

Agastya

ISSN : En cours d'attribution

Éditeur : UGA Éditions

1 | 2025

Figures féminines dans les littératures indiennes

La première naissance de la déesse dans le *Skandapurāṇa* (SP 9.11-23)

The Initial Birth of the Goddess in the Skandapurāṇa (SP 9.11-23)

Amandine Wattelier-Bricout

🔗 <https://publications-prairial.fr/agastya/index.php?id=196>

Référence électronique

Amandine Wattelier-Bricout, « La première naissance de la déesse dans le *Skandapurāṇa* (SP 9.11-23) », *Agastya* [En ligne], 1 | 2025, mis en ligne le 02 juin 2025, consulté le 02 juin 2025. URL : <https://publications-prairial.fr/agastya/index.php?id=196>

Droits d'auteur

CC BY-SA 4.0



La première naissance de la déesse dans le *Skandapurāṇa* (SP 9.11-23)

The Initial Birth of the Goddess in the Skandapurāṇa (SP 9.11-23)

Amandine Wattelier-Bricout

NOTE DE L'ÉDITEUR

En cas de problème d'affichage (signes diacritiques...), vous pouvez essayer un autre navigateur ou télécharger le fichier pdf.

Introduction

- 1 La littérature purāṇique est une source particulièrement intéressante pour l'étude des figures féminines. En effet, les *purāṇa* sont des textes religieux mêlant récits mythologiques et prescriptions rituelles et, fait rare dans le paysage de la littérature religieuse sanskrite, ce sont des œuvres dont l'écoute et la récitation sont autorisées aux femmes¹. Par conséquent, étudier les figures féminines mises en scène dans ces œuvres rédigées par des hommes brahmanes permet d'entrevoir quelles images, quels modèles et quels messages sont présentés à ce public particulier². Le discours dominant des *purāṇa* est généralement en accord avec les valeurs dites du *varṇāśramadharma*³, largement véhiculées dans la littérature des traités juridiques, les *Dharmaśāstra* : les femmes chastes et totalement dévouées à leurs époux sont parmi les plus vertueuses⁴, tandis que les hommes, au stade de leur vie de maître de maison, ne peuvent en aucun cas délaisser ou abandonner leurs épouses⁵. Par ailleurs, les *purāṇa* exposent de nombreuses prescriptions religieuses destinées uniquement au public féminin, généralement des *vrata* (observance). Par exemple, le vœu *Anaṅgadāna* (chapitre 70 du *Matsyapurāṇa*), expliquant comment propitier le dieu de l'amour Kāma (nommé également Anaṅga) s'adresse spécifiquement aux femmes⁶. Le chapitre 112 du *Skandapurāṇa* (SP) présente, dans un dialogue entre la déesse Pārvatī et des déesses

désignées comme les mères du monde, les différents types de jeûnes et d'ascèses qui peuvent être accomplis par les hommes, mais aussi par les femmes si elles ont obtenu l'autorisation de leur époux (chapitre 112.67-72)⁷. Ces prescriptions s'accompagnent de nombreux passages décrivant l'attitude attendue des femmes, ce que l'on appelle communément le *strīdharmā* (règle de conduite des femmes)⁸ :

Skandapurāṇa 112.67
strīnām tu daivatam bhartā na tato'nyad vidhīyate |
sa gatīḥ paramam dhāma sa dharmam paramam smṛta ||

Pour les femmes, l'époux est un dieu ; rien d'autre n'est prescrit que cela.
 Il est le refuge, la demeure suprême ; il est connu comme le *dharmā* suprême.

- 2 Le comportement que doit suivre une veuve de brahmane est, par exemple, expliqué en détail au chapitre 83 du *Kṛṣṇajñanmakhaṇḍa* du *Brahmavaivartapurāṇa*, tandis que le chapitre suivant de cette œuvre propose une catégorisation des femmes selon leurs comportements.
- 3 Certains récits mythologiques mettant en scène des figures féminines sont récurrents et se trouvent dans presque tous les *purāṇa*. Parmi eux, on pourra citer Sāvitrī, épouse dont l'amour et la dévotion à son époux Satyavān lui permettent de sauver ce dernier de la mort. Comme il est d'usage dans la littérature purāṇique, prescriptions et récits mythologiques sont associées et enseignées sous forme de dialogue, qui, dans le cas de prescriptions destinées aux femmes, se tient généralement entre la déesse et son époux, le dieu suprême. L'histoire de Sāvitrī est le support d'un rite spécifique le *Sāvitrī vrata* qui a fait l'objet de chapitres spécifiques dans les compilations médiévales⁹ et est encore célébré par des femmes, notamment en Orissa¹⁰. Cette histoire a également servi à introduire d'autres sujets, comme la description des enfers (voir *Brahmavaivartapurāṇa*, vers 1.23-26 du *Prakṛtikhaṇḍa*).

De Satī à Umā

- 4 Parmi les récits mettant en scène des épouses dévouées, on trouve également de manière récurrente le récit de Satī, fille de Dakṣa. À la suite de l'injure faite par son père à Śiva son époux, elle s'immole dans le feu du *yoga*. Selon Mertens (2019), la figure de la déesse Satī préexisterait à celle d'Umā-Parvatī mais dès le IV^e siècle, ces deux identités de la grande déesse fusionnent dans un récit de naissance successive en l'une (Satī) puis l'autre (Umā, fille de Himavat)¹¹. Ces deux naissances successives sont mentionnées dans le *Kumārasaṃbhava* de Kālidāsa (1.21). Mertens (2002) propose de reconstruire les différentes étapes du développement de ces récits mythologiques qui déclinent les différentes identités de la déesse. Selon elle, lors de la première phase de développement (c'est-à-dire dans le *Brahmāṇḍapurāṇa*, le *Vāyupurāṇa* et le *Brahmapurāṇa*), la mort de Satī est un motif indépendant qui, dans la deuxième phase, va être juxtaposé à celui du mythe de Dakṣa (dans le *Vāyupurāṇa*). Lors de la troisième phase, le récit de la mort de Satī sert de préface au mythe de Dakṣa (voir la *Vāyavīyasaṃhitā* du *Śivapurāṇa*). Elle ne deviendrait la cause de la destruction du sacrifice de Dakṣa que lors de la quatrième phase dans les sources suivantes : le *Bhāgavatapurāṇa* ; la *Rudrasaṃhitā* du *Śivapurāṇa* ; le *Skandapurāṇa* (tardif)¹². La cinquième phase, qui pourrait être reconstruite à partir des récits du *Matsyapurāṇa* et du *Padmapurāṇa*, présente une forte orientation *śākta*¹³ et introduit le récit associé aux

108 lieux de pèlerinage et noms sacrés de la déesse. La dernière phase développe la précédente par l'ajout d'un récit mythologique et étymologique dans lequel Śiva, fou de chagrin, transporte le corps calciné de Satī de place en place créant le paysage sacré du culte *śākta* des *śaktipīṭha*¹⁴.

- 5 L'étude menée par Mertens porte essentiellement sur l'évolution du mythe de Satī en association avec le récit de la destruction du sacrifice de Dakṣa. En s'intéressant aux récits successifs de la déesse, il est possible d'observer l'évolution du culte qui lui est dédié, de comprendre sa place et son rôle dans le panthéon et de révéler les conceptions religieuses des œuvres contenant ces récits. À cet égard, le *Skandapurāṇa* (SP) est particulièrement intéressant car cette œuvre propose une version atypique des naissances successives de la déesse : l'originalité du récit du SP est double. D'abord, il propose trois naissances successives de la déesse : une première de la bouche de Śiva (dont l'extrait est traduit ci-après, chapitre 9), une deuxième comme fille de Dakṣa, Satī (chapitre 10.6-40) et enfin, une troisième en tant que fille de Menā et de Himavat (chapitre 11.19-38). Cette dernière naissance se distingue dans le SP par l'association à un récit mythologique, par ailleurs connu mais peu courant, celui des trois filles de Himavat nommées Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā.
- 6 Généralement, les récits purāṇiques mentionnent l'immolation de Satī et son statut d'épouse de Śiva comme les antécédents narratifs de la conquête de Śiva par Umā-Pārvatī : s'étant illustrée antérieurement par sa dévotion extrême à Śiva et son pouvoir ascétique qui lui a permis de s'immoler par le feu de son *yoga*, la déesse dans cette nouvelle existence réussira à conquérir le cœur de Śiva. Dans le chapitre 21 du *Vāmana purāṇa*, la demande du récit de la naissance d'Umā est introduite par l'évocation de la mort de Satī, de sorte que ces deux naissances sont perçues comme successives. Ainsi le sage Nārada demande-t-il à Pulastya :

nārada uvāca
brahmaṃs tvayā mamākhyāta mṛtā dakṣātmaajā satī |
saṃjātā himavatputrīty eva me vaktum arhasi || 21.5
 Nārada demanda :

Brahmane, tu m'as raconté que la fille de Dakṣa, Satī, était morte ; peux-tu me dire comment elle est née en tant que fille de Himavat ?

- 7 Le vers 44 du chapitre 1 de la *Rudrasaṃhitā* du *Śivapurāṇa* mentionne également les deux naissances successives : la déesse Satī renaît en tant que fille de Himavat. Dans le chapitre 32 du *Brahmapurāṇa*, l'histoire de Satī est associée au récit de la naissance d'Umā et de son ascèse pour devenir épouse de Śiva. Certaines versions indiquent, comme le *Skandapurāṇa*, que Himavat et Menā engendrent non pas une, mais trois filles : les sœurs Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā (*Vāyupurāṇa* 72.4-20, *Brahmāṇḍapurāṇa* 3.10.6-22, *Harivaṃśa* 1.13.12-23)¹⁵. Des mentions secondaires de ce récit existent, n'évoquant que les noms de ces trois sœurs ou un détail de l'histoire. Par exemple, le *Matsyapurāṇa* (13.8-9) mentionne l'existence de trois sœurs en les nommant Umā, Aparṇā et Ekaparṇā, tandis que le *Vāmanapurāṇa* (50.1) indique que Menā est la mère de trois filles et un fils, sans les nommer. La particularité du récit des trois sœurs est la mise en scène d'une triple ascèse féminine qui culmine avec celle d'Aparṇā, qui sera celle qui obtiendra la grâce de Śiva. Chacune des sœurs se soumet à une ascèse particulière qui justifie son nom : Ekapāṭalā ne consomme qu'une seule fleur pendant 2000 ans et a pris refuge sous un arbre *pāṭalā*, Ekaparṇā ne consomme qu'une feuille pendant 2000 ans et pratique l'ascèse sous un banyan, tandis qu'Aparṇā, sans refuge, ne

mange absolument rien. Face à cette ascèse extrême, Menā s'écrie « *U mā* » « Oh ! Non ! », ce qui donne un nouveau nom à Aparṇā. Bien que le *Kumārasambhava* relate cette pseudo-étymologie¹⁶ d'Umā et utilise le nom d'Aparṇā pour désigner la déesse (5.8), le récit spécifique des trois sœurs n'y est pas relaté.

