

ARCHÆVS

STUDII DE ISTORIE
A RELIGIILOR

ÉTUDES D'HISTOIRE
DES RELIGIONS

TOME VIII (2004)
fasc. 1-4



Périodique édité
par le
Centre d'Histoire des Religions
Faculté d'Histoire, Université de Bucarest

ASSOCIATION ROUMAINE D'HISTOIRE DES RELIGIONS
membre de l'*European Association for the Study of Religions*
et de l'*Association Internationale d'Histoire des Religions*

MÉTAPHORE ÉQUINE
ET PRATIQUES CHAMANIKES
EN *ṚG VEDA* 10, 136

Guillaume DUCŒUR

Institut d'Histoire des Religions, Université Marc Bloch de Strasbourg

De par leur portée proprement sacrificielle, les hymnes ṛgvédiques demeurent fort allusifs quant à l'existence au sein des clans ou familles ārya de pratiques extatiques ne relevant pas du système sacrificiel brâhmanique ou s'en éloignant, voir provenant de techniques anārya. Si les mahartvij prônaient une rigoureuse observance des rites sacrificiels, nous pouvons néanmoins admettre que certains ārya, notamment kṣatriya et vaiśya, avaient aussi recours aux services de sorciers comme l'attestent les hymnes atharvavédiques à caractère plus populaire et d'ordre magico-religieux¹. Il serait en effet quelque peu hasardeux de considérer que le haut culte solennel brâhmanique ait pu à lui seul venir en aide à l'ensemble de la communauté ārya et su répondre à ses attentes, ses désespoirs, à tous ses maux quotidiens. La place toute particulière de l'*Atharva Veda* dans le corpus védique, contestée d'ailleurs par certaines Écoles, témoigne de l'existence archaïque et populaire de ces pratiques magico-médicinales au sein même des clans ārya. Ces dernières ont pu par ailleurs se nourrir au fil du temps de celles d'autochtones assimilés à l'ensemble de la communauté et ayant la parfaite connaissance des vertus médicinales, par exemple, de plantes ne poussant que sur le sol nouvellement conquis.

* Cet article est issu d'une communication (« L'envol extatique du Chevelu d'après *Rg Veda* X, 136 »), prononcée à l'Institut d'Histoire des Religions de l'Université Marc Bloch de Strasbourg dans le cadre d'un séminaire de 3^e cycle dont le thème avait porté sur « Possession, extase et folie sacrée ».

¹ Voir par exemple Victor HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, É. Nourry, Paris, 1909 ; C. JACQUES, « Le monde du sorcier », in *Le monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Seuil, Paris, 1966, p. 236-254 ; Louis RENOU, Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris, A. Maisonneuve, 1947 (rééd. 1985), § 554-559.

Dépréciées, ces pratiques ne sont pas mentionnées dans le *Rg Veda* ou alors le sont-elles afin d'être décriées, dénoncées comme *anṛta*. De même, le système sacrificiel védique ne laisse que peu ou pas de place à des techniques d'ordre extatique qui ne lui soient pas intimement liées. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'un seul hymne ṛgvédique (10, 136) exalte la figure du muni, de l'ascète, qui, ravi par les dieux pénétrant en lui, fait l'expérience d'un voyage extatique. Cette eulogie poétique se trouve dans la partie dite des hymnes isolés du dixième maṇḍala et n'appartient donc pas au corpus ṛgvédique regroupant ce qu'on a coutume d'appeler les livres familiaux composés des maṇḍala II à VII. Ce dixième maṇḍala est considéré comme un « conglomérat de suppléments »² dont certains hymnes témoignent déjà de préoccupations spéculatives, proches des développements upaniṣadiques, s'éloignant de la forme et du fond hymnique proprement dits. Hymne isolé du reste du *Rg Veda*, son contenu l'est tout autant eu égard au nombre d'*hapax* le traversant mais aussi à sa portée glorifiant des ascètes ne répondant en rien aux officiants du culte solennel. Souvent cité pour attester de la haute antiquité des techniques yogiques, annoté brièvement lors de traductions, cet hymne n'a jamais fait l'objet d'une étude philologique plus minutieuse pour lui-même. Or, il s'avère qu'après examen, cette eulogie recèle bien des interrogations quant à sa structure, sa richesse sémantique et sa visée rédactionnelle. Nous n'entendons pas, dans la présente étude, épuiser le sujet ou prétendre à l'exhaustivité mais souhaiterions simplement apporter quelques réflexions sur la polysémie des termes utilisés par le poète jouant constamment avec le vocable *keśin* et la possible identification de l'ascète ou des ascètes que cela entraîne, sur la figure exaltée du *keśin* au rang cosmique et des liens l'unissant à Agni et à Sūrya puis enfin sur la dichotomie entre brāhmanes et ascètes, entre pratiques ordonnées sacrificielles et techniques sauvages extatiques.

