qui peut se retrouver parmi les charognards courants et c'est le Pygargue de Pallas (Fitzgerald, 1998, p. 259, voir *infra*)[13].

> – *gṛdhra*, mot standard désignant les six espèces de vautours pouvant se retrouver sur la péninsule indienne en train de se partager des carcasses. Il peut aussi inclure le très commun *Milvus migrans*, Black Kite, Milan noir, un oiseau considéré en Inde comme de mauvais augure (et qui semble répondre en sanskrit à *śakuni*). L'oiseau appelé *bhāsa*, même s'il fait partie des *gṛdhra* (vautours), correspondrait plus spécifiquement à l'immense *Gypaetus barbatus*, Bearded Vulture, Gypaète barbu (Dave, 2005, p. 194-195).

58 Fitzgerald (2004, p. 54-55) a proposé la traduction suivante de ce passage du *MBh* : « *It (the battlefield) swarmed with jackals, jungle crows, ravens, storks, crows, eagles, and vultures, and it resounded with the ghastly howling of the jackals.* »

59 Voici comment je rendrais le même passage en respectant du mieux possible les contraintes de la terminologie française. Cette traduction ne contient que des oiseaux qui peuvent, du moins à l'occasion, se retrouver parmi les charognards et qu'il est par conséquent vraisemblable de retrouver sur un champ de bataille, ou même actuellement en train de dévorer la carcasse d'un animal quelconque. Pour faciliter la consultation, j'ajoute les mots sanskrits entre parenthèses :

> Il (le champ de bataille) était rempli de chacals (*sṛgāla*), de corbeaux à gros bec (*baḍa*), de grands corbeaux (*kākola*), de marabouts argala (*kaṅka*), de corneilles (*kāka*), de pygargues (*kurara*), également de différentes espèces de vautours (*gṛdhra*) et résonnait sous les hurlements de chacals de mauvais augure (*śivā*).

Conclusion

60 Au terme de ce parcours, je dirais qu'il faut globalement se méfier des suggestions proposées par les grands dictionnaires concernant les noms d'oiseau. Même si on peut être porté à se fier à des travaux bien informés en anglais par exemple, il faut retenir qu'il est impossible de traduire directement les noms d'oiseau d'une langue à l'autre, en raison du fait que la liste des noms utilisés en anglais est différente de celle du français parce qu'elle obéit aux règles utilisées par un autre ensemble de noms régi par des conventions différentes. On peut ajouter que ces listes (anglaise et française) seront révisées d'ici quelques années pour éliminer, entre autres, les noms de naturalistes du passé comme celui du naturaliste allemand Peter Simon Pallas dans « Pygargue de Pallas », même s'il a été le premier à décrire l'espèce en 1771 lors d'un voyage en Sibérie orientale. Le premier élément générique, celui de « Pygargue » dans cet exemple, demeurera certainement, mais avec un deuxième élément spécifique (comme une épithète ou un syntagme prépositionnel) qui sera à déterminer lors de cette révision. Le plus facile est de vérifier sa traduction à partir du nom scientifique latin sur le site de *eBird*, qui est tenu à jour, ou encore sur la liste révisée des noms français des oiseaux dont j'ai donnée la référence dans l'introduction. Il existe d'autres noms d'oiseau dont il n'a pas été question dans ce bref article. Je dispose des outils de base et il me fera toujours plaisir de faire, le cas échéant, les vérifications nécessaires.

61 Je suis pour ma part convaincu que les poètes qui ont écrit ces magnifiques poésies que nous nous efforçons de traduire en français n'étaient ni des extraterrestres ni des ornithologues modernes. Ils avaient certainement une connaissance intime du territoire qu'ils traversaient souvent à pied, et les mots qu'ils utilisaient pour parler des oiseaux devaient correspondre à des expériences spécifiques, visuelles ou auditives. Les oiseaux étaient tellement présents dans le champ sensoriel de ces poètes qu'ils ont inventé une histoire d'oiseaux pour parler de la création du monde, celle des montagnes, jadis conçues comme d'immenses oiseaux qu'Indra a frappés de son foudre avant de convertir leur corps en piliers de la terre et leurs ailes en nuages (Couture, 2008). Ces poètes