Originalité de la première naissance de la déesse et conséquences dogmatiques

- 8 Si le SP est original en ce qu'il propose le récit détaillé des ascèses des trois sœurs, il l'est encore plus en introduisant un récit supplémentaire : la naissance de la déesse de la bouche même de Śiva (chapitre 9) avant son existence en tant que Satī. À ma connaissance, aucun autre *purāṇa* ne relate cette naissance antérieure de la déesse. Le contexte dans lequel elle s'insère est, en outre, tout à fait particulier. En effet, la construction narrative des huit premiers chapitres du SP ne suit pas une chronologie linéaire, mais consiste en une succession de retours en arrière et de situations parallèles au temps de la narration du SP, qui se déroule dans le présent *kalpa*¹⁷. En replaçant les événements narrés sur un axe chronologique, on comprend que la déesse n'existe pas au moment de la création du monde, mais qu'elle n'apparaît que dans le présent *kalpa*. Elle résulte d'une faveur accordée par Śiva à Brahmā, aux dieux et aux six sages assemblés à Prayāga. La manière dont elle vient au monde reflète une vision cosmogonique non dualiste puisque, comme vous pourrez le lire dans l'extrait ci-après, elle émane de l'énergie de Śiva sortant de sa bouche. Le SP entretient de fortes relations avec le courant *pāśupata*, dans lequel Śiva est la cause universelle. L'ajout de cette apparition préalable à sa naissance en tant que déesse est parfaitement cohérent avec une affiliation *pāśupata* du SP. La déesse n'est pas à voir comme une entité indépendante (ce qu'elle sera dans les courants dualistes ou *śākta*) mais comme une émanation de Śiva. Ainsi l'étude et l'analyse des mythes narrés dans les *purāṇa* peuvent indiquer les conceptions religieuses de leurs auteurs.

L'impression de déjà-vu de la première naissance de la déesse (*devī*)

- 9 Le récit narrant la première apparition de la déesse avant son existence en tant que Satī peut se résumer ainsi : grâce à la réalisation d'une ascèse et à une dévotion intense à Śiva, les sages, les dieux et Brahmā sollicitent et obtiennent du dieu une faveur. Ils demandent, entre autres, qu'il soit toujours accompagné d'une déesse (*devī*) et d'un fils, ainsi que de *gaṇa* divins. Cette demande a une fonction programmatique et annonce en quelque sorte le contenu de l'œuvre elle-même, qui narre le parcours de la déesse en quête de maternité et la naissance d'un fils de Śiva, le tout émaillé de récits de dévots qui deviennent par leurs austérités des *gaṇa* de Śiva. L'exaucement de la faveur débute par la création de la déesse sollicitée : pour ce faire, Śiva émet une partie de son *tejas* lumineux, qui sort de sa bouche et devient déesse (elle n'a pas de nom particulier et est simplement désignée par le terme *devī*). Il enjoint alors à cette dernière de pratiquer l'ascèse et de propitier Brahmā en quête d'une faveur. On pourrait se demander comment le récit de naissance de *devī* de la bouche de Śiva a pu être intégré et accepté alors qu'aucune autre source ne relate cet événement.

10 Bien que ce récit, fruit d'une conception śivaïte et *pāśupata* du monde, soit unique et propre au SP, il produit un effet de déjà-vu pour un lecteur de l'édition critique. En effet, le récit de cette apparition entremêle des motifs qui ont été utilisés précédemment dans les chapitres 1 à 8. Le premier motif est l'émanation brillante du *tejas* de Śiva comme cause de la création d'un nouvel être : ce procédé de naissance est mentionné lors de la création de Nīlāhita (SP4.14-15)¹⁸. Dans ce récit, l'apparition d'une goutte de sueur de Brahmā tombant dans le feu du sacrifice est décrite comme étant le *tejas* de Śiva, tandis que son contact avec le feu du sacrifice donne naissance à Nīlāhita. Dans les deux récits (Nīlāhita/*devī*), le *tejas* brillant crée un être qui possède les qualités de la divinité. Un deuxième motif pourrait être la naissance de la déesse Sarasvatī relatée au chapitre 5 (SP5.10-17) : comme au chapitre 4, un être divin naît du feu du sacrifice, mais cette fois, il s'agit d'une déesse. Alors que l'apparition de Nīlāhita a lieu au temps des origines, celle de Sarasvatī se produit au présent *kalpa*, tout comme ce sera le cas de l'apparition de *devī*. Le troisième motif est la création d'une déesse à partir de la bouche de Nīlāhita, cette fois au temps des origines : la déesse Vāc, appelée *sarvavidyādhīdevī*, « la maîtresse de tous les savoirs » et qui sera connue aussi sous le nom de Sarasvatī, naît de la bouche de Nīlāhita au chapitre 7 (SP7.5-9)¹⁹. Outre la répétition des motifs des naissances de Nīlāhita, de Sarasvatī et de Vāc²⁰, qui crée un effet de déjà-vu, les auteurs introduisent le récit original d'apparition de *devī* comme un préambule logique aux deux autres naissances en tant que Satī, puis en tant qu'Aparṇā-Umā : ils enchaînent les trois récits de manière successive et lient ces récits les uns aux autres par la répétition d'autres motifs, comme celui de la faveur demandée par la déesse à Brahmā. Seulement évoquée en SP9.20, cette faveur est mentionnée par deux fois au chapitre 10 (SP10.2-3 et SP10.24). But de l'ascèse pratiquée par la déesse au chapitre 11, elle se trouvera répétée de manière un peu plus développée au chapitre SP162 quand la déesse obtiendra réellement le statut d'épouse de Śiva. Ces trois naissances successives de la déesse dans le SP peuvent être considérées comme une spirale narrative : le premier anneau de cette spirale est le bref récit de la naissance de la déesse à partir de la bouche de Śiva, qui pose les jalons de son statut (c'est une émanation de Śiva) et de son but (réintégrer l'union avec la divinité). Le second anneau est le récit usuel de la destruction du sacrifice de Dakṣa qui se clôt par l'auto-immolation de Satī grâce à ses pouvoirs yogiques et son vœu de renaissance. Le troisième anneau, la naissance en tant qu'Umā-Pārvatī, participe à la réalisation d'une partie de la faveur obtenue par les sages, les dieux et Brahmā et se déploiera dans l'intégralité du SP. La déesse accèdera à une union finale avec Śiva grâce à l'adoption de l'arbre *śoka*.

Répétition de motifs, un indice de style authentique ?

11 Si l'effet de déjà-vu est réel pour un lecteur de l'édition critique, cette affirmation peut-elle être généralisée à l'ensemble des auditeurs/lecteurs du SP ? En effet, si l'on observe attentivement l'apparat critique de l'édition, on s'aperçoit que la transmission des premiers chapitres est assez complexe. La présentation de l'état de transmission du texte qui suit, a pour but d'introduire le lecteur aux problèmes rencontrés lors de l'établissement d'une édition critique et à l'une des spécificités du genre purāṇique, la réécriture du texte au fil de sa transmission, ce que Bakker²¹ appelle « *composition-in-transmission* ». Les manuscrits utilisés pour établir l'édition critique du premier volume

du SP sont au nombre de huit : trois manuscrits anciens nommés S_1 , S_2 et S_3 - S_4 , et cinq plus récents désignés par A_1 , A_2 , A_3 , A_4 et R ²². Cette situation est particulièrement intéressante et rare²³, puisque l'écart temporel entre ces manuscrits permet d'identifier les passages anciens et ceux qui ont été ajoutés au cours de la transmission ; de même, est-il possible d'observer comment un mot, une épithète ou un *pāda* ont été modifiés au fil de la transmission. Lorsqu'un passage n'est présent que dans les manuscrits récents, il convient de s'interroger sur son authenticité : ce passage s'est-il perdu ou a-t-il été ajouté au fil de la transmission ? La ligne éditoriale suivie dans tous les volumes du SP est de choisir, autant que possible, les leçons présentes dans les manuscrits S qui sont les plus anciens (Adriaensen et coll., 1998, p. 41-45). Dans le volume 1, les passages considérés comme des additions faites au cours de la transmission et qui n'étaient pas présents dans les manuscrits S ont été édités en appendice. Pour donner une vue synthétique de la transmission des neuf premiers chapitres, j'ai consigné les informations de l'apparat critique dans le tableau ci-dessous :

Tableau 1. – Panorama de la transmission des 9 premiers chapitres du SP dans les manuscrits S_1 , S_2 , S_{3-4} , R , A_1 , A_2 , A_3 , A_4 .