L'hymne se compose de sept distiques (*amṣṭubh*) dont la structure se laisse difficilement déterminer à la différence des hymnes à caractère liturgique. Nous pouvons néanmoins différencier les versets 1, 6 et 7 où apparaît le substantif *keśin* des versets 2 à 5 laissant place à celui de muni. Les versets 2 et 3 portent la marque du pluriel avec au verset 3 une apostrophe au discours direct. La figure singulière du *keśin* encadre donc celle des muni (2-3) puis du muni (4-5). Si l'unité interne du champ sémantique propre à la métaphore équine n'avait pas été si cohérente, nous aurions pu considérer que les versets 1, 6 et 7 sont une interpolation des versets 2 à 5. Quoi qu'il en soit, l'hymne met en scène trois types de protagonistes : un ascète ou des ascètes, des mortels et enfin des divinités.

² Louis RENO, *Études védiques et pāṇinéennes [EVP]*, tome II, De Boccard, Paris, 1956, p. 1.

Nous percevons immédiatement la tension existante entre monde terrestre et monde céleste, entre mortels et immortels, entre lesquels se situent eux-mêmes des ascètes ayant la capacité de visiter l'un comme l'autre, les uns comme les autres.

La polysémie qui caractérise la langue védique comme d'autres langues indo-européennes à la différence des langues sémitiques par exemple³ a permis aux poètes de jouer avec les signifiés et d'élaborer un langage métaphorique complexe ouvrant sur plusieurs interprétations allégoriques ou niveaux de lecture. L'hymne 10, 136 en est un parfait exemple à tel point que sa traduction en est pratiquement impossible ou si tel est le cas, le traducteur se doit de faire un choix quant au niveau de lecture qu'il souhaite rendre. Aussi, les traductions ont été influencées par les possibles liens sémantiques et ascétiques avec la littérature post-védique, sans rendre pleinement le sens métaphorique qui éclaire pourtant la compréhension du texte poétique et sa visée rédactionnelle. Nous allons donc pour notre part porter la métaphore à son paroxysme en nous référant tant faire se pourra qu'au seul *RV* non seulement afin de justifier pleinement notre choix sémantique mais aussi afin d'éviter toute influence de la vision que nous pourrions nous faire des ascètes indiens à la lecture des textes de la période classique. Parmi les nombreuses traductions⁴ de l'hymne, nous avons l'avantage de pouvoir recourir à celles de L. Renou qui datent respectivement de 1938⁵ et de 1956⁶ et qui, de par leurs divergences sur près de vingt ans d'écart, illustrent parfaitement la difficulté de compréhension du sens à donner au texte poétique. Nous nous référerons également à celles de K.F. Geldner⁷ et de W. Doniger O'Flaherty⁸.

Bien qu'il soit possible de faire une nette distinction entre les muni et le keśin, sorte de prototype de l'ascète, exalté au rang cosmique et remontant à un temps originel, nous traiterons de la description de ces

³ Paul-Louis van BERG, « Aryens et Sémites : quel avenir ? Archéologies, langues et visions du monde », *Numen* 50 (2003), no. 2, p. 180-181.

⁴ Nous ne prendrons pas en considération celle de Max MÜLLER dans la collection *Sacred Books of the East*, ni celle trop approximative de Ralph T.H. GRIFFITH, *The Hymns of the Rigveda*, Benares, 1889-1891.

⁵ Louis RENO, *Hymnes et prières du Veda*, Paris, A. Maisonneuve, 1938, p. 101. Reprise dans Jean VARENNE, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 1967 (rééd. 2003), p. 351.

⁶ Louis RENO, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, Gallimard / Unesco, 1956, p. 131-132.

⁷ Karl F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1951, p. 369-370.

⁸ Wendy DONIGER O'FLAHERTY, *The Rig Veda. An Anthology*, Penguin Books, 1973, p. 137-138.

ascètes en tenant compte de l'ensemble de l'hymne. La forme adjectivale de possession *keśin*⁹ désigne « celui qui porte des cheveux ». Ainsi, en *RV* 1, 151, 6, nous trouvons des femmes chevelues, des *keśinī*, qui semblent avoir pour rôle d'acclamer par leurs applaudissements les dieux Mitra-Varuṇa lors de processions rituelles. Sur un plan métaphorique, le dieu du feu, Agni, est décrit comme ayant une chevelure de flammes (3, 14, 1) et les flammes vierges qui l'accompagnent sont également dites chevelues (1, 140, 8). À l'inverse, l'astre lunaire, le dieu Soma, à la différence de Sūrya et d'Agni, fut autrefois un *keśin* aujourd'hui rasé (« on voit d'un autre [du troisième] la trace mais non la forme », *dhrājir ekasya dadṛśe na rūpam*, 1, 164, 44d)¹⁰. Enfin, *keśin* sert aussi à décrire la belle crinière des chevaux d'Indra (1, 10, 3). Dans le contexte métaphorique de notre hymne, nous pouvons donc considérer que l'ascète est celui qui porte les cheveux longs et libres semblables à la crinière d'un cheval.

