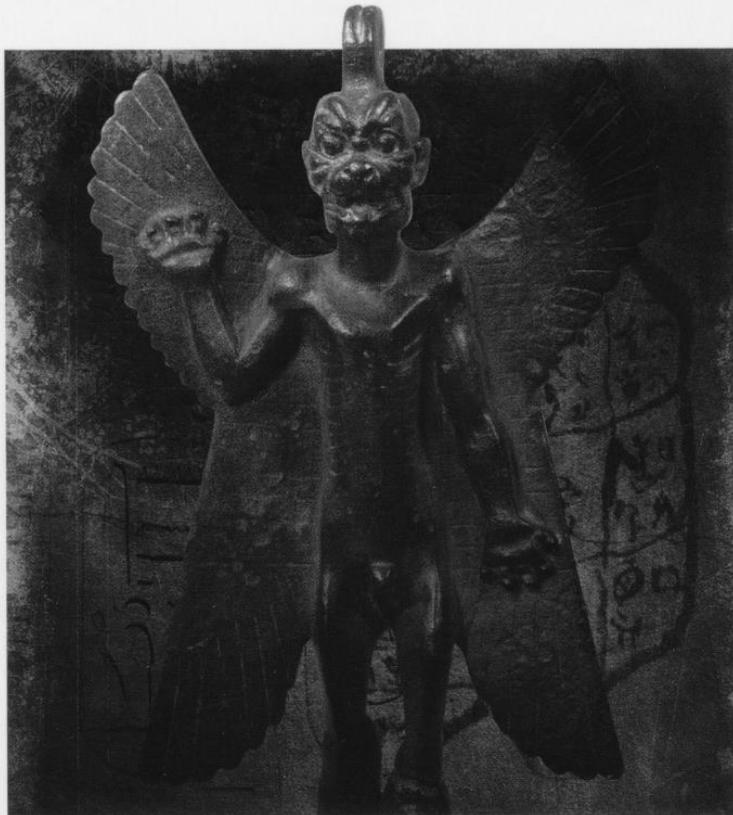


Collections de l'Université de Strasbourg  
Études d'archéologie et d'histoire ancienne

# LE CAUCHEMAR DANS LES SOCIÉTÉS ANTIQUES



Actes des journées d'étude de l'UMR 7044  
(15-16 Novembre 2007, Strasbourg)  
Édités par Jean-Marie Husser et Alice Mouton

DE BOCCARD

## RECONDUIRE LE MAUVAIS RÊVE EN INDE ṛgvédique

Guillaume DUCŒUR\*

RÉSUMÉ. – Si à la période upanişadique le mauvais rêve, tout comme les états successifs du sommeil, a fait l'objet d'études approfondies et de classifications précises, la pensée ṛgvédique à son sujet apparaît bien plus archaïque et beaucoup moins développée. Dans le *Ṛg Veda*, à l'état onirique dû au sommeil, néantise temporaire, s'adjoint un éventuel mauvais rêve [duṣvápnya]. Par des formules déprécatives, l'ārya espère ne pas en être frappé ou, s'il l'a été malgré lui, cherche à le reconduire au loin. En tout cas, les divinités matinales invoquées ont pour fonction de chasser le mauvais rêve du dormeur à son réveil tout comme elles le font de la nuit.

ABSTRACT. – If in upanişadic times, the bad dream, like successive states of sleep, was the subject of thorough investigation and exact classification, ṛgvedic thought seems more primitive and much less developed. In the *Ṛg Veda*, a possible bad dream [duṣvápnya] is associated with the oneiric state induced by sleep (temporary nothingness). The ārya prayed not to fall victim to bad dreams and, if they persisted, sought to drive them away. The function of invoking morning divinities is to drive away the sleeper's bad dreams on his awakening, in the same way as they drive away the night.

\* \*

\*

La civilisation indienne a produit un important ensemble d'œuvres littéraires se rapportant au monde onirique. Des textes spéculatifs des *Upaniṣad* aux traités médicaux, des prières expiatoires atharvaniques aux interprétations des onirocrites et aux divinations des oniromanciens, recouvrant toutes les sphères religieuses tant brahmaniques orthodoxes que sectaires – jaïnisme, bouddhisme, çivaïsme, etc. – en passant par la littérature épique et les contes populaires, les états du sommeil, dont le mauvais rêve, ont fait l'objet d'études systématiques propres à l'esprit de classification des milieux intellectuels indiens. Les études contemporaines portant sur le rêve en Inde ancienne prennent souvent pour fondement védique les quelques formules expiatoires de l'*Atharva Veda* et plus

\* Université de Strasbourg, UMR 7044

souvent encore les écrits upanişadiques<sup>1</sup>. Il est un fait que le développement d'«équivalences liturgico-cosmico-psychiques»<sup>2</sup> à la période upanişadique a entraîné les ascètes à s'interroger sur la nature et les fonctions des éléments physiologiques vitaux : organes des sens [indriya], respiration ou souffle vital [prāṇa], conscience qu'a le sujet d'exister [manas], c'est-à-dire conscience du contact entre les organes des sens et leurs objets du monde phénoménal. Si le prāṇa fut désigné comme le régisseur de ce microcosme humain, le manas fut, quant à lui, objet de toutes les attentions. Ainsi, les deux phases du prāṇa, de la respiration, sont comparées à des gardiens sans-sommeil qui veillent constamment au maintien du vivant<sup>3</sup>, tandis que le manas est considéré comme intimement lié à l'ātman, au Soi, lui-même substrat de ce prāṇa.