MS	S_1	S_2	$S_{3/4}$	R	A_1	A_2	A_3	A_4
1.1-27	partiel (1.1-24)	partiel (1.21-27)	absent	absent	complet	complet	complet	partiel (1.15-27)
2.1-29	absent	complet	absent	absent	complet	complet	complet	partiel (2.1-24)
3.1-30	complet	complet	partiel (3.16-30)	partiel (3.16-30)	complet	complet	complet	absent
4.1-41	partiel (4.1-5)	complet	partiel (4.1-4 et colophon)	complet	complet	complet	complet	absent
5.1-69	absent	partiel (5.1-50)	complet	complet	complet	complet	complet	absent
6.1-14	absent	absent	absent	complet	complet	complet	complet	absent
7.1-38	partiel (7.38-39)	absent	absent	complet	complet	complet	complet	absent
8.1-37	complet mais retracé	absent	absent	complet	complet	complet	complet	absent
9.1-33	complet	absent	partiel (9.20-33)	complet	complet	complet	complet	absent

¹² Ce tableau indique très clairement que le chapitre 6 ne se trouve dans aucun des manuscrits anciens nommés S et qu'il en est presque de même pour le chapitre 7, dont seuls les deux derniers vers 38 et 39 peuvent être lus dans un manuscrit S . Pourtant,

bien que non attestés dans les manuscrits anciens, ces deux chapitres n'ont pas été édités en appendice. Les éditeurs ont pris soin de souligner cet état particulier du texte en réduisant la police de ces deux chapitres²⁴, mais malheureusement, ils n'ont pas indiqué explicitement les raisons de ce choix. Certaines peuvent être déduites d'informations données çà et là dans les notes du synopsis. Pour le chapitre 7, les éditeurs indiquent que les vers 7.1-11 (c'est-à-dire la naissance de Vāc) répondent à une question posée par les sages au vers 20 du chapitre 5 qui est, à ce moment-là du récit, laissée sans réponse²⁵. En revanche, ils concèdent que les vers 26 à 35 du chapitre 7 pourraient être une interpolation des manuscrits R et A²⁶. Pour le chapitre 6, je n'ai trouvé aucun argument explicite dans les notes²⁷ laissant les deux questions suivantes sans réponse : ce chapitre a-t-il été inséré au cours de la transmission ? Ou était-il originellement présent dans les manuscrits S ? Le chapitre 5 qui le précède narre, entre autres, la décapitation de la cinquième tête de Brahmā et se clôt en affirmant que Nīllohita portera le crâne de cette tête décapitée. Le chapitre 6 raconte en 14 vers comment Nīllohita reçoit le sang de Viṣṇu dans le bol à aumône qu'est le crâne de Brahmā, puis comment du reflet de Viṣṇu qu'il aperçoit dans le liquide contenu dans le bol, il crée un homme (*nara*) semblable à Viṣṇu. Le chapitre 7 débute en racontant que Nīllohita, arrivé dans le Brahmāloka, demande l'aumône et que satisfait de l'offrande offerte par Brahmā, il lui accorde un vœu. C'est lorsqu'il accepte la faveur sollicitée par Brahmā en prononçant la syllabe *om* que de sa bouche apparaît Vāc.

- 13 Bien qu'il serait possible de considérer l'enchaînement narratif des chapitres 5, 6 et 7 comme un indice d'originalité du chapitre 6 en raison d'une cohérence logique, cette dernière pourrait également être le fruit des réécritures postérieures. Un autre argument en faveur d'une ancienneté du chapitre 6 pourrait être la répétition du motif de la naissance de *nara*, dont la narration partage des points communs avec les autres motifs de naissance des chapitres 4, 5, 7 et 9. Un autre indice pourrait être le fait que deux épithètes utilisées par Brahmā pour désigner Śiva dans son éloge au début du chapitre 9 (chapitre présent dans le manuscrit S₁) évoquent la création de Nara (narrée au chapitre 6) et celle de Sarasvatī (chapitre 7) : *sarasvatīsrje* (9.6b) et *namo narasya kartre* (9.9a). Malheureusement, ces deux parties de textes situées à l'extrémité du folio 1.22a du manuscrit S₁ sont perdus en raison de l'émiettement du manuscrit. Si la cohérence narrative et la répétition de motifs sont des arguments en faveur de l'existence des chapitres 6 et 7 dans les recensions anciennes, ils ne constituent pas des preuves, mais un faisceau d'indices. À celui-ci, on pourrait ajouter la numérotation des chapitres présents dans certains colophons²⁸ des manuscrits S : par exemple, le chapitre 9 dans le manuscrit S₄ se clôt sur le colophon *skandapurāṇe navamo'dhyāyaḥ* « le neuvième chapitre du *Skandapurāṇa* » ; le colophon du chapitre suivant dans le manuscrit S₂ est *skandapurāṇe daśamo'ddhyāyaḥ* « le dixième chapitre du *Skandapurāṇa* »²⁹. Ces deux colophons issus de deux manuscrits S différents invitent à penser là encore que les chapitres 6 et 7 étaient présents dans la recension ancienne, chapitres dont le contenu n'était peut-être pas tout à fait celui lisible dans les manuscrits R et A, mais était sans doute proche³⁰. Ainsi, l'enchaînement des motifs observés précédemment est un des indices pouvant conforter la position des éditeurs concernant l'authenticité ou l'ancienneté des chapitres 6 et 7, indice complété par la numérotation des chapitres dans les colophons.
- 14 Déterminer si ces chapitres sont présents ou non dans la recension S du SP nécessite de croiser de nombreuses informations : l'observation de l'état de manuscrits, l'étude des

colophons, l'analyse des structures des récits et celle des relations d'intratextualité avec d'autres chapitres attestés dans les manuscrits S. Expliciter les choix éditoriaux lors de l'élaboration d'un texte est essentielle pour permettre aux recherches futures d'utiliser ce texte comme source historique, notamment lorsqu'il s'agit de récits particulièrement atypiques. Bien qu'il élude la datation du chapitre 6, l'article de Bakker et Bisschop (2016) s'appuie en partie sur ce dernier pour éclairer l'interprétation et la compréhension d'une représentation de l'arme *pāśupata* sur une architrave à la porte d'entrée d'un temple dédié à Mahādeva au Rajasthan³¹. Le récit mythologique de la naissance de Vāc à partir de l'énonciation de la syllabe *om* est sans aucun doute une source utile pour les *Mantra Studies*. La possible ancienneté de ces chapitres invite à approfondir les recherches sur l'influence potentielle du SP sur d'autres récits purāṇiques ou d'autres représentations iconographiques.

Avant-propos sur l'extrait, sa traduction et ses notes

- 15 Cet extrait est issu du chapitre 9 du *Skandapurāṇa* : le texte reproduit ici est celui de l'édition critique sans son appareil³². Pour ce passage précis (chapitre 9 vers 11 à 23), les manuscrits disponibles sont les suivants : S₁, S₄ (à partir du vers 20), A₁, A₂, A₃ et R. J'ai indiqué dans les notes de bas de page les variantes ou leçons les plus significatives, mais j'ai ignoré celles qui reflètent de simples erreurs dans la transmission. Ce passage représentatif du genre purāṇique alterne récit et paroles rapportées. Par conséquent, on y trouvera des formes verbales au discours direct et aux temps du présent, mais aussi de nombreux verbes à l'imparfait ou au parfait. Cet extrait ne contient pas de difficultés particulières et rassemble les notions ou constructions grammaticales suivantes : le locatif absolu, de nombreux exemples d'absolutifs, la construction des verbes d'énonciation avec double accusatif ainsi que l'emploi de la particule *iti* ou encore la construction passive, diverses manières d'exprimer la possession et plusieurs exemples de composés. Cet extrait court et relativement simple se présente comme un entraînement facile à la traduction.
- 16 Plusieurs parcours de découverte du texte sont possibles pour le lecteur. Il peut au choix s'entraîner à traduire directement le texte en *devanāgarī* ou en translittération. Il pourra ensuite comparer sa traduction à celle vers à vers proposée après les extraits en *devanāgarī* ou en translittération. Si certains points restent à éclaircir, il pourra se reporter aux remarques de la traduction pas à pas. Une autre possibilité est de suivre la traduction vers à vers suivie de remarques grammaticales et commentaires de traduction.

Extrait en *devanāgarī*

सनत्कुमार उवाच।

ब्रह्मण्यथैवं स्तुवति देवदेवः स लोकपः।

उवाच तुष्टस्तान्देवानृषींश्च तपसैधितान्॥ ११॥

तुष्टो ऽस्म्यनेन वः सम्यक्तपसा ऋषिदेवताः।

वरं ब्रूत प्रदास्यामि सुनिश्चिन्त्य स उच्यताम्॥ १२॥

सनत्कुमार उवाच ।
 अथ सर्वानभिप्रेक्ष्य संतुष्टांस्तपसैधितान् ।
 दर्शनेनैव विप्रेन्द्र ब्रह्मा वचनमब्रवीत् ॥ १३ ॥
 ब्रह्मोवाच ।
 यदि तुष्टो ऽसि देवेश यदि देयो वरश्च नः ।
 तस्माच्छिवश्च सौम्यश्च दृश्यश्चैव भवस्व नः ॥ १४ ॥
 सुखसंव्यवहार्यश्च नित्यं तुष्टमनास्तथा ।
 सर्वकार्येषु च सदा हितः पथ्यश्च शंकरः ॥ १५ ॥
 सह देव्या ससूनुश्च सह देवगणैरपि ।
 एष नो दीयतां देव वरो वरसहस्रद ॥ १६ ॥
 सनत्कुमार उवाच ।
 एवमुक्तः स भगवान्ब्रह्मणा देवसत्तमः ।
 स्वकं तेजो महद्दिव्यं व्यसृजत्सर्वयोगवित् ॥ १७ ॥
 अर्थेन तेजसः स्वस्य मुखादुल्कां ससर्ज ह ।
 तामाह भव नारीति भगवान्विश्वरूपधृक् ॥ १८ ॥
 साकाशं द्यां च भूमिं च महिम्ना व्याप्य विष्ठिता ।
 उपतस्थे च देवेशं दीप्यमाना यथा तडित् ॥ १९ ॥
 तामाह प्रहसन्देवो देवीं कमललोचनाम् ।
 ब्रह्माणं देवि वरदमाराधय शुचिस्मिते ॥ २० ॥
 सा तथेति प्रतिज्ञाय तपस्तप्तुं प्रचक्रमे ।
 रुद्रश्च तानृषीनाह शृणुध्वं मम तोषणे ।
 फलं फलवतां श्रेष्ठा यद्ब्रवीमि तपोधनाः ॥ २१ ॥
 अमरा जरया त्यक्ता अरोगा जन्मवर्जिताः ।
 मद्भक्तास्तपसा युक्ता इहैव च निवत्स्यथ ॥ २२ ॥
 अयं चैवाश्रमः श्रेष्ठः स्वर्णशृङ्गो ऽचलोत्तमः ।
 पुण्यं पवित्रं स्थानं वै भविष्यति न संशयः ॥ २३ ॥