ont également comparé les *yogin* aux grands oiseaux migrateurs que sont les *haṃsa*, les Oies à tête barrée, qu'ils voyaient voler au-dessus de leur tête pour traverser l'Himālaya et se rendre, disaient-ils, au lac Mānasa. Il leur arrivait aussi de comparer ces oiseaux à des bouviers sans demeure fixe comme les maîtres de maison et circulant à leur gré de *tīrtha* en *tīrtha* (*HV* 65.54 ; Couture, 2015). L'immense *yogin* qu'est Viṣṇu en vient même à être appelé le Haṃsa par excellence. Mais au-delà de ces oiseaux paradigmatiques qu'il faut situer quelque part au-delà du temps, il y a les oiseaux de tous les jours que les poètes rencontrent partout au fil de leurs déplacements et auxquels ils ont attribué des noms. J'espère, à travers ces quelques exemples de traduction, vous avoir convaincus que ces oiseaux sont à la fois très différents des nôtres, mais également suffisamment proches de ceux que l'on côtoie en Europe et en Amérique pour qu'une certaine rigueur dans la traduction permette de mieux saisir l'expérience spécifique que ces poètes tentent de transmettre.

BIBLIOGRAPHY

Ali, Sálim. (1996 [1re éd. 1941]). *The Book of Indian Birds*. Oxford University Press. [L'édition de 1996 est la 12e éd. revue et augmentée. Elle développe considérablement les éditions précédentes et contient pour chacun des oiseaux mentionnés une liste des principaux noms locaux.]

Bansat-Boudon, Lyne (dir.). (2006). *Le théâtre de l'Inde ancienne*. Gallimard.

Böhtlingk, Otto & Roth, Rudolf. (1976 [1re éd. 1852-1885]). *Sanskrit-Wörterbuch*. Meicho-Fukyu-Kai.

Commission internationale des noms français des oiseaux. (1993). *Noms français des oiseaux du monde avec les équivalents latins et anglais*. Éditions MultiMondes / Éditions Chabaud.

Couture, André. (1998). *Birds in Sanskrit Literature* de K. N. Dave : un index sanskrit-latin-anglais-français. *Bulletin d'études indiennes*, *16*, 179-229.

Couture, André. (2005). *Harivaṃśa ou Lignée de Hari. Une vie traditionnelle de Kṛṣṇa*. Introduction, traduction, annotations d'André Couture. Les Belles Lettres.

Couture, André. (2007). *La vision de Mārkaṇḍeya et la manifestation du Lotus. Histoires anciennes tirées du Harivaṃśa* (éd. cr., Appendice I, no 41). Introduction, traduction annotée et texte sanskrit par André Couture. Droz.

Couture, André. (2008). Les montagnes ailées : quelques variations sur un thème védique. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, *152*(2), 847-869. Traduction anglaise dans Couture (2015, p. 276-300).

Couture, André. (2012). Compte rendu de l'ouvrage de Catherine Clémentin-Ojha et coll., *Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850*. Paris, École française d'Extrême-Orient, 2011. *Laval théologique et philosophique*, 68(3), 716-718.

Couture, André. (2015a). *Kṛṣṇa in the Harivaṁśa*, vol. 1 : *The Wonderful Play of a Cosmic Child*. DK Printworld.

Couture, André. (2015b). Birds, Herders and Yogins in the Harivaṁśa. Dans A. Couture, *Kṛṣṇa in the Harivaṁśa* (vol. 1., p. 301-314). DK Printworld.

Couture, André & Linke, Elfrun. (2005). Sanskrit-Pali-Prakrit Index with Scientific Names, English and French Equivalents. Dans K. N. Dave, *Birds in Sanskrit Literature* (p. 483-516). Motilal Banarsidass Publishers.

Dave, K. N. (2005 [1re éd. 1985]). *Birds in Sanskrit Literature*. Motilal Banarsidass Publishers.

Fitzgerald, James L. (1998). Some Storks and Eagles Eat Carrion; Herons and Ospreys Do Not: Kaṅkas and Kuraras (and Baḍas) in the *Mahābhārata*. *Journal of the American Oriental Society*, *118*(2), 357-261.

Fitzgerald, James L. (2004). *The Mahābhārata. Book 11: The Book of the Women; Book 12: The Book of Peace, Part One* (James L. Fitzgerald, trad. et éd.). The University of Chicago Press.

Grimmett, Richard, Inskipp, Carol & Inskipp, Tim. (1999). *A Guide to the Birds of India, Pakistan, Nepal, Bangladesh, Bhutan, Sri Lanka and the Maldives*. Princeton University Press. [Il me semble être le meilleur guide ornithologique dont on dispose actuellement.]

Kale, Moreshwar Ramchandra. (1986 [1re éd. 1923]). *Kālidāsa's Kumārasambhava*, chants I-VIII, texte et traduction. Motilal Banarsidass.

Leslie, Julia. (1998). A Bird Bereaved: The Identity and Significance of Valmiki's *Krauñca*. *Journal of Indian Philosophy*, *26*(5), 455-487.