En effet, alors que les autres organes des sens ne sont plus en contact avec leurs objets durant les phases de sommeil, après s'être rétractés à l'intérieur du cœur de l'homme tout comme, nous disent les *Upaniṣad*, les rayons du soleil se rétractent à son couchant, le manas, lui, est encore sujet à des états successifs instables de veille, de rêve et de sommeil profond sans rêve<sup>4</sup>. Il peut aussi atteindre un quatrième état, au-delà du sommeil sans rêve, durant lequel il contemple le brāhman, le Principe suprême, auquel il s'identifie. Lors de ces phases du sommeil, le puruṣa, l'ātman, peut voyager librement, créer ce qu'il désire, vivre des moments béatifiques<sup>5</sup> ou bien être sujet à de terrifiantes visions passant alors du rêve au mauvais rêve :

1. *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, 1967, traduite et annotée par E. Sénart, 2<sup>e</sup> tirage (1<sup>re</sup> éd. 1934), Paris. *Chāndogya Upaniṣad*, 1971, traduite et annotée par E. Sénart, 2<sup>e</sup> tirage (1<sup>re</sup> éd. 1930), Paris. Sur le rêve à la période upanişadique voir Filliozat 1949; Esnoul 1959; Wayman 1967; Lajournade-Mittelman 2002.

2. GONDA 1962, p. 239.

3. «Ces deux Sages, veille et réveil, le sans-sommeil et le vigilant, ces deux gardiens de ton souffle, puissent-ils veiller jour et nuit!» [ṛṣī bodhapratibodhāv asvapnó yás ca jāgrviḥ | taú te prāṇasya goptārau dívā náktam ca jāgrtām || *Atharva Veda* 5.30.10 ||], RENO 1961, p. 27.

4. «[15.] Ensemble ils s'approchèrent d'un homme endormi. Il l'interpella par les noms : 'Grand, Vêtu de blanc, Soma, Roi.' L'autre ne se leva point; Il l'éveilla en le touchant de la main. Le dormeur se leva. [16.] Alors Ajātaśatru dit : 'Quand cet homme était ainsi endormi, où était alors le personnage fait de conscience? D'où est-il revenu?' et Gārgya n'en avait pas idée. [17.] Alors Ajātaśatru dit : 'Quand un homme est endormi, ce personnage fait de conscience, ramenant avec la conscience des sens (souffles) la conscience en lui, repose dans cet espace qui est à l'intérieur du cœur. Quand il les tient, alors on dit que l'homme dort; alors il tient le souffle, il tient la parole, il tient la vue, il tient l'ouïe, il tient le sens interne. [18.] Où qu'il se meuve en rêve, ces domaines sont à lui. Il devient un *mahārāja* ou un *mahābrāhmaṇa*; il vit des conditions hautes ou humbles. Comme un *mahārāja*, retenant ses sujets à sa suite, circulerait à son gré dans son territoire, de même, lui, retenant en soi les sens, circule à son gré dans son corps. [19.] Or, quand on est dans le sommeil profond, qu'on n'a plus connaissance de rien, les soixante et douze mille veines appelées *hitās* se dirigent du cœur dans le péricarde. S'échappant par ces veines, il repose dans le péricarde. Tel un prince ou un *mahārāja* ou un grand brahmane se reposerait au comble de la félicité, tel il se repose.», *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* 1.17-20, p. 27-28.

5. «[1.] Celui qui se meut heureux en rêve, celui-là est l'ātman, ainsi parla [Prajāpati]; c'est l'immortalité, la félicité, c'est brāhman», [yaiṣa svapne mahīyamānaś caraty eṣāmeti hovācaitad amṛtam abhayam etad brahmeti], *Chāndogya Upaniṣad* 8.10.1, p. 116.

« Dans le rêve, vagabondant haut et bas, dieu, il s'attribue des formes diverses; tantôt, riant, il s'amuse avec des femmes, tantôt il a des visions terribles »<sup>6</sup>.

Une fois l'âtman vagabondant durant les phases du sommeil, il convient de ne pas réveiller brusquement le dormeur de crainte que son âtman ne puisse réintégrer l'enveloppe corporelle :

« On dit qu'il ne faut pas le réveiller brusquement; il est malaisé à guérir celui où il ne rentre pas »<sup>7</sup>.

Si, en Inde, le sommeil était identifié à la mort, comme dans nombre d'autres civilisations, la phase de sommeil profond passait, quant à elle, pour « un 'séjour' de l'âtman, où il était seul, libéré de ce monde, sans conscience de soi, sujet sans objets, conscience pure, mais aussi identique au pur âtman de toutes les autres créatures »<sup>8</sup>.