Extrait en translittération

sanatkumāra uvāca |
 brahmaṇya athaivam stuvati devadevaḥ sa lokapaḥ |
 uvāca tuṣṭas tān devān ṛṣiṃś ca tapasaidhitān ||11||
 tuṣṭo 'smy anena vaḥ samyaktapasā ṛṣidevatāḥ |
 varam brūta pradāsyāmi suniścintya sa ucyatām ||12||
 sanatkumāra uvāca |
 atha sarvān abhiprekṣya saṃtuṣṭāṃs tapasaidhitān |
 darśanenaiva viprendra brahmā vacanam abravīt ||13||
 brahmovāca |
 yadi tuṣṭo 'si deveśa yadi deyo varaś ca naḥ |
 tasmāc chivaś ca saumyaś ca dṛśyaś caiva bhavasva naḥ ||14||
 sukhasaṃ vyavahāryaś ca nityaṃ tuṣṭamanās tathā |
 sarvakāryeṣu ca sadā hitaḥ pathyaś ca śaṃkaraḥ ||15||
 saha devyā sasūnuś ca saha devagaṇair api |
 eṣa no dīyatām deva varo varasahasrada ||16||

sanatkumāra uvāca |
evam uktaḥ sa bhagavān brahmaṇā devasattamaḥ |
svakaṃ tejo mahad divyaṃ vyaśrjat sarvayogavit ||17||
ardhena tejasah svasya mukhād ulkāṃ sasarja ha |
tām āha bhava nārīti bhagavān viśvarūpadhṛk ||18||
sākāśaṃ dyām ca bhūmiṃ ca mahimnā vyāpya viśthitā |
upatasthe ca deveśaṃ dīpyamānā yathā tadit ||19||
tām āha prahasan devo devīm kamalalocanām |
brahmāṇaṃ devi varadam ārādhaya śucismite ||20||
sā tatheti pratijñāya tapas taptuṃ pracakrame |
rudraś ca tān ṛṣīn āha śṛṇudhvaṃ mama toṣaṇe |
phalaṃ phalavatām śreṣṭhā yad bravīmi tapodhanāḥ ||21||
amarā jarayā tyaktā arogā janmavarjitāḥ |
madbhaktās tapasā yuktā ihaiva ca nivatsyatha ||22||
ayaṃ caivāśramaḥ śreṣṭhaḥ svarṇaśṛṅgo 'calottamaḥ |
punyaṃ pavitraṃ sthānaṃ vai bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||23||

Traduction vers à vers

11. Tandis que Brahmā le louait, le dieu des dieux, protecteur des mondes, satisfait, répondit à ces dieux et à ces sages grandis par leurs austérités :

12. Je suis satisfait de cette ascèse totale qu'est la vôtre, ô sages et dieux ! Demandez une faveur et je l'accorderai ; prononcez-vous après y avoir bien réfléchi.

Sanatkumāra dit :

13. Alors, après les avoir observés d'un simple regard, eux tous qui étaient pleinement satisfaits (et) grandis par leurs austérités, ô le meilleur des sages, Brahmā formula (cette) demande :

Brahmā a dit :

14. Ô seigneur des dieux, si tu es satisfait et si un vœu doit nous être accordé, alors puisses-tu être pour nous favorable, bienveillant et aussi visible !

15. (Puisses-tu être) toujours facilement accessible, ayant l'esprit satisfait, bien disposé envers tous (nos) actes, bénéfique et bienfaisant !

16. (Puisses-tu être) accompagné d'une déesse et d'un fils, ainsi que de *gaṇa* divins³³ ! Que ce vœu nous soit accordé, ô dieu, toi le dispensateur de milliers de faveurs !

Sanatkumāra reprit :

17. À ces mots de Brahmā, le bienheureux dieu suprême, parfait connaisseur du *yoga*, émit son propre *tejas*³⁴, splendide et divin.

18. Avec la moitié de son *tejas*³⁵, il expulsa alors de sa bouche une comète ; le bienheureux, lui qui recouvre toutes les formes, lui dit « Deviens femme ».

19. Celle-ci, après avoir empli l'air, le ciel et la terre grâce à sa majesté, s'arrêta et se plaça (en position d'hommage) devant le seigneur des dieux resplendissante telle la foudre.

20. Souriant, le dieu dit à cette déesse aux yeux de lotus : « Ô déesse au sourire pur, propitie Brahmā le dispensateur de faveur ! »

21. Acquiesçant d'un « soit », celle-ci commença à pratiquer l'ascèse, et Rudra dit aux sages : « Apprenez de moi (ces) deux satisfactions, je vais vous dire ce qu'[est] votre fruit, ô ascètes qui êtes les meilleurs parmi ceux qui obtiennent des fruits.

22. Vous vivrez ici-bas immortels, libérés de la vieillesse, sans maladie, exempts de (nouvelle) naissance, dévoués à moi et adonnés à l'ascèse.
23. Et aussi cet excellent refuge, ce meilleur des monts qui possède un pic doré, deviendra assurément un lieu pur et sacré, cela ne fait aucun doute.

Traduction vers à vers annotée et expliquée

- 17 *sanatkumāra uvāca |*
brahmaṇy athaivaṃ stuvati devadevaḥ sa lokapaḥ |
uvāca tuṣṭas tāt devān ṛṣiṃś ca tapasaidhitān ||11||³⁶

Tandis que Brahmā le louait, le dieu des dieux, protecteur des mondes, satisfait, répondit à ces dieux et à ces sages grandis par leurs austérités :

uvāca : parfait 3^e singulier actif de √vac- « dire ».

brahmaṇy athaivaṃ stuvati : locatif absolu, généralement utilisée pour énoncer un procès incident permettant de situer ou déterminer le procès principal. Le sujet du locatif absolu est au locatif, tandis que l'action est souvent exprimée par un adjectif verbal accordé en genre, en nombre et en cas avec le sujet du locatif absolu. Ici le sujet est *brahmaṇi*, locatif singulier de Brahmā ; la forme verbale du locatif absolu est *stuvati*, participe présent du verbe √stu- au locatif singulier traduit ici par un imparfait duratif pour exprimer l'action en train de se dérouler.

devadevaḥ sa lokapaḥ : nominatif singulier, sujet de la principale. Il s'agit ici de Śiva.

athaivaṃ : est le résultat du *sandhi* des mots *atha* et *evam*.

uvāca tuṣṭas tāt devān ṛṣiṃś ca tapasaidhitān : les verbes de parole « dire quelque chose à quelqu'un » en sanskrit se construisent avec un double accusatif, raison pour laquelle les mots *tāt devān ṛṣiṃś ca + edhitān* sont à l'accusatif pluriel.

tapasaidhitān : le *sandhi* provoque la contraction de la finale -ā de *tapasā* avec l'initiale de *edhitān*. *edhita-* est l'adjectif verbal formé sur la racine √edh- signifiant « croître, augmenter, se réjouir, grossir » et qui se construit avec un complément de moyen à l'instrumental (*tapasā*).

- 18 *tuṣṭo 'smy anena vaḥ samyaktapasā ṛṣidevatāḥ |*
varaṃ brūta pradāsyāmi suniścintya sa ucyatām ||12||

Je suis satisfait de cette ascèse totale qu'est la vôtre, ô sages et dieux !

Demandez une faveur et je l'accorderai ; prononcez-vous après y avoir bien réfléchi.

anena vaḥ samyaktapasā : cet ensemble est complément de moyen du verbe. *Anena* est l'instrumental neutre singulier de *idam* ; *samyaktapasā* est un composé appositionnel ou *karmadhāraya* formé de l'adjectif *samyak* et du substantif *tapas* neutre ; *vaḥ* est le génitif pluriel du pronom personnel *tvad-* ; le sanskrit exprime généralement la possession par cette construction plutôt que par un adjectif possessif.

ṛṣidevatāḥ : composé *dvandva* au vocatif pluriel : *ṛṣi-devatāḥ*. Alors que dans les autres types de composés le premier membre dépend du second, ceux composant le *dvandva* n'ont pas de relation de dépendance et ont le même

statut (ce qui explique que le *dvandva* admet plus que deux membres). Dès lors, il est logique que l'on débute la traduction par le premier membre (et non par le second comme c'est le cas pour les autres composés) : « sages et dieux », et non l'inverse. Les dieux se sont joints aux sages dans le récit à partir du chapitre 8.

brūta : impératif 2^e personne du pluriel de *√brū-*.

pradāsyāmi : futur 1^e personne du singulier du verbe composé *pravṛdā-*.

sunīścintya sa ucyatām : *sa(saḥ)* est le nominatif masculin singulier du pronom démonstratif *tad-*. Il remplace ici *vara-*, substantif masculin signifiant « don », « faveur » et est sujet du verbe *ucyatām*, qui est une forme d'impératif passif 3^e du singulier de *√vac-*. *sunīścintya* correspond à l'absolutif du verbe composé *su-nīśvcint-* (d'où le suffixe *-ya* ; dans les textes épiques et purāṇiques, il est fréquent de rencontrer des verbes avec plusieurs préverbes).

19 *sanatkumāra uvāca* |

*atha sarvān abhiprekṣya saṃtuṣṭāṃs tapasaidhitān*³⁷ |

darśanenaiva viprendra brahmā vacanam abravīt ||13||

Sanatkumāra dit :

Alors, après les avoir observés d'un simple regard, eux tous qui étaient pleinement satisfaits (et) grandis par leurs austérités, ô le meilleur des sages, Brahmā formula (cette) demande :

abhiprekṣya : absolutif du verbe composé *abhi√prekṣ-* (d'où le suffixe *-ya*). L'absolutif est construit avec un complément d'objet direct : les accusatifs masculins pluriel *sarvān+ saṃtuṣṭāṃs+edhitān*, qui sont également complément de *vacanam abravīt*. Pour l'explication de *tapasaidhitān*, se reporter au vers 11.

abravīt : imparfait 3^e singulier actif de *√brū-*.

viprendra : vocatif singulier masculin. Ici le sage interpellé est l'interlocuteur à qui Sanatkumāra raconte le *Skandapurāṇa*. Ce sage n'est autre que Vyāsa, auteur mythique de la grande épopée, le *Mahābhārata*. L'incipit du SP met en scène une assemblée de sages réunis à Prayāga, un jour de pleine lune, pour se baigner à la confluence de la Gaṅgā et de la Yamunā³⁸. Là, ils demandent à un récitant purāṇique (*paurāṇika sūta*) qui passait par là et à qui ils offrent un siège, le récit de la naissance de Kārttikeya (le fils des Kṛttikā, c'est-à-dire Skanda). Le récitant (*sūta*) commence alors son récit en racontant que, alors que son fils Śuka avait atteint la destination suprême, Vyāsa était submergé par le chagrin. Ce dernier eut une vision de Tryambaka (Śiva) qui l'apaisa puis, alors qu'il errait à travers les mondes, il rencontra sur le mont Meru Sanatkumāra, fils aîné de Brahmā, sur un char volant et entouré de sages. Après les salutations d'usage, Vyāsa demanda à Sanatkumāra d'éclaircir un point qui le rendait perplexe : comment Skanda pouvait-il être à la fois le fils de Rudra, de Vahni, de Gaṅgā, d'Umā, de Svāhā, de Suparṇī, des Mātṛ et des Kṛttikā ? Le récit du SP est donc la réponse de Sanatkumāra à Vyāsa. Cet emboîtement de dialogues est un trait caractéristique de la littérature purāṇique³⁹.

darśanenaiva : *sandhi* défectif = *darśanena+eva*. *eva* est une particule restrictive qui se place après le mot sur lequel elle porte.