Linke, Elfrun. (1997). Birds in Sanskrit Literature: Sanskrit-English Index. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, *78*(1/4), 121-141.

Monier-Williams, Monier. (1970 [1re éd. 1899]). *A Sanskrit-English Dictionary*. Clarendon Press.

Renou, Louis. (1968). *Grammaire sanskrite*. Adrien-Maisonneuve.

Stchoupak, Nadine, Nitti, Luigia & Renou, Louis. (1972). *Dictionnaire sanskrit-français* (2e éd.). Adrien-Maisonneuve.

Vaidya, Parashuram Laksman. (1969). *The Harivaṁśa: Being the Khila or Supplement ot the Mahābhārata (for the first time critically edited)*, vol. I : *Introduction, Critical Text and Notes*. Bhandarkar Oriental Research Institute.

APPENDIX

Liste des mots sanskrits étudiés

kaṅka (point 11)
kapiṅjala (point 2 n.)
kalahaṃsa (point 7)
kāka (point 11)
kākola (point 11)
kādambahaṃsa (point 7)
kāraṇḍava (point 8)
kurara (point 11)
kurarī (point 6)
kukkubha (point 3 n.)
kumbhakāra (point 3 n.)
kṛṣṇatittira (point 2 n.)
kokila (point 3)
krauñca (point 5)
gṛdhra (point 11)
gonarda (point 5)
gauratittira (point 2 n.)
cakora (point 2)
cakravāka (point 4)
cātaka (point 3)
citrapakṣa (point 2 n.)
jīvañjīvaka (point 3, n. 3)
tittira/tittiri (point 2 n.)
papīhā (hindi, point 3)
parabhṛta (point 3)
pika (point 3)
baka (point 10)
baḍa (point 11)
barhiṇa (point 3)
bala (point 11)
balāka (point 10)
balākā (point 10)

bulbul (persan, hindi, ourdou, voir intro.)
bharadvāja (point 9)
bhāsa (point 11)
mayūra (point 3)
mithunecara (points 4 et 7)
rājahaṃsa (point 7)
vaḍa (point 11)
vartaka (variantes *vārtāka*, *vārtaka*) (point 2 n.)
vāyasa (point 11)
śakuni (point 11)
śikhin (point 3)
śuka (point 1)
sārasa (point 5)
haṃsa (point 7)
haṃsakāraṇḍavāḥ (point 8)

NOTES

1 On notera que, tout au long de cet article, j'utilise la majuscule au premier mot, Bulbul à ventre rouge, Rossignol philomèle, etc., quand il est question de l'espèce d'oiseau, et non d'individus en général.

2 Par exemple, des oiseaux que l'on jugeait relever de la même espèce ont été divisés en espèces différentes à la suite de la comparaison de l'ADN et se sont vu attribuer des noms distincts. On pourra se rendre compte de ce travail de révision et découvrir la liste révisée des noms français des oiseaux en cliquant sur le lien suivant : <www.quebecoiseaux.org/fr/noms-fr-oiseaux>. Les noms des oiseaux présentés dans le présent article ont été révisés à partir de cette liste de mars 2024.

3 Je rappelle que la traduction, par exemple ici, de *śuka* par « Perruche » en français et « Parakeet » en anglais est issue d'une décision arbitraire de la part de commissions internationales d'ornithologues francophones d'une part et anglophones d'autre part. Son unique but est de permettre à tous les ornithologues amateurs de s'entendre sur des noms uniques de façon à être en mesure d'échanger sans ambiguïté à propos de tous les oiseaux dans le monde, y compris ceux de la péninsule indienne. C'est cet ensemble de noms qu'utilisent actuellement les amateurs d'ornithologie pour se comprendre. Il me paraît normal que les indianistes emboîtent le pas.

4 À titre indicatif, les Cailles (Quails) de différentes espèces se nomment en sanskrit *vartaka* (avec les variantes *vārtāka*, *vārtaka*). Les Francolins sont des oiseaux de la taille de la Perdrix grise (présente en Europe et introduite en Amérique), pour lesquels l'anglais utilise encore souvent le mot « Partridge » avec un déterminant plutôt que l'actuel « Francolin ». Les Francolins les plus courants sont : *Francolinus francolinus*, Black Francolin, Francolin noir (au nord de la péninsule indienne) ; en sanskrit : *kṛṣṇatittira*, *tittira*/*tittiri*, voir <https://ebird.org/species/blkfra>) ; *Ortygornis pondicerianus*, Grey Francolin, Francolin gris (partout sur la péninsule indienne ; en sanskrit : *gauratittira*, *kapiṅjala*, voir <https://ebird.org/species/gryfra?siteLanguage=fr_CA>). Au sud du Gange, on trouve *Francolinus pictus*, Painted Francolin, Francolin peint (*citrapakṣa* peut désigner n'importe quel francolin, mais plus spécifiquement cet oiseau : Dave, 2005, p. 283).