Cette classification upanişadique des quatre états du sommeil, qui remonte avec la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* peut-être aux VI<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> siècles av. J.-C., sera à la base d'une longue tradition de commentaires indiens sur les phases oniriques durant lesquelles la conscience peut vivre des expériences heureuses ou malheureuses, voire atteindre l'union suprême au brâhman à laquelle elle ne peut pas toujours accéder en état de veille. Mais qu'en est-il de la conception ārya du sommeil et du mauvais rêve à une époque plus ancienne, antérieure de peu à l'*Atharva Veda*? Malgré la pauvreté des occurrences dans le *Ṛg Veda*, cet hymnaire n'ayant pas pour finalité première de traiter de tels états physiologiques, il nous semble néanmoins fondamental d'interroger l'écrit le plus ancien de l'Inde afin de déterminer quel a pu être le regard porté par les poètes sur le sommeil et le mauvais rêve, sur la nature et les fonctions des divinités invoquées lors de sa reconduction et sur les moyens mis en œuvre pour contrecarrer son caractère funeste. Il s'agit également de définir, si faire se peut, la spécificité ṛgvédique de la conception du mauvais rêve par rapport aux écrits atharvaniques et upanişadiques.

Le védique svápna- résulte d'une dérivation nominale primaire à partir de la racine sváp-, « dormir », augmentée de l'élément suffixal -na-, et désigne « le sommeil »<sup>9</sup>. Il équivaut au grec *húpnos*, au latin *somnus* et dériverait de l'i[ndo]-e[uropéen] \*swopnos<sup>10</sup>. Il existe également une forme élargie, sans vṛddhi, par la suffixation de -y- donnant svápnya- [= *somnium* < i-e \*swopnyom)]. Cette dernière n'est attestée qu'à partir de l'*Atharva Veda* et peut être comprise soit comme un substantif abstrait « sommeil », soit comme

6. *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* 1967, p. 73; svapnāntoccāvacam īyamānaḥ rūpāṇi devaḥ kurute bahūni | uteva strībhīḥ saha modamānaḥ jakṣat utevāpi bhayāni paśyan || 4.3.13 ||.

7. *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* 1967, p. 73; taṃ nāyataṃ bodhayed ity āhuḥ durbhīṣajyaṃ hāsmāi bhavati yam eṣa na pratipadyate || 4.3.14 ||.

8. GONDA 1962, p. 243.

9. RENOU 1996, p. 233.

10. DELAMARRE 1984, p. 86.

un adjectif «né du sommeil», c'est-à-dire le «rêve»<sup>11</sup>. De façon analogue, le védique *duṣvápnya-* résulte de l'affixation de *duṣ*<sup>o</sup><sup>12</sup> («mal», «mauvais») et de l'élargissement de l'élément suffixal *-na-* en *-nya-*; nous pouvons le comprendre soit comme «mauvais sommeil», soit comme «né du mauvais sommeil», ce qui renvoie alors au «mauvais rêve». Il se peut que la forme atharvanique *svápnya-* provienne de la suppression de la particule péjorative *duṣ*<sup>o</sup> à partir du substantif *ṛgvédique duṣvápnya-*, bien que l'existence de la forme latine *somnium* permette de remonter à l'i-e *\*swopnyom*<sup>13</sup>. Quoi qu'il en soit, comme nous le verrons ci-dessous, l'emploi assez rare du védique *duṣvápnya-* dans les livres tardifs du *Rg Veda* confirmerait, étant donné également son absence en i-e, sa forme moins archaïque que celle de *svápna-*. Eu égard à l'emploi des particules péjoratives, il n'existe pas en védique de terme pour désigner un «bon sommeil» ou un «beau» ou «joli rêve», d'autant moins que le sommeil est identifié à la mort. Ainsi, en védique, en sus de sa nature ténébreuse, le sommeil peut être qualifié de mauvais. Aux deux termes *svápna-* et *duṣvápnya-* s'ajoute encore un troisième, marqué par le suffixe privatif *a*<sup>o</sup>, comme dans *asvápna-*, désignant «celui qui est exempt de sommeil», «qui est dénué de rêve». Notons également l'existence d'une autre racine verbale, *drā-* «sommeiller», et du substantif *nidrā-*, «sommeil», ce dernier attesté par un seul emploi dans le *Rg Veda*, sans aucune forme négative affixée. Nous pouvons donc dire que *duṣvápnya-* demeure le seul terme pour évoquer le sommeil agité ou le mauvais rêve et qu'il n'est employé qu'au sens propre, à la différence de la racine verbale *sváp-* qui peut parfois servir à orner la poésie *ṛgvédique*.

Le sommeil est propre au monde animé, aux bipèdes et quadrupèdes [4.51.5; 10.121.3], c'est-à-dire aux êtres humains et au bétail notamment voué à être sacrifié. Dès lors, l'ārya cherchera à tenir le mauvais rêve aussi éloigné que possible de sa propre personne, des siens, mais aussi de son bétail, afin qu'il ne soit pas souillé et qu'il demeure ainsi toujours apte à être conduit au sacrifice. Hommes et bêtes diffèrent en cela des éléments constitutifs de l'univers, comme *vāta*, le vent qui ne dort pas un seul jour [10.168.3], ou *āpas*, les eaux divines qui coulent sans jamais dormir [7.49.1]. Les êtres vivants sont donc soumis au cycle du jour et de la nuit et n'ont d'autre échappatoire que de suivre le bon vouloir de Savitar, soleil couchant endormeur et soleil matinal incitateur, qui les fait s'endormir pour ensuite les réveiller [7.45.1]. Ce passage quotidien des ténèbres à la lumière, du sommeil à l'éveil, de la mort à la vie, ou plutôt à la non-mort (*amṛta*), à ce prolongement de la vie terrestre jours après nuits, aura un bel avenir dans le langage métaphorique des différents courants religieux de l'Inde jusqu'à faire du Buddha, l'Éveillé, un Être cosmique, un *mahāpuruṣa*