20 *brahmovāca* |

yadi tuṣṭo 'si deveśa yadi deyo varaś ca naḥ |
tasmāc chivaś ca saumyaś ca dṛśyaś caiva⁴⁰ bhavasva naḥ ||14||

Brahmā dit :

Ô seigneur des dieux, si tu es satisfait et si un vœu doit nous être accordé, alors puisses-tu être pour nous favorable, bienveillant et aussi visible !

deyo : nominatif masculin singulier qui s'accorde avec *varaḥ*. Il s'agit d'un participe futur passif ou adjectif verbal d'obligation du verbe *√dā-* (cette formation équivaut au gérondif du latin en *-ndus*).

tasmāc chivaś ca : *sandhi* défait = *tasmāt + śivaḥ + ca*. *Tasmāt* est ici l'adverbe corrélatif dans le système subordonnant *yadi.... tasmāt* « si..., alors ».

bhavasva : impératif 2^e personne du singulier de *√bhū*.

dṛśyaś caiva : *sandhi* défait = *dṛśyaḥ + ca + eva*. *dṛśyaḥ* est également un participe futur passif, littéralement « qui pourra être vu ». La visibilité des dieux n'est possible qu'à certains dévots à qui les dieux offrent cette théophanie. Ici il est intéressant de noter que Śiva n'est pas visible pour les dieux eux-mêmes, ce qui le place comme divinité suprême. Les dieux obtiendront une théophanie au chapitre 32.

21 *sukhasaṃvyavahāryaś⁴¹ ca nityaṃ tuṣṭamanās tathā |*

sarvakāryeṣu ca sadā hitaḥ pathyaś ca śaṃkaraḥ ||15||

(Puisses-tu être) toujours facilement accessible, ayant l'esprit satisfait, bien disposé envers tous (nos) actes, bénéfique et bienfaisant !

sukhasaṃvyavahāryaḥ : composé *tatpuruṣa* ou déterminatif formé de *sukha-* et de *saṃvyavahārya-*. Il qualifie Śiva. La forme nominale *saṃvyavahārya-* est dérivée d'un verbe composé présentant trois préverbes *sa-*, *vi-* et *ava-* (l'accumulation de préverbes est fréquente dans la littérature épique et purāṇique). La forme *vyavahārya-* est référencée dans les dictionnaires : il s'agit d'un participe futur passif ou adjectif verbal d'obligation, dont les sens répertoriés sont « ce qui doit être pratiqué », « soumis à une procédure judiciaire », « employé », « utilisé », « ce qui est coutumier, habituel ». Lorsqu'il qualifie une personne, il s'agit de « quelqu'un qui peut être associé à ». Le sens du verbe composé *vy-ava√hṛ-* recoupe la polysémie du verbe français « commercer » car dans ces deux langues, les relations entendues par ce verbe peuvent à la fois être d'ordre commerciale, privée voire intime. *sukha* possède également plusieurs sens. En tant qu'adjectif, ce terme se traduit par « facile, plaisant, agréable, heureux ou prospère », ce qui aboutit en début de composé à un sens adverbial, rendu généralement par « facilement, aisément ».

tuṣṭamanās : composé *bahuvrīhi* ou possessif, combinant *tuṣṭa-* et *manas-*, au nominatif masculin singulier. Le présent composé est un exemple intéressant qui démontre comment un substantif neutre prend une désinence animée (c'est-à-dire masculine ou féminine) lorsqu'il est le dernier terme d'un composé *bahuvrīhi* ou possessif qualifiant une entité elle-même animée. Le premier élément du composé *tuṣṭa-* est le participe passé passif de *√tuṣ-* au thème nu.

hitaḥ : nominatif masculin singulier qualifiant Śiva. Il s'agit du participe passé passif de *√dhā-*, que l'on peut traduire par « bienveillant, bien

disposé ». Il est construit ici avec un complément au locatif pluriel *sarvakāryeṣu*.

- 22 *saha devyā sasūnuś ca saha devagaṇair api |*
eṣa no dīyatām deva varo varasahasrāda ||16||

(Puisses-tu être) accompagné d'une déesse et d'un fils, ainsi que de *gaṇa* divins !
 Que ce vœu nous soit accordé, ô dieu, toi le dispensateur de milliers de faveurs !

saha-, *sa-* : le premier *pāda* de ce vers est intéressant en ce qu'il présente simultanément deux manières d'exprimer le fait d'être en compagnie de quelqu'un. La première façon de dire « avec X » est la construction *saha* suivi de l'instrumental. La seconde est la formation d'un composé *bahuvrīhi* dont le premier terme n'est pas un substantif ou un adjectif mais le préfixe *sa-*. Ainsi *sasūnuḥ* est un composé *bahuvrīhi* au nominatif masculin singulier qu'on traduirait littéralement par « celui qui possède un fils avec lui ».

saha devyā : il est très important de traduire par un article indéfini « une » puisque la déesse dont il est question n'existe pas encore. Elle va être émise par Śiva à la suite de cette faveur accordée aux dieux et aux sages.

saha devagaṇair : *saha* se construit avec l'instrumental. Le composé à l'instrumental pluriel peut être analysé de différentes manières. Si l'on considère celui-ci comme un composé *dvandva*, alors il sera traduit par « avec des dieux et des *gaṇa*⁴² ». Si l'on considère ce composé comme un *tatpuruṣa* dont les deux termes sont des substantifs, on le traduira par « avec des troupes de dieux ». Enfin si l'on opte pour un composé *karmadhāraya* dont le premier terme *deva* est un adjectif et le second *gaṇa* un substantif, on le traduira par « avec des *gaṇa* divins ». Si l'on analyse ce composé comme un *karmadhāraya* dont les deux termes sont des substantifs, on pourrait traduire « qui sont à la fois des dieux et des *gaṇa* ». Ici encore, le choix entre ces différentes possibilités ne peut se faire qu'à l'aide de l'interprétation du texte qui prend en compte les récits contenus dans l'intégralité de l'œuvre. Étant donné la forte proximité du SP avec la doctrine śivaïte *pāśupata*, le mot *gaṇa* ne renvoie sans doute pas simplement à l'image habituelle de Śiva entouré d'une horde de serviteurs : il induit peut-être le sens spécifique de ce mot dans la doctrine *pāśupata*. Dans les *Pāśupata Sūtra* et leur commentaire par Kauṇḍinya⁴³, Śiva est le *mahāgaṇapati* ; c'est-à-dire le seigneur suprême des âmes liées (Bisschop, 2005), tandis que l'aspirant *pāśupata* devient identique à Śiva lorsqu'il en obtient sa grâce. Les dévots décrits dans le SP qui obtiennent la grâce de Śiva deviennent effectivement des *gaṇapati* divins entourés des âmes liées que sont leurs ancêtres (voir notamment le récit de Sukeśa SP35)⁴⁴. Ainsi une sorte de hiérarchie est établie : Śiva est à la tête de *gaṇa* divins qui ne sont autres que des aspirants *pāśupata* ayant atteint le *duḥkhānta* (fin des souffrances) et la grâce de Śiva, eux-mêmes entourés de *gaṇa* qui sont leurs ancêtres. Comme les dieux eux-mêmes suivront l'observance *pāśupata* dans le SP, la traduction « avec des dieux et des *gaṇa* » pourrait aussi être acceptée. Seulement la faveur ici sollicitée l'est par les dieux et les sages. Ainsi l'autre traduction me paraît plus appropriée, puisque la demande peut alors aussi s'appliquer aux sages qui la réclament.

eṣa no dīyatām + varaḥ : construction au passif. *dīyatām* est un impératif passif à la troisième personne du singulier de *√dā-*, son sujet est constitué du pronom démonstratif *etad-* au nominatif masculin accordé en genre, nombre et cas avec *vara-* au nominatif masculin singulier (dans ce cas, *vara* signifie « don », « faveur ». *no* (*naḥ*) est la forme enclitique du pronom personnel de la première personne au datif ou génitif pluriel, que l'on peut traduire par

« pour nous », « à nous ». Le verbe sanskrit « donner » (√dā-) se construit indistinctement et concurremment avec le datif ou le génitif.

23 *sanatkumāra uvāca |*

evam uktaḥ sa bhagavān brahmaṇā devasattamaḥ |
svakaṃ tejo mahad divyaṃ vyasrjat sarvayogavit ||17||

Sanatkumāra re prit :

À ces mots de Brahmā, le bienheureux dieu suprême, parfait connaisseur du yoga, émit son propre *tejas*⁴⁵, splendide et divin.

evam uktaḥ sa bhagavān brahmaṇā : construction passive du verbe √vac- très fréquente en sanskrit, semblable à la construction du verbe *to tell* en anglais : « the lord was told by Brahmā ».

svakaṃ tejo mahad divyaṃ : complément d'objet direct à l'accusatif singulier neutre du verbe *vyasrjat*. Le terme *tejas-* signifie à la fois la puissance, l'énergie vitale, la vigueur, la splendeur, la semence ou le sperme. « Énergie vitale » est peut-être l'équivalent français qui pourrait rendre partiellement cette polysémie dans le présent contexte. Pour éviter toute confusion dans l'activité de traduction du lecteur, j'ai préféré ne pas traduire le mot sanskrit par deux mots français et j'ai opté pour la préservation du concept en sanskrit.

vyasrjat : imparfait de la 3^e personne du singulier actif du verbe composé *vivsrj-*. Noter que l'augment de l'imparfait se place entre le préverbe et la racine.