5 L'élément spécifique « choukar » provient en fait du mot sanskrit ou hindi *cakora*, sous sa forme anglo-indienne *chukar*, le « *u* » de *chukar* étant celui de l'ancienne translittération du « *a* bref » par le « *u* » de l'anglais *but*.

6 Le nom de *cakora* est censé imiter le cri de cet oiseau (et non pas son chant), composé d'une succession de « ca-kor » rapides avec accent sur la finale. J'ai observé l'oiseau à plusieurs reprises non pas en Inde, mais autour de la ville de Québec. Il a été introduit pour la chasse dans l'ouest des États-Unis à la fin du XIX^{e} siècle et s'est peu à peu répandu dans l'est, et même au Québec où il est occasionnel.

7 *shikra* viendrait du persan *śikara*, passé en hindi et en ourdou sous la forme de *śikarā*, « chasseur, prédateur ». On trouve en Inde le *Falco chicquera*, Red-necked Falcon, Faucon chicquera, le mot « chicquera » provenant du même mot persan.

8 Le fameux Roadrunner (*Geococcyx californianus*, Greater Roadrunner, Grand Géocoucou), qui a inspiré le Bip Bip des bandes dessinées françaises, est aussi un Coucou non parasite des déserts du Sud des États-Unis.

9 Il faut corriger le Monier-Williams qui, pour *kukkubha* et *kumbhakāra*, donne « *Phasianus gallus*/*Gallus gallus* », Red Junglefowl, Coq bankiva, une traduction invraisemblable. Je signale au passage qu'il existe un autre oiseau, de la grosseur d'un moineau, dont on entend à répétition en Inde l'immanquable *kouk*, *kouk*, *kouk*, inlassablement répété au milieu de la

journée, et que l'on compare à un forgeron, et c'est *Psilopogon haemacephalus*, Coppersmith Barbet, Barbu à plastron rouge (voir <https://ebird.org/species/copbar1>). Selon Dave (2005, p. 124), il correspond au sanskrit « *ḍiṇḍimāṇavaka* » (petit forgeron). Selon le *Brahmavaivarta Purāṇa* (4.21.133 et 139), Kaṃsa, dont le nom signifie « vase de métal ou de cuivre », aurait comme barde et conseiller un certain Ḍiṇḍi, un nom qui semble renvoyer à cet oiseau surnommé « le forgeron (Coppersmith) », sans doute pour dire qu'on l'entend lui aussi tambouriner de loin.

10 Le mâle d'autres oiseaux de la famille des Phasianidés comme le Dindon sauvage, la Gélinotte huppée, l'Éperonnier chinquis (sanskrit : *jīvañjīvaka*, *HV* 92.41), déploient également la queue lors de la pariade, mais leur queue est moins grande et le résultat est beaucoup moins spectaculaire.

11 Parmi les trente-deux espèces d'oiseau mentionnées ne figure aucun ibis. Pourtant, certains interprètes tamouls ont spontanément réagi à l'article de Leslie en disant que le *krauñca* ne pouvait être que l'Ibis noir. Les ibis, qui portent en sanskrit les noms d'*āṭi*, *āṭā*, etc., sont des oiseaux de la famille des Threskiornithidés (au bec long, mince et recourbé) que l'on distingue très facilement des Gruidés (bec droit et pointu, relativement court par rapport au long bec des ibis). Il existe trois espèces distinctes d'ibis sur la péninsule indienne : *Threskiornis aethiopicus*, White Ibis, Ibis sacré ; *Plegadis falcinellus*, Glossy Ibis, Ibis falcinelle ; et *Pseudibis papillosa*, Red-naped Ibis, Ibis noir. Ce dernier oiseau est notable en raison du fait que le mâle exhibe une tache rouge clair sur la partie postérieure du cou, bien différente du rouge cuivré (*tāmraśīrṣa-*) de la Grue antigone qui entoure l'œil et descend sur le cou. J'ajoute que, nulle part, je n'ai noté dans les descriptions des ibis de danses particulières exécutées à l'occasion de la pariade, comme dans le cas de la Grue antigone. Pour le moment du moins, je ne vois aucun argument qui puisse l'emporter sur ceux de Leslie en faveur de l'identification du *krauñca* avec la Grue antigone. On se rapportera donc à Dave (2015, p. 381-388), ainsi qu'aux guides ornithologiques mentionnés en bibliographie pour plus amples renseignements concernant ces oiseaux.