11. RENO 1952, p. 178, § 229.

12. RENO 1952, p. 118, § 160.

13. DELAMARRE 1984, p. 90.

lumineux dont le saddharma professé, la bonne Doctrine, chasse au loin les ténèbres de l'ignorance et éveille les hommes, en leur faisant prendre conscience de l'impermanence de toute chose et du chemin à suivre afin d'atteindre la délivrance, le nirvāṇa.

Les dieux ṛgvédiques ne sont pas tous égaux face au sommeil. Ainsi, les Ādityas, dieux solaires, sont libres de sommeil [2.27.9; 10.63.4] alors que les Ṛbhū, artisans des dieux, après avoir œuvré, se sont endormis dans la maison d'Agohya pendant un certain laps de temps durant lequel ils n'ont pu intervenir en faveur des hommes [1.161.11 et 13]. Indra, le dieu védique aux traits anthropomorphes les plus prononcés, invoqué sous le nom de svapnanāṃśanā, « destructeur du sommeil » [10.86.21], a réveillé Vṛtra [4.19.3], le dragon qui dormait et retenait prisonnières les eaux bienfaitrices. Indra le terrassa en le plongeant à jamais dans le sommeil [1.121.11]<sup>14</sup>. Mais Vṛtra ne fut pas le seul à subir la puissance d'endormissement du dieu, elle ensommeilla également Cumuri et Dhuni [2.15.9; 6.20.13; 6.26.6; 7.19.4] ainsi que les Nigut [9.97.54]. L'emploi du verbe svāp- dans ce contexte guerrier atteste la proximité entre le sommeil et la mort et même leur identification : endormir l'ennemi, c'est le tuer.

Dans le domaine du sacrifice, les gardiens d'Agni, les flammes du feu, sont libres de sommeil [1.143.3 et 8; 4.4.12] et les officiants prient les dieux afin de ne pas sombrer en son sein durant la cérémonie du sacrifice de Soma [8.48.17]. Quant aux deva, les dieux qui se nourrissent des oblations et qui en sont avides, ils ne connaissent plus le sommeil dès lors que l'invite a été lancée et que le sacrifice a été mis en branle [8.2.18]. À cette course vers l'aire sacrificielle, Vāyu, dieu du vent, est toujours vainqueur. Il est exhorté à délaissier ceux qui ne se sont pas levés au matin afin d'accomplir le sacrifice de Soma pour les dieux :

« Ô Vāyu, passe outre à ceux qui dorment, tous autant qu'ils sont ! Là où parle la pierre-presseuse, là venez [tous deux, ô Vāyu] ainsi qu'Indra, venez dans la maison »<sup>15</sup>.

Parmi ces deva, Uṣas, déesse de l'aurore, est celle dont la fonction d'éveil est la mieux définie dans le *Ṛg Veda*<sup>16</sup>. Elle a le pouvoir de réveiller toutes créatures endormies [1.113.5; 4.51.5; 6.65.1], à l'exception des morts [1.113.8]. Elle incite les hommes généreux à se lever afin qu'ils offrent des

14. Dans ce mythe cosmogonique, les eaux fécondantes, Agni et Soma, sont retenus dans une caverne dont l'entrée est obstruée par Vṛtra endormi. Ce sommeil renvoie à la notion de Nirṛti, de néantise (voir ci-dessous). En réveillant et en combattant Vṛtra (la « Résistance » au ṛtā, l'ordonnement cosmique), Indra fait s'échapper les éléments constitutifs de l'Univers. Éveillés à la lumière, ces derniers peuvent alors donner naissance aux trois mondes (Ciel, Espace-médian, Terre). Puis Indra fait sombrer Vṛtra à nouveau dans son état originel : un sommeil stérile, source d'aucun ordonnancement, d'aucune vie (cf. ci-dessous la signification d'Araru, nom donné au sommeil).

15. RENO 1966, p. 102; āti vāyo sasatō yāhi śāsvaro yātra grāvā vādati tātra gachatam grhām indras ca gachatam || 1.135.7ab ||.

16. OGUIBÉNINE 1985, p. 95s.

oblations aux dieux [4.51.3]. D'un point de vue sociologique, ce sont les brāhmanes qui exhortent Uṣas à éveiller ces hommes afin qu'ils leur dispensent la dakṣiṇā, le salaire grâce auquel ils subsistent, et à laisser les autres dans les profondeurs obscures du sommeil :

« Que dorment les avarés dedans le [domaine] obscur, sans se réveiller, en plein milieu des ténèbres ! »<sup>17</sup>.