24 *ardhena tejasah svasya mukhād ulkāṃ sasarja ha |*

tām āha bhava nārīti bhagavān viśvarūpadhṛk ||18||

Avec la moitié de son *tejas*⁴⁶, il expulsa alors de sa bouche une comète ; le bienheureux, lui qui recouvre toutes les formes, lui dit « Deviens femme ! ».

ardhena tejasah svasya : *ardhena* est l'instrumental singulier du substantif *ardha-* signifiant moitié et est un complément de moyen. *tejasah svasya* est un groupe nominal au génitif singulier dont la fonction est celle de complément du nom *ardhena*.

mukhād ulkāṃ sasarja : *sasarja* est un parfait 3^e personne du singulier de √srj-. Il est construit avec un complément d'objet direct à l'accusatif féminin singulier *ulkāṃ* et un complément de lieu à l'ablatif singulier masculin *mukhād* indiquant l'origine. Noter l'utilisation comme précédemment de la racine √srj- pour décrire la création de la déesse qui est donc une émission (ce que le verbe expulser dans la traduction ne rend qu'imparfaitement).

ha est généralement une particule assertorique qui peut être traduit par « vraiment », « assurément ». Lorsqu'elle est placée en fin de *pāda*, elle a le plus souvent une fonction explétive, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de valeur grammaticale ou sémantique. Elle a été traduite par un « alors ».

tām āha bhava nārīti bhagavān : le sujet est *bhagavān* au nominatif masculin singulier (attention les thèmes masculins en -at -ant ont cette forme de nominatif qui peut être confondue avec d'autres désinences de déclinaison vocalique). Ce substantif étant très courant en sanskrit, il est utile d'en apprendre la déclinaison ou du moins de retenir cette forme particulière du nominatif. Le verbe *āha* est le parfait 3^e singulier du verbe défectif √ah-. Cette forme ainsi que celle de la 3^e personne du pluriel *āhur*, sont très fréquentes

dans les épopées et les *purāṇa*. Les verbes de parole en sanskrit se construisent avec un double accusatif, ainsi la personne à qui on dit quelque chose est à l'accusatif. Ici il s'agit de *tām*, pronom démonstratif *tad-* à l'accusatif féminin qui remplace *ulkām*. Le dieu s'adresse donc à la comète expulsée de sa bouche. En sanskrit, les paroles sont généralement rapportées au discours direct en les faisant suivre de la particule *iti*. Les paroles prononcées sont donc *bhava nārī* : *bhava* est un impératif actif à la 2^e personne du singulier de *√bhū-* et *nārī-*, en tant qu'attribut du sujet sous-entendu, est au nominatif féminin singulier.

viśvarūpadhṛk : cette épithète qualifiant le dieu est un composé au nominatif masculin formé de deux membres *viśvarūpa-* et *dhṛk-*. Le premier membre est lui-même un composé de deux bases lexicales *viśva-* et *rūpa-*. *Dhṛk* est un nom racine ayant le sens d'un nom d'agent qui, dans la langue classique, n'est employé qu'en second membre d'un composé. L'épithète est ici utilisée fort à propos puisque le dieu, capable de prendre toutes les formes, ordonne à une partie de son *tejas* de prendre l'apparence d'une femme. Ainsi la déesse qui naît n'est ici qu'une manifestation du dieu lui-même.

- 25 *sākāśaṃ dyāṃ ca bhūmiṃ ca mahimnā vyāpya viṣṭhitā |*
upatasthe ca deveśaṃ dīpyamānā yathā taḍit ||19||

Celle-ci, après avoir empli l'air, le ciel et la terre grâce à sa majesté, s'arrêta et se plaça (en position d'hommage) devant le seigneur des dieux resplendissante telle la foudre.

sākāśaṃ : attention ici deux mots ont fusionné sous l'effet du *sandhi* *sā + ākāśam*. *sā* est le pronom démonstratif *tad-* au nominatif féminin singulier. Cette reprise indique un changement de sujet : désormais il est question de la comète, partie émise de Śiva à qui il est demandé de prendre la forme d'une femme.

vyāpya : est un absolutif du verbe composé *vy√ap-* ; son agent est donc l'agent de la principale, c'est-à-dire *sā*. Ses compléments d'objets directs à l'accusatif singulier sont *ākāśam*, *dyāṃ* et *bhūmiṃ*. Noter la post position de la conjonction de coordination et la possibilité de sa répétition emphatique, ce que le français n'autorise qu'exceptionnellement.

mahimnā : instrumental masculin singulier de *mahiman-*. Ce terme a ici un sens spécifique qui fait référence aux attributs de Śiva : ici la capacité de grandir à volonté (pouvoir ou *siddhi* qui peut aussi s'obtenir par le yoga).

viṣṭhitā : adjectif verbal de *viv√sthā-* est au nominatif féminin singulier. Comme très souvent en sanskrit, une forme nominale du verbe a la valeur d'un verbe conjugué au passé.

upatasthe : parfait à la 3^e personne du singulier moyen de *upav√sthā-*. Ce verbe signifie à la fois s'approcher de quelqu'un, se tenir devant et au-dessous de lui, rendre hommage et servir quelqu'un. Par conséquent, j'ai ajouté entre parenthèses l'expression (en position d'hommage) pour rendre compte du sens complet du verbe. Il est construit avec un accusatif de direction *deveśam*.

dīpyamānā : participe présent passif au nominatif féminin singulier de *√dīp-*, apposé au sujet. Ce participe est suivi d'un élément comparant introduit par *yathā*.

- 26 *tām āha prahasanaṃ devo devīm kamalalocanām |*
brahmāṇaṃ devī varadam ārādhaya śucismite ||20||

Souriant le dieu dit à cette déesse aux yeux de lotus : « ô déesse au sourire pur, propitie Brahmā le dispensateur de faveur ! »

kamalalocanām : composé *bahuvrīhi* à l'accusatif féminin singulier ayant une portée comparative et qualifiant *tām devīm*.

prahasan : participe présent de *pravhas-* au nominatif masculin singulier.

tām āha prahasan devo devīm : exemple de construction des verbes de parole avec un double accusatif « dire quelque chose (accusatif) à quelqu'un (accusatif) ». *āha* est le parfait à la 3^e singulier de *√ah-* (verbe défectif). Le discours prononcé est au style direct (comme souvent en sanskrit) mais la particule *iti* est absente. Elle sera utilisée pour la réponse de la déesse à la requête du dieu.

śucismite : composé *bahuvrīhi* formé de l'adjectif *śuci-* et du substantif *smīta-* au vocatif féminin singulier qualifiant *devi*.

ārādhaya : impératif à la 2^e personne du singulier de *āvrādh-*. Ce verbe composé admet deux classes de conjugaison pour former son thème présent : selon le dictionnaire Monier-Williams (1899), on peut trouver la forme *ārādhnoti* qui correspond à une classe 5 et la forme *ārādhayati* qui correspond à une classe 10. Il serait possible d'analyser *ārādhayati* comme la forme causative du verbe, mais en se référant aux dictionnaires, il apparaît que cette formation n'altère ni ne modifie le sens du verbe.

- 27 *sā tatheti pratijñāya tapas taptum pracakrame |*
rudras ca tām rṣīn āha śṛṇudhvaṃ mama toṣaṇe |
phalaṃ phalavatāṃ śreṣṭhā yad bravīmi tapodhanāḥ ||21||

Acquiesçant d'un « soit », celle-ci commença à pratiquer l'ascèse, et Rudra dit à ces sages : « Apprenez de moi (ces) deux satisfactions, je vais vous dire ce qu'[est] votre fruit, ô ascètes qui êtes les meilleurs parmi ceux qui obtiennent des fruits.

tatheti = *tathā* + *iti*, forme usuelle d'acquiescement.

pratijñāya : absolutif avec le suffixe *-ya*, *prati√jñā-* étant un verbe composé dont le préverbe est *prati-*. Le sujet ou agent de cet absolutif est l'agent de la proposition dans laquelle l'absolutif est inséré, à savoir le pronom démonstratif *sā* « celle-ci » au nominatif féminin singulier.

pracakrame : parfait à la 3^e personne du singulier moyen de *pravkram-*. Ce verbe se construit avec l'infinitif *taptum* du verbe *√tap-*, verbe transitif qui est suivi de son complément d'objet direct à l'accusatif singulier neutre *tapas*.

śṛṇudhvaṃ : impératif présent à la 2^e personne du pluriel de *√śru-*. Il est construit avec un accusatif au duel *toṣaṇe* et le génitif du pronom personnel de la première personne *mama* « apprendre quelque chose (accusatif) de quelqu'un (génitif) ». Le duel se justifie par le fait que le dieu énonce ensuite deux bienfaits, le premier destiné aux dieux et aux sages (vers 22), le second sacralise le lieu où l'événement s'est produit (vers 23).

phalavatāṃ : génitif masculin pluriel de l'adjectif *phalavat-* (formé à partir du substantif *phala-* et du suffixe *-vat* qui exprime la possession). Ce génitif à sens partitif est construit avec le superlatif *śreṣṭha* : « meilleurs parmi... ».

phalaṃ + *yad bravīmi* : la construction est ici elliptique et ne présente avec l'habituel corrélatif *tad-* : « je vais dire [ce] qu'[est] la fruit ».

- 28 *amarā jarayā tyaktā arogā janmavarjitāḥ |*
madbhaktās tapasā yuktā ihaiva ca nivatsyatha ||22||

Vous vivrez ici-bas immortels, libérés de la vieillesse, sans maladie, exempts de (nouvelle) naissance, dévoués à moi et adonnés à l'ascèse.

nivatsyatha : futur à la 2^e personne du pluriel de *nivas-*.

ihaiva : sandhi pour *iha* + *eva*.

- 29 *ayaṃ caivāśramaḥ śreṣṭhaḥ svarṇaśṛṅgo 'calottamaḥ |*
punyaṃ pavitraṃ sthānaṃ vai bhaviṣyati na saṃśayaḥ ||23||

Et aussi cet excellent refuge, ce meilleur des monts qui possède un pic doré, deviendra assurément un lieu pur et sacré, cela ne fait aucun doute.

caivāśramaḥ : *ca* + *eva* + *āśramaḥ*.

acalottamaḥ : composé *tatpuruṣa*, dont les membres sont *acala-* et *uttama-*, au nominatif masculin singulier, apposé à *āśramaḥ*.

svaṇaśṛṅgaḥ : composé *bahuvrīhi*, dont les membres sont *svaṇa-* et *śṛṅga-*, au nominatif masculin singulier qualifiant *āśramaḥ*.

bhaviṣyati : futur actif à la 3^e personne du singulier de *√bhū-*.

na saṃśayaḥ : formule (dont le verbe est sous-entendu) très fréquente dans les textes épiques et purāṇiques.