12 Un autre exemple : en *Brahmavaivarta Purāṇa* 4.29.25, on parle d'un lac *haṃsakāraṇḍavākīrṇaṃ jalakukkuṭakūjitam*, « bondé d'oies, de canards et de foulques, égayé par les cris des râles à crête en pariade ». Les *haṃsakāraṇḍava-* regroupent les oies et les autres canards, y compris les foulques. S'y ajoutent les *jalakukkuṭa-*, litt. les coqs d'eau. Il s'agit, selon

Dave (2005, p. 301), d'un oiseau qui ne peut être que le *Gallicrex cinerea*, Watercock, Râle à crête, particulièrement bruyant lors de la pariade (voir <https://ebird.org/species/waterc1>).

13 Je note au passage que le *Haliaeetus leucocephalus*, Bald Eagle (le fameux « aigle américain »), est en français un Pygargue à tête blanche, un oiseau qui a plutôt des mœurs de charognard… Les aigles, de la terminologie française, attrapent des proies vivantes.

ABSTRACTS

Français
L'objectif de cet article est de fournir à l'indianiste la traduction de quelques noms d'oiseau, parmi les plus régulièrement mentionnés dans les textes sanskrits. Étant donné que les grands dictionnaires actuels s'appuient sur des ressources en partie désuètes, mon propos est d'abord de présenter les ressources ornithologiques pouvant servir à élaborer des traductions correctes à l'aune de nos connaissances d'aujourd'hui et d'expliquer, pour chacun des mots choisis, le cheminement qui m'a amené à proposer telle ou telle solution. Ce texte est divisé en onze points suivant les principaux termes sanskrits abordés : 1. *śuka* ; 2. *cakora* ; 3. *kokila* (+ *cātaka*, *pika*, *mayūra*, *barhiṇa*) ; 4. *cakravāka* ; 5. *sārasa* et *krauñca* ; 6. *kurarī* ; 7. *haṃsa* ; 8. *kāraṇḍava* ; 9. *bharadvāja* ; 10. *balākā* (+ *balāka*) ; 11. *gṛdhra* (+ *baḍa*, *kākola*, *kaṅka*, *kāka*, *kurara*, *bhāsa*). J'y donne tour à tour des exemples de mots sanskrits pouvant faire difficulté, en présentant chaque fois le raisonnement qui me permet de suggérer une traduction que je pense actuellement valide. La liste internationale des noms français d'oiseau est conventionnelle et sujette à des ajustements réguliers, des vérifications que chacun est en mesure de faire sur le site du Cornell Lab of Ornithology. Grâce à internet, il est également facile de voir et d'entendre les oiseaux mentionnés.

English
The goal of this article is to provide students of Indian literature with the translations for several bird names among those most frequently mentioned in Sanskrit texts. Given that the main dictionaries used now rely on partially outdated resources, this contribution intends to first present the ornithological resources useful for establishing translations which are up to today's standards and to explain, for each word chosen, the path which has led the author to propose such and such solution. This contribution is divided in eleven parts for each of the Sanskrit words covered: 1. *śuka* ; 2. *cakora* ; 3. *kokila* (+ *cātaka*, *pika*, *mayūra*, *barhiṇa*) ; 4. *cakravāka* ; 5. *sārasa* et *krauñca* ; 6. *kurarī* ; 7. *haṃsa* ; 8. *kāraṇḍava* ; 9. *bharadvāja* ; 10. *balākā* (+ *balāka*) ; 11. *gṛdhra* (+ *baḍa*, *kākola*, *kaṅka*, *kāka*, *kurara*, *bhāsa*). I give

these examples of Sanskrit words subject to difficulties of interpretation while presenting every time the reasoning which has lead to suggesting a translation as valid. The international list of French bird words is conventional and can be regularly adjusted. This is possible for anyone through the website of the Cornell Lab of Ornithology. Thanks to the internet, it is easy to see and hear the birds mentioned in this contribution.

INDEX

Mots-clés
noms d'oiseau, traduction française, littérature sanskrite, ornithologie, lexique sanskrit

Keywords
bird names, French translation, Sanskrit literature, ornithology, Sanskrit vocabulary

AUTHOR

André Couture
Université Laval, Québec (Canada)
andre.couture[at]ftsr.ulaval.ca
IDREF : https://www.idref.fr/031025676
ISNI : http://www.isni.org/0000000081405819
BNF : https://data.bnf.fr/fr/12232334