Le sommeil est donc un temps d'obscurité durant lequel l'homme est plongé dans un état proche de celui de la mort. En 1.117.5ab, l'emploi de deux comparaisons apposées permet de saisir parfaitement la représentation que se faisaient les poètes ṛgvédiques du sommeil :

« Tel [l'homme] endormi dans le sein de nīrṛti, tel le soleil enseveli dans l'obscurité... »<sup>18</sup>.

Nīrṛti, dont la personnification a été rapprochée par G. Dumézil de la *Lua mater* romaine<sup>19</sup>, désigne l'« effondrement [du ṛtā] », le « dés-ordre [de l'ordonnement cosmique] », la « dissolution », la « néantise » et, par extension et identification, la « mort ». C'est « une force dé-structurante, contrepartie équipollente des grandes entités positives de la pensée védique »<sup>20</sup>. Durant cet état de sommeil, les démons ont l'opportunité de pénétrer dans la matrice de la femme enceinte afin de détruire l'embryon qui y repose :

« [Le Rakṣasa] qui profite de ton sommeil ou des ténèbres pour troubler ta raison, et veut détruire ton fruit, doit périr par nous »<sup>21</sup>.

En aucune façon le sommeil ne met à l'abri l'homme du mal ni surtout à l'abri de commettre le mal [7.86.6]. Ainsi, ce dernier peut fauter lorsqu'il est endormi tout comme il le ferait durant son état de veille :

« Là où nous avons fauté, avec ou sans intention ou par intention perfide, en veillant ou en dormant, toutes ces mauvaises actions, déplaisantes, veuille Agni les mettre loin de nous ! »<sup>22</sup>.

Le *Ṛg Veda* compte huit occurrences du substantif duṣvāpnya-, « mauvais rêve », dans quatre hymnes<sup>23</sup> sur mille vingt-huit, avec un seul emploi dans un

17. RENO 1957, p. 71; acitré antāḥ paṇāyaḥ sasantv ābudhyamānās tāmāso vīmadhye || 4.51.3cd ||.

18. suṣupvāmsaṃ nā nīrṛter upāsthe sūryaṃ nā dasrā tāmāsi kṣiyāntam ||

19. DUMÉZIL 1956, p. 108-109.

20. RENO 1978, p. 132. La « néantise », au sens philosophique, demeure le terme qui traduit le mieux en français ce concept védique de Nīrṛti, force personnifiée dont la négativité, par opposition à l'activité, procède à la dé-structuration des éléments constitutifs de l'Univers.

21. RENO 1967, p. 174; yās tvā svāpnena tāmāsā mohayitvā nipādyate | prajāṃ yās te jīghāmsati tām ito nāśayāmasi || 10.162.6 ||.

22. RENO 1956, p. 135; yād āśāsā niḥśāsābhiśāsopārimā jāgrato yāt svapāntaḥ | agnīr vīsvāny āpa duṣkṛtāny ājuṣṭāny āre asmād dadhātu || 10.164.3 ||.

23. 5.82.4 (1); 8.47.14-18 (5); 10.36.4 (1); 10.37.4 (1).

des livres familiaux considérés comme les plus anciens. À cette rareté, il faut ajouter que dans les deux hymnes du maṇḍala 10, plus tardif, duṣvápnya- est cité dans des listes de maux que l'on cherche à tenir éloignés. Les liens entre ces prières déprécatives des hymnes ṛgvédiques et les prières expiatoires atharvaniques sont évidents. Le mauvais rêve, à l'égal des démons, de la «néantise», de la maladie, de l'absence de nourriture et d'offrandes, est un mal que l'on chasse à l'aide du bruit des meules qui pressurent le Soma, semence d'immortalité, de non-mort (amṛta), ou grâce à la lumière du Soleil qui darde ses rayons, source de toute vie :

«Que la pierre [du pressoir] en résonnant chasse les démons, le cauchemar, la néantise, tout Atrin !»<sup>24</sup>;

«La lumière par quoi, ô Soleil, tu refoules les ténèbres et le rayon-lumineux [par lequel] tu suscites tout ce qui se meut, avec cela détruis [loin] de nous toute absence de nourriture, absence d'offrandes, [loin] la maladie, [loin] le cauchemar»<sup>25</sup>.

Celui qui est en proie au mauvais rêve est sujet à des visions qui devaient certainement faire l'objet d'interprétations. Ces dernières orientaient les expiations à entreprendre, telles celles dont témoigne l'*Atharva Veda* (voir ci-dessous). Le *Ṛg Veda* n'offre que deux visions oniriques que l'on cherche à éviter et à tenir éloignées :

«Un associé, ô roi, ou bien un ami qui dans le rêve me dit à moi craintif [un mot inspirant] la crainte, ou encore un voleur qui cherche à nous tromper, ou un loup [à nous détruire], toi, ô Varuṇa, garde-nous-en !»<sup>26</sup>.