BIBLIOGRAPHIE

ADRIAENSEN, R., BAKKER, Hans T. & ISAACSON, H. (1998). *The Skandapurāṇa*, vol. I : *Adhyāyas 1-25, Critically Edited with Prolegomena and English Synopsis*. Brill.

ADRIAENSEN, R., BAKKER, Hans T. & ISAACSON, H. (1994). Towards a Critical Edition of the *Skandapurāṇa*. *Indo-Iranian Journal*, 37(4), 325-331. <<https://doi.org/10.1007/BF00892237>>.

ALLEN, Albert Henry. (1900). The *Vaṭa-Sāvitri-Vrata*, According to Hemādri and the *Vratārka*. *Journal of the American Oriental Society*, 21, 53-66. <<https://doi.org/10.2307/592513>>.

BAKKER, Hans T. (2019). Some Methodological Considerations with Respect to the Critical Edition of Puranic Literature (2^e éd.). Dans *Holy Ground: Where Art and Text Meet. Studies in the Cultural History of India* (p. 175-184). Brill.

BAKKER, Hans T. & BISSCHOP, Peter C. (2016). The Quest for the Pāśupata Weapon. *Indo-Iranian Journal*, 59, 217-258.

BAKKER, Hans T., BISSCHOP, Peter C. & YOKOCHI, Yuko. (2014). *The Skandapurāṇa*, vol. II A : *Adhyāyas 31-52. The Vāhana and Naraka cycles, Critical Edition with an Introduction, & Annotated English Synopsis*. Brill.

BAKKER, Hans T. & ISAACSON, H. (2004). *The Skandapurāṇa*, vol. II A : *Adhyāyas 26-31.14, Critical Edition with an Introduction, & Annotated English Synopsis*. Egbert Forsten.

- BISSCHOP, Peter C. (2005). *Pañcārthabhāṣya on Pāśupatasūtra 1.37-39 Recovered from a Newly Identified Manuscript*. *Journal of Indian Philosophy*, 33(5/6), 529-551.
- BISSCHOP, Peter C. (2006). *Early Śaivism and the Skandapurāṇa: Sects and Centres*. Brill.
- BISSCHOP, Peter C. & YOKOCHI, Yuko. (2021). *The Skandapurāṇa*, vol. V : *Adhyāyas 96-112. The Varāha Cycle and the Andhaka Cycle Continued*. Brill. <<https://doi.org/10.1163/j.ctv1sr6jsq>>.
- BONAZZOLI, Giorgio. (1979). The Dynamic Canon of the Purāṇas. *Purāṇa Bulletin*, 21(2), 116-126.
- BONAZZOLI, Giorgio. (1980). The Purāṇic Paramparā. *Purāṇa Bulletin*, 22(1), 33-60.
- BROCKINGTON, J. L. (1970). Stereotyped Expressions in the Rāmāyaṇa. *Journal of the American Oriental Society*, 90(2), 210-227. <<https://doi.org/10.2307/598137>>.
- GANGADHARAN, N. (1976). Had Aparṇā (Pārvatī) any Other Sisters? *Purāṇa Bulletin*, 18(2), 153-161.
- GUPTA, Anand Swarup. (1962). Conception of Sarasvatī in the Purāṇas. *Purāṇa Bulletin*, 4(1), 55-95.
- HARA, Minoru. (1966). *Materials for the Study of Pāśupata Śaivism*. Harvard University, Department of Sanskrit and Indian Studies, Cambridge (Massachusetts).
- HAZRA, Rajendra C. (1940). *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. University of Dacca.
- HAZRA, Rajendra C. (1997). Great Women in the Purāṇas. Dans S. Madhavananda & R. C. Majumdar (dir.), *Great Women of India* (p. 221-237). Advaita Ashrama.
- JAMISON, Stephanie W. (2018). Women Strīdharmā. Dans P. Olivelle & D. R. Davis (dir.), *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra* (p. 137-150). The Oxford History of Hinduism.
- LAL, S. K. (2003). Vedic Origin of Purāṇic Goddess Gaurī. *Purāṇa Bulletin*, 45(1), 35-45.
- MERTENS, Annemarie. (1998). *Der Dakṣamythus in der episch-purāṇischen Literatur. Beobachtungen zur religionsgeschichtlichen Entwicklung des Gottes Rudra-Śiva im Hinduismus*. Harrassowitz Verlag.
- MERTENS, Annemarie. (2002). What Defines a Stage? The Purāṇic Myth of Satī's Death in Transition. Dans P. Koskikallio (dir.), *Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas August 1999* (p. 359-376). Croatian Academy.
- MERTENS, Annemarie. (2019). Pārvatī (Satī, Umā). Dans *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. Brill. <https://doi.org/10.1163/2212-5019_BEH_COM_1030190>.
- MONIER-WILLIAMS, M. (1899). *Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special References to Cognate Indo-European Languages and Other Scholars*. Clarendon Press.
- OLIVELLE, Patrick. (1993). *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford University Press.
- ROCHER, Ludo. (1986). *The Purāṇas. A History of Indian Literature* (vol. II, fasc. 3). Otto Harrassowitz.
- SIRCAR, Dines Chandra. (1993). *The Śākta Pīṭhas*. Motilal Banarsidass.
- SIROMANI, Bharatachandra (éd.). (1985). *Caturvargacintāmaṇi of Śrī Hemādri, Vratakhanda* (vol. II, partie 1). Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- TIMALSINA, Sthaneshwar. (2018). Śakti. Dans *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. Brill. <https://doi.org/10.1163/2212-5019_BEH_COM_1030190>.

WATTELLIER-BRICOUT, Amandine. (2020). *La maternité adoptive de la déesse dans le Skandapurāṇa*. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Paris. <<https://shs.hal.science/tel-03233703>>.

WATTELLIER-BRICOUT, Amandine. (2023). The Path to Salvation: A Key to Identifying the Religious Affiliation of the Original *Skandapurāṇa*. Dans V. Angermeier, C. Ferstl, D. A. Haas & C. Li (dir.), *Puṣpikā: Tracing Ancient India through Texts and Traditions. Contributions to Current Research in Indology. Volume 6. Proceedings of the 12th International Indology Graduate Research Symposium (Vienna, 2021)* (p. 199-239). Asian Studies Publishing HASP. <<https://doi.org/10.11588/hasp.1133.c15534>>.

NOTES

1. Plusieurs *purāṇa* expliquent que les femmes et les *śūdra* sont inaptes à l'écoute des Veda et que c'est pour cette raison que Vyāsa compila les *purāṇa* (voir Hazra, 1940, p. 213).
2. Certaines figures féminines aux récits emblématiques sont évoquées dans Hazra (1997, p. 221-237).
3. Le *varṇāśramadharma* désigne les règles de conduite et devoirs à suivre en fonction de son appartenance à un *varṇa* et à un stade de vie (*brahmacārīn* étudiant, *gṛhastha* maître de maison, *vānaprastha* ascète vivant dans la forêt, *saṃnyāsīn* renonçant). La répartition en quatre *varṇa* de la société et la description de quatre *āśrama* (ou stades de vie, décrits dès l'œuvre d'Āpastamba) sont largement détaillés dans la *Manusmṛti* (voir Olivelle, 1993).
4. Voir quelques exemples d'histoires et de récits véhiculant ces propos dans Hazra (1940, p. 231-232 et 237-238).
5. Pour des exemples, voir Hazra (1940, p. 232-233).
6. Les chapitres 78 à 81 du *Harivaṃśa purāṇa* indiquent comment réaliser le *puṇyakavṛata* qui a été accompli par Umā en personne. D'autres *vṛata* destinés aux femmes sont mentionnés dans le chapitre 82.
7. Voir Bisschop et Yokochi (2021, p. 90 et 246-247).
8. La liste non exhaustive suivante est issue de la chronologie des chapitres purāṇiques dans Hazra (1940). Ceux-ci ont pour sujet les vertus et devoirs des femmes : *Varāhapurāṇa*, chapitres 140-151 et chapitres 208-209 ; *Matsyapurāṇa*, chapitre 7.37-49 ; *Padmapurāṇa*, chapitre 41 du *Bhūmikhaṇḍa*, chapitre 102 du *Pātālakhaṇḍa* et chapitres 7, 47, 49 du *Sṛṣṭikhaṇḍa* ; *Brahmavaivartapurāṇa*, chapitres 83-84 du *Kṛṣṇajanmakhaṇḍa* ; *Viṣṇudharmottarpurāṇa*, chapitres 33-41 du deuxième *khaṇḍa* ; *Bṛhaddharmapurāṇa*, chapitre 8 du *Uttarakhaṇḍa* ; *Varāha purāṇa*, chapitres 208-209. Les auteurs de compilations médiévales *Dharmanibandha* ont souvent rassemblés des citations de ces chapitres pour traiter des devoirs des femmes : voir par exemple Siromani (1985, vol. II, partie 1, p. 326-327). Sur la notion de *stridharma* dans les *Dharmaśāstra*, on pourra se reporter à Jamison (2018, p. 137-150).
9. Voir par exemple la version donnée dans les chapitres 208-214 du *Matsyapurāṇa*. Pour une étude de ce rite dans une compilation médiévale, voir Allen (1900, p. 53-66). Sur la prépondérance des *vṛata* à destination des femmes et des divinités féminines, voir Lal (2003, p. 35-36).
10. Un article du 7 juin 2024 témoigne de cette célébration, voir <<https://arunachalobserver.org/2024/06/07/women-observe-savitri-amavasya-to-see-longevity-of-their-husbands/>>.
11. Les plus anciens récits purāṇiques sont ceux du *Brahmāṇḍapurāṇa* et du *Vāyupurāṇa* selon Mertens (1998, p. 83).
12. Depuis l'édition du premier volume du *Skandapurāṇa* dit originel (Adriaensen et coll., 1998), on distingue ce dernier de l'ensemble des *saṃhitā* qui se disent appartenir au *Skandapurāṇa* et qui ont été composées après le *Skandapurāṇa* dit originel (pour la liste des *saṃhitā* et leur description, voir Rocher (1986, p. 228-237).