Cette supplique, portant essentiellement sur la tromperie, est adressée à Varuṇa, seul dieu souverain à détenir le pouvoir de la déceler et de lier le trompeur. En 8.47.15, porter des parures en rêve est considéré comme néfaste :

«[S'il advient qu'en rêve on] mette sur soi une parure d'or ou une guirlande, ô Fille du ciel, nous transférons sur Trita Āptya tout mauvais rêve. À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.»<sup>27</sup>

Si le mauvais rêve est regardé comme un mal que le dormeur a endossé ou dont il s'est chargé durant son sommeil, rien, dans les hymnes ṛgvédiques, ne permet d'affirmer que ce dernier en est lui-même responsable. L'emploi du

24. RENO 1959, p. 52; grāvā vādann āpa rākṣāṃsi sedhatu duṣvápnyaṃ nīrtiṃ víśvam atrīṇam || 10.36.4ab ||

25. RENO 1966, p. 8; yéna sūrya jyótiṣā bādhasse támo jágac ca víśvam udiyārṣi bhānūnā | ténāsmād víśvām ānīrām ānāhutim āpāmīvām āpa duṣvápnyaṃ suva || 10.37.4 ||

26. RENO 1959, p. 69; cf. ESNOUL 1959, p. 214; yó me rājan yújyo vā sákḥā vā svápne bhayám bhīrāve máhyam āha | stenó vā yó dípsati no vṛko vā tvám tásmād varuṇa pāhy asmān || 2.28.10 ||

27. RENO 1959, p. 108; niṣkāmī vā ghā kṣāvate srājaṃ vā duhitar divaḥ | trité duṣvápnyaṃ sárvam āptyé pári dadmasy aneháso va útāyaḥ suūtāyo va útāyaḥ ||

locatif sur personnels<sup>28</sup> montre en effet que le mauvais rêve «est sur» le rêveur. Aussi, celui qui en est sujet devra, malgré la valeur inessive du locatif, non pas l'expulser, le faire sortir, mais le faire reconduire, le faire reporter. Les formes verbales *apa sidh-*, *apa* ou *para su-*, *para vah-*, *pari da-* ou *sam ni-*, montrent que tout mauvais rêve doit être transféré, entraîné au loin. Nous avons toujours la même construction grammaticale – préverbe, verbe à l'impératif suivi de *duṣvápnya-* à l'accusatif –, mais l'hymne 8.47.14-18 est le seul à faire mention d'un destinataire au locatif qui indique que le mauvais rêve est alors non pas simplement chassé au loin, mais reporté sur une tierce personne, en l'occurrence sur *Trita Āptya* :

«[14.] Le mauvais rêve qui est sur [nos] vaches et celui qui est sur nous, ô Fille du ciel, entraîne-le au loin sur *Trita Āptya*, ô lumineuse! À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.

[15. S'il advient qu'en rêve on] mette sur soi une parure d'or ou une guirlande, ô Fille du ciel, nous transférons sur *Trita Āptya* tout mauvais rêve. À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.

[16. Vers *Trita*] qui a cela pour aliment, cela pour besogne, qui a guigné cette part, vers *Trita* et vers *Dvita*, ô aurore, entraîne le mauvais rêve! À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.

[17.] De même que nous [re]conduisons le seizième [de la dette], de même le huitième, de même la dette [tout entière], ainsi [re]conduisons-nous sur *Āptya* le mauvais rêve tout entier. À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.

[18.] Nous avons aujourd'hui [même] vaincu et avons gagné et sommes devenus exempts de faute. Ô Aurore, que le mauvais rêve dont nous avons eu peur cesse de luire! À l'abri de l'envie-mauvaise sont vos aides, bien aidantes vos aides.»<sup>29</sup>

Commentant cet hymne à la lumière d'un mythe du *Śatapatha Brāhmaṇa* dans lequel Indra reporte la faute de son brāhmaṇicide sur *Trita* et, à son tour, *Trita* sur le sacrifiant qui n'honorerait pas la *dakṣiṇā*, les honoraires dus aux officiants, C. Malamoud avançait l'hypothèse suivante: «Si les auteurs de l'hymne védique connaissaient déjà le mythe de *Śatapatha Brāhmaṇa*, le rejet du cauchemar sur *Āptya* a chance de ne pas être une annulation pure et simple, mais un transfert qui ne s'arrêtera pas là»<sup>30</sup>. Plusieurs raisons nous font douter de l'existence, dans le *R̥g Veda*, d'une telle conception du rejet incessant de

28. HAUDRY 1978, p. 41.

29. RENO 1959, p. 108, *yác ca góṣu duṣvápnyam yác cāsmé duhitar divaḥ | tritāya tād vibhāvāry āptyāya pārā vahānehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ ||14|| niškām vā ghā kṣāvate srājāṃ vā duhitar divaḥ | trité duṣvápnyam sárvaṃ āptyé pári dadmasy anehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ ||15|| tādannāya tādapase tám bhāgām upasedúṣe | tritāya ca dvitāya cōso duṣvápnyam vahānehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ ||16|| yáthā kalām yáthā śaphám yátha mām saṃnáyāmasi | evā duṣvápnyam sárvaṃ āptyé sám nayāmasy anehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ ||17|| ájaiṣmādyāsanāma cābhūmánāgasō vayām | uṣo yāsmād duṣvápnyād ábhaiṣmāpa tād uchatv anehāso va utāyaḥ suūtāyo va utāyaḥ ||18||*

30. MALAMOUD 1989, p. 129.

tout mauvais rêve. Tout d'abord parce que l'idée de porter au loin le mauvais rêve provient de la corrélation entre un état de veille-jour-soleil et un état de sommeil-nuit-lune. Ainsi, le soleil chasse les ténèbres en les portant au loin. Dans les quatre hymnes ṛgvédiques où est attesté le substantif *duṣvápnya-*, seules sont invoquées des divinités lumineuses, Savitar, Sūrya, Aditi et Uṣas, à qui l'on demande de chasser, de reconduire le mauvais rêve, comme chaque matin elles chassent le sommeil des endormis tout en les incitant à se lever. Ensuite, parce que Trita, vieille divinité indo-iranienne du type indraïque<sup>31</sup>, mais devenue bouc émissaire des dieux, représente certainement la tierce personne la plus éloignée qui soit du monde des vivants. L'analyse d'A. Bergaigne va tout à fait dans ce sens : « Le passage où le nom de Dvita est ajouté à celui de Trita, VIII, 47, 13-17, est une sorte d'incantation par laquelle on envoie le mal à Dvita, et surtout à Trita, c'est-à-dire le plus loin possible, au-delà de la terre et même des limites du monde visible. Le 'troisième' en effet, c'est le plus éloigné, celui qui habite, non seulement le ciel, V, 41, 4, mais la partie la plus mystérieuse du ciel »<sup>32</sup>.

Par ailleurs, la fonction de Trita est précisément de se nourrir du mauvais rêve, la part qu'on lui assigne lors du sacrifice durant lequel était récité cet hymne. Enfin, nous devons nous garder de lire les hymnes ṛgvédiques à la lumière des commentaires brāhmaṇiques qui, d'une part, leur sont postérieurs de plusieurs siècles et, d'autre part, cherchent bien souvent à justifier une ritualité qui tombait progressivement en désuétude par des interprétations parfois fort singulières. Si le sens de ces commentaires brāhmaṇiques trouve un éclairage à la lecture du *Ṛg Veda*, la réciproque peut être fautive. L'étude philologique, en ce cas, se doit d'être accompagnée d'une approche historico-critique qui permettra de replacer ces textes dans leur contexte historique spécifique. Ainsi, il ne fait aucun doute qu'au temps de la composition de ce mythe du *Śatapatha Brāhmaṇa*, les brāhmanes tentaient d'effrayer les sacrifiants qui n'honoreraient pas la *dakṣiṇā* en les menaçant d'endosser la faute, prétendue divine et primordiale, d'un brāhmaṇicide, crime le plus grave au sein d'une telle société. Dans la pensée ṛgvédique, la reconduite du mauvais rêve ne fonctionnait certainement pas encore sur cette logique de transfert incessant tel que nous le rencontrons dans ce mythe du *Śatapatha Brāhmaṇa*. L'hypothèse selon laquelle cette dernière pourrait provenir de pratiques atharvaniques, comme nous allons le voir, est plus probable.

En marge du culte officiel dont les hymnes du *Ṛg Veda* témoignent de la solennité, les brāhmanes domestiques faisaient usage de *prāyaścitta*, prières expiatoires, afin de chasser également les mauvais rêves de leurs employeurs. Pour ce faire, ils confectionnaient des amulettes ou appliquaient des onguents :

31. GONDA 1962, p. 76-77.

32. BERGAIGNE 1963, p. 328.

« Si, en dormant, tu fais un rêve mauvais – course menaçante d'une bête sauvage – puisse cette amulette, tel un rempart t'en protéger comme de l'éternuement et de la voix funeste du corbeau »<sup>33</sup>.

Ou encore :

« Méchant conseil, mauvais rêve, mauvais acte et souillure, mauvais Cœur, œil funeste, – protégez-nous-en, Onguent ! »<sup>34</sup>.

À ces manipulations s'ajoutent, selon le *Kauśikagṛhyasūtra*, d'autres pratiques domestiques accompagnées de formules expiatoires comme s'essuyer le visage, faire l'oblation d'un gâteau – en l'enfouissant si possible dans la propriété de son ennemi – ou se retourner sur le côté opposé à celui où l'on a fait un mauvais rêve<sup>35</sup>. Alors que dans les hymnes ṛgvédiques, les dieux lumineux étaient invoqués afin de chasser le mauvais rêve, dans le *prāyaścitta* 6.46, le brāhmane invoque directement le sommeil, dorénavant personnifié, et l'adjure de tenir éloigné de son employeur tout mauvais rêve. La conjuration repose avant tout sur le savoir que possède le brāhmane de la nature du sommeil et de ses origines, une connaissance qui lui permet de se l'approprier, de se le concilier :

« [1.] Toi qui n'es pas vivant ni mort, ô Sommeil, tu es l'enfant immortel des dieux. L'épouse de Varuṇa est ta mère, Yama ton père : on t'appelle Araru<sup>36</sup>.

[2.] Nous savons ton origine, ô Sommeil : tu es le fils des sœurs divines, le servent de Yama. Tu es le Terme, tu es la Mort. Nous te connaissons bien, ô Sommeil. Garde-nous du mauvais rêve, ô Sommeil !

[3.] Comme on transfère la dette entière ou le seizième ou le huitième : ainsi nous transférons chaque mauvais rêve sur celui qui nous hait. »<sup>37</sup>.