13. Le śāktisme est un courant religieux centrée sur la śakti « énergie, pouvoir », incarnée par la déesse. Pour en savoir plus, consulter Timalisina (2018).
14. Dans ce récit, le corps calciné de la déesse se désagrège durant l'errance du dieu : la dépouille de la défunte est ainsi éparpillée en différents endroits. Les śaktipīṭha représentent un réseau de lieux qui, unifiés, forment le corps de la déesse. Pour en savoir plus, on pourra consulter Sircar (1973).
15. On pourra se reporter à l'étude de Gangadharan (1976).
16. Ce type de pseudo-étymologie appelée parfois étymologie sémantique ou étymologie stéréotypée correspond à une pratique très courante dans la littérature sanskrite, notamment épique et purāṇique. Voir le cas du mot *putra* largement documenté par Brockington (1970).
17. Voir Wattelier-Bricout (2020, p. 824-834, appendice J).
18. La situation de la transmission du début du SP est assez complexe (pour une vue synthétique, se reporter au tableau 1). Les vers 4.14-15 sont lisibles dans les manuscrits S₂, A₁, A₂, A₃ et R.
19. Les vers 7.5-9 ne peuvent être lus que dans les manuscrits A₁, A₂, A₃ et R. Seuls les deux derniers vers de ce chapitre (7.38-39) sont présents dans le manuscrit S₁.
20. L'article de Gupta (1962) offre un panorama détaillé de l'évolution des récits de naissance de Sarasvatī des Veda aux *purāṇa*, ainsi que de ses différentes épithètes. En raison de la date de la redécouverte du *Skandapurāṇa* originel, cette rétrospective (Gupta, 1962, notamment p. 65-67) ignore l'existence et l'originalité des récits du chapitre 5 et du chapitre 7.
21. Ce concept a été décrit par Bakker en 1989, voir p. 189 de l'article réédité (Bakker, 2019).
22. La date inscrite sur le manuscrit S₃ correspondrait à l'an 810 (voir Adriaensen et coll., 1994). S₃ et S₄ ne forment en réalité qu'un seul manuscrit dont les folios ont été divisés et sont conservés à deux endroits différents. Ce manuscrit S₃-S₄ aurait été copié aux alentours de l'an 1000 (voir Adriaensen et coll., 1998, p. 33-34). A₁, A₂, A₃ et A₄ sont tous des manuscrits copiés sur papier et sont relativement récents (sans doute datés du XIX^e siècle), tandis que le manuscrit R porte une date correspondant à l'an 1682. Le manuscrit A₇ n'a commencé à être utilisé qu'à partir du volume 2A ainsi que dans l'édition du chapitre 167 (voir Bakker & Isaacson, 2004 et Bisschop, 2006).
23. Il est en effet assez rare de posséder des manuscrits dont on peut dater précisément l'écart temporel. En raison du climat défavorable à la préservation des feuilles de palme, les manuscrits indiens sont rarement anciens. Les manuscrits S du SP sont des manuscrits népalais. Pour plus d'informations sur les manuscrits du SP, se reporter à Adriaensen et coll. (1998, p. 31-38).
24. Adriaensen et coll. (1998, p. 45) indiquent qu'un texte n'est édité en plus petits caractères que lorsqu'ils estiment que son absence est due uniquement à la nature lacunaire du matériel préservé, c'est-à-dire simplement lorsque le passage a été perdu dans la transmission.
25. L'argument est donné à la note 28, p. 69 (Adriaensen et coll., 1998). La question qui intervient juste après la naissance de Sarasvatī est la suivante (SP5.20) :
katham eṣā mahāpunyā pravṛttā brahmalokagā |
kāraṇaṃ kiṃ ca tatrāsīd etad icchāma veditum ||20||
 « Comment celle-ci (Sarasvatī) aux actes pieux a-t-elle été créée, elle qui se meut dans le *Brahmaloka* ? Quelle en est la cause ? Voilà ce que nous souhaitons savoir. »
26. Voir la note 41, p. 73 (Adriaensen et coll., 1998).
27. Les notes disponibles (notes 34 à 38, p. 71) indiquent notamment des parallèles textuels entre ce chapitre 6 et des passages du *Kūrmapurāṇa* et de l'*Āvāntyakhaṇḍa* du *Skandapurāṇa*, deux textes qui auraient été composés après le SP original lisible dans les manuscrits S. Les éditeurs ont peut-être supposé que le mythe narré dans le chapitre 6 était déjà connu au moment de la composition du *Kūrmapurāṇa* et de l'*Āvāntyakhaṇḍa* du *Skandapurāṇa* et que le SP en était la source. L'article de Bakker et Bisschop (2016) analyse une représentation de l'arme *pāśupata* sur une architrave à la porte d'entrée d'un temple dédié à Mahādeva au Rajasthan à la lumière des récits mythologiques mentionnant cette arme dans la littérature. Son argumentation repose en

partie sur le chapitre 6 du SP. De façon surprenante, Bakker et Bisschop (2016) éludent totalement le problème de la datation du chapitre 6 en affirmant que l'ensemble du texte appartient au VI^e siècle, alors que la note 55 p. 249 mentionne spécifiquement que le texte n'est présent que dans les manuscrits A et R.

28. Les colophons ne mentionnent pas systématiquement le numéro du chapitre et proposent parfois à la place un titre de chapitre reflétant le contenu de ce dernier.

29. Le chapitre 9 est absent du manuscrit S₂, voir le tableau 1.

30. Les éditeurs considèrent, par exemple, que les vers 26 à 35 du chapitre 7 sont peut-être un passage ajouté au fil de la transmission.

31. Voir note 29.

32. Voir Adriaensen et coll. (1998, p. 76-77 et 157-159).

33. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, voir le commentaire de *saha devagaṇair* sous le vers 16 ci-après.

34. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, se reporter au commentaire de *svakaṃ tejo mahad divyam* sous le vers 17.

35. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, se reporter au commentaire de *svakaṃ tejo mahad divyam* sous le vers 17.

36. Ce vers est omis dans le manuscrit R. *tapasaidhitān* : cette leçon est une émendation construite à partir de la forme fautive *stapasaidhitām* lisible dans le manuscrit le plus ancien utilisé dans l'édition critique. Les manuscrits plus récents désignés sous la lettre A (A₁, A₂, A₃) ont la leçon *tapasevitān* que l'on peut traduire par « qui se sont voués à l'ascèse », « qui sont habités d'ascèse », « pourvus d'ascèse ».

37. Comme au vers 11, les manuscrits A présentent à nouveau la leçon *tapasevitān*.

38. Cette pratique citée dans de nombreux *purāṇa* est toujours d'actualité. De nos jours, elle est réalisée dans le cadre du festival Kumbh Mela qui a été inscrit au patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'Unesco en 2017 (voir la décision du comité intergouvernemental 12.COM.11.B. 12 : <<https://ich.unesco.org/fr/Décisions/12.COM/11.b.12>>). Cette année, le festival a débuté le 13 janvier 2025.

39. Sur ce point, on pourra se reporter à Bonazzoli (1979 et 1980).

40. Le manuscrit R présente la leçon *sudṛśyaś ca* que l'on pourrait traduire par « qu'on voit aisément » ou « agréable à voir ».

41. Le manuscrit le plus ancien propose la leçon *sukhaṃ saṃvyavahāryaś* : dans cette leçon, le second mot pose un problème car il ne donne aucun sens satisfaisant. Le redoublement -yy- indique qu'il est possible qu'un -r suscrit ait été omis par le scribe, d'où la correction de la leçon en *saṃvyavahāryaś* par les éditeurs. En effet, dans les sources épigraphiques et manuscrites, la consonne suivant le son -r est généralement doublée : ainsi dans les sources originales, on trouve par exemple les mots *dharma-* ou *svarga-* orthographiés *dharmma-* et *svargga-*.

42. Les *gaṇa* sont des êtres mythiques qui accompagnent le dieu Śiva ; littéralement le mot *gaṇa* signifie une troupe, une multitude. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, voir la suite du commentaire de *saha devagaṇair*.

43. Pour une étude et une traduction de ces textes, voir Hara (1966).

44. Pour une étude sur ce récit, voir Wattelier Bricout (2023).

45. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, se reporter au commentaire de *svakaṃ tejo mahad divyam* sous le vers 17.

46. Pour la justification de la conservation du terme sanskrit dans la traduction, voir l'explication sous *svakaṃ tejo mahad divyam* au vers 17.

RÉSUMÉS

La littérature purāṇique composée par des brahmanes hommes est une source particulièrement intéressante pour observer les figures féminines car ces textes religieux proposent à un public féminin à la fois des modèles à suivre et des rites spécifiques à accomplir. Le *Skandapurāṇa* est cet égard assez original puisque la figure de la déesse Pārvatī y est centrale. L'extrait de cette œuvre proposé en traduction est assez court et d'une relative simplicité. Offrant un condensé des spécificités grammaticales et syntaxiques d'un texte purāṇique, son contenu est cependant tout à fait singulier en ce qu'il fait précéder les deux usuelles existences de la déesse (en tant que Satī puis Umā) d'une naissance antérieure. Le déroulement de celle-ci est loin d'être anodine et reflète une conception *pāśupata* du monde. Bien qu'unique, ce récit crée un effet de déjà-vu par la répétition de motifs formant une sorte de spirale narrative. L'analyse de ces motifs et la lecture minutieuse de l'apparat critique forment un faisceau d'indices laissant penser que les chapitres 6 et 7, bien qu'absents des manuscrits les plus anciens, devaient exister dans la recension ancienne.

Purāṇic literature written by male Brahmins is a particularly interesting source for observing female figures. These religious texts offer female audiences both models to follow and specific rites to perform. The *Skandapurāṇa*, with its central figure of the goddess Pārvatī, is quite original in this respect. The translated extract from this work, which is the subject of this paper, is quite short and simple. It offers an overview of the grammatical and syntactical peculiarities of a Purāṇic text. Yet its content is quite unique in that it precedes the two usual existences of the Goddess (as Satī and then Umā) with an earlier birth. Although unparalleled, this story creates a sense of déjà vu by repeating motifs that form a kind of narrative spiral. An analysis of these motifs and a close reading of the critical apparatus provide a body of corroborating evidence suggesting that chapters 6 and 7, although absent from the earliest manuscripts, must have been present in the early recension.

INDEX

Mots-clés : purāṇa, Devī, Satī, Pārvatī, Umā, Aparṇā, naissance divine, pāśupata, śivaïsme, Skandapurāṇa

Keywords : purāṇa, Devī, Satī, Pārvatī, Umā, Aparṇā, divine birth, pāśupata, Śaivism, Skandapurāṇa

AUTEUR

Amandine Wattelier-Bricout

Chargée de recherches, Centre d'études sud-asiatiques et himalayennes (CESAH),
Aubervilliers, France
amandine.bricout[at]gmail.com