Fait marquant, la reprise de *Ṛg Veda* 8.47.17 en *AV* 6.46.3 ne fait plus mention de Trita Āptya et substitue au locatif sur personnels āptyé, le locatif *dviṣatē*. Dans l'*Atharva Veda*, le mauvais rêve n'est donc plus emporté au loin,

33. ESNOUL 1959, p. 214; svāpnaṃ suptvā yādi pāśyāsi pāpāṃ mṛgāḥ sṛtīm yāti dhāvād ājuṣtām | pariḥṣavāc chakūneḥ pāpavādād ayāṃ mañir varuṇo vārayiṣyate || 10.3.6 ||

34. RENO 1961, p. 25; asanmantrād duṣvāpnyād duṣkṛtāc chāmalād utā | durhārdaś cākṣuṣo ghorāt tāsmān naḥ pāhy āñjana || 4.9.6 ||

35. HENRY 1909, p. 175-176.

36. Araru- [< rā-, «donner»] signifie «celui qui ne donne pas», le «non-libéral» et, par extension, le «cruel». En *Ṛg Veda* 10.99.10d, «[Indra] s'est mesuré à Araru, le quadrupède» [āmimītāraruṃ yāś cātusṣpāt]. Le démon Araru est l'opposé d'Indra le libéral qui a ensommeillé *Vjtra* afin de libérer les eaux, de les donner aux hommes. Le sommeil n'offre donc rien aux êtres vivants, il n'est source d'aucune vie. C'est pourquoi il est dit être le fils de Yama, roi des morts, et est identifié à la mort elle-même [mṛtyūr asi].

37. RENO 1938, n° 66, p. 152, [yó ná jīvo 'si ná mṛto devānām amṛtagarbhó 'si svapna | varuṇāñ te mātā yamāḥ pitārārur nāmāsi ||1|| vidmā te svapna janītraṃ devajāmināṃ putró 'si yamāśya káraṇaḥ | āntako 'si mṛtyūr asi tāṃ tvā svapna tāthā sām vidma sá naḥ svapna duṣvāpnyāt pāhi ||2|| yāthā kalām yāthā śaphām yātharṇām samnáyanti | evā duṣvāpnyam sárvaṃ dviṣatē sām nayāmasi ||3||].

à l'autre bout de l'Univers, n'est plus reporté sur Trita, mais est transféré directement sur autrui, notamment, sur un ennemi, sur un rival ou sur une lignée [*Atharva Veda* 9.2.2; 16.6.3-4; 16.7.8; 19.57.1-6]. Cette substitution confirme la finalité imprécatoire de ces pratiques atharvaniques ainsi que leur reconnaissance tardive par certaines écoles brāhmaniques orthodoxes comme quatrième Veda. Néanmoins, nous pouvons aussi considérer que cette idée atharvanique de reconduire le mauvais rêve sur un rival, afin de faire d'une pierre deux coups, se débarrasser de son mal tout en nuisant à son ennemi, peut avoir été « plus primitive »<sup>38</sup>. Cette reconduite aurait alors été brāhmanisée dans les milieux ṛgvédiques et aurait abouti à un transfert de ce mal qu'incarne le mauvais rêve, non plus sur un être humain haï mais sur le dieu Trita Āptya. Ceci expliquerait alors la présence de ce concept de reconduite incessante dans le mythe du *Śatapatha Brāhmaṇa*. Les commentateurs auront puisé dans le fonds de ces vieilles pensées et pratiques atharvaniques.

Au vu de ces quelques occurrences, nous pouvons donc considérer qu'au temps de la composition des hymnes ṛgvédiques, l'idée que l'on se faisait du mauvais rêve était celle d'un mal qui assaillait hommes et bétail à l'égal de la maladie, un mal que les divinités lumineuses implorées devaient reconduire le plus loin possible voire même, si nous prenons en considération la valeur dépréciative de certaines strophes, éconduire avant même qu'il ne frappe les mortels. Au sommeil calme s'oppose donc le mauvais sommeil durant lequel l'homme peut faire l'expérience de visions angoissantes qui le contraignent à des pratiques expiatoires. L'état d'endormissement dans lequel, sa vie durant, il sombre pendant la nuit, identifié physiologiquement à celui de la mort, est regardé comme l'effondrement temporaire de l'ordonnement du corps humain – à l'égal du « dés-ordre » cosmique – qui ne peut être réordonné que par l'action incitatrice des divinités matinales comme Savitar, Uṣas ou Sūrya. Ainsi, chaque matin, aux aurores, tout en chassant au loin les ténèbres de la nuit, ces deva emportent aussi, des hommes généreux en libéralités, les mauvais rêves.

... the idea of the dream became increasingly important. It is the other hand, there is some insistence on the fact that nightmares are to be «dealt with» with the return of the dead (either aggressively or dolefully), particularly in legends of the 2<sup>nd</sup> century B.C., which present this theme in spectacular terms. For (man being confined to the world of energy), this representation seems to echo certain beliefs and belong to the Greek imagination.

Si je dis à un proche, «J'ai fait un cauchemar», quelle que soit la langue européenne que nous utilisons, mon interlocuteur comprendra que j'ai vécu une expérience onirique particulière, au cours de laquelle j'ai ressenti malaise

38. GONDA 1962, p. 23.