Le vers 3 confirme que ces ascètes ont bel et bien une enveloppe corporelle (*śarīra*) et qu'il sont tout aussi mortels que ceux qu'ils apostrophent. Mais leur particularité est d'être *vātaraśana*. Ce composé nominal est un *hapax* dans le *RV* et est traduit communément par « ceinturé de vent » pour signifier que ces ascètes vivent nus¹¹. Mais si *raśana* renvoie au cordon que reçoit tout *dvija* lors de l'*upanayana*, ce qui induirait que ces muni n'en porte pas et qu'ils sont en dehors du monde sacrificiel *ārya*, le contexte métaphorique nous invite à pousser plus loin l'analyse. En effet, dans le *RV*, *raśana* est le licol avec lequel on conduit le cheval au sacrifice (1, 162, 8). Si *raśana* peut servir de comparant renvoyant alors au péché qui est attaché au corps telle une ceinture (2, 28, 5), il prend tout son sens métaphorique dans le discours sacrificiel. Ainsi, Agni est comparé au cheval que l'on traîne sur l'aire

⁹ En *Śatapatha Brāhmaṇa* XI, 8, 4, 1 et 6, les *keśinas* sont présentés comme une noble race qui sacrifient selon les rites védiques. Mais rien ne permet de les rapprocher directement du *keśin* de l'hymne rgvédique ainsi que des muni.

¹⁰ Sur le rasage du roi Soma, *Atharva Veda* 6, 68, 1 (*āyam agan savitā kṣureṇa uṣṇeṇa vāya udakenehi | ādityā rudrā vasava undantu sacetasah somasya rājño vapata pracetasah* ||). Cet hymne devait certainement être récité lors de l'*upanayana*, au moment du rasage des cheveux de l'adolescent identifié au roi Soma. Les officiants et les membres de la famille avaient probablement chacun un rôle à tenir dans l'exécution du rasage de la chevelure et devaient figurer les divinités. Ainsi, Savitṛ est exhorté à apporter le rasoir, Vāyu, l'eau chaude et les Āditya, les Rudra et les Vasu chacun à leur tour selon la hiérarchie établie viennent mouiller les cheveux avant de raser consciencieusement le prétendant à la communauté *ārya*.

¹¹ On pense bien évidemment en référence à des composés comme *digambara*, terme jaïna, désignant celui dont le vêtement est fait d'espace ou au terme grec descriptif *γυμνοσφοισταί*.

sacrificielle à l'aide du licol (4, 1, 9 ; 5, 1, 3 ; 10, 4, 6), tout comme Soma (9, 87, 1). Les muni de 10, 136 sont donc comparés à des chevaux « harnachés de vent » que mènent les dieux selon leur bon vouloir.

Enfin, la dernière mention descriptive est « *piśaṅgā vasate malā* » que L. Renou traduit par « vêtus de brunes souillures ». J. Varenne note qu'il s'agit probablement d'une allusion au fait que les ascètes vivent nus¹². Nous pouvons bien évidemment accepter ce sens en considérant que la pilosité et les parties génitales peuvent correspondre à cette idée de souillure. L'analyse interne est encore une fois limitée car *mala* est également un *hapax* ṛgvédique. Nous sommes donc obligés de recourir à un comparatisme heuristique et anachronique pour comprendre le sens possible de ce substantif. Le sanskrit *mala* renvoie au sens figuré à la « souillure » mais aussi au sens propre à la « saleté », à la « poussière ». Ainsi, Ekalavya (*Mahābhārata* 1, 123, 18 et 30), Damayantī (*MBh* 3, 65, 12 ; 75, 8 ; 75, 21) ou Ambā (*MBh* 5, 187, 19), lorsqu'ils s'adonnent au tapas sont dit *maladigdihāṅga-*, c'est-à-dire « dont le corps est enduit de poussière ». Les ascètes recouvrent ainsi leur corps, notamment les śivaïtes – nous apercevons le lien avec Rudra/Śiva – en s'enduisant de la tête aux pieds de cendre provenant des lieux de crémation. Les muni du *ṚV* pourraient donc être également recouverts de poussière ou, comme le note K.F. Geldner, être vêtus d'écorce sale ou sombre¹³. Mais le contexte métaphorique ouvre une autre perspective de lecture. En effet, *piśaṅga*, « brun-rougeâtre », n'aurait ici rien à voir avec la couleur de la cendre mais avec celle de la robe des chevaux alezans d'Indra (1, 88, 2 ; 5, 57, 4)¹⁴. Par ailleurs, le verbe *vas-*, « s'envelopper », « se vêtir » est aussi employé métaphoriquement en *ṚV* 10, 63, 4 pour désigner la vêtue des dieux : « (les dieux) sont habillés de la voûte céleste » (*divo varṣmāṅgāṃ vasate*). Ainsi, nous pouvons admettre que les ascètes « sont en-robés de tâches alezanes » comme le sont les chevaux. Au verset 5, ils sont justement qualifiés de *vātasya aśva-*, de chevaux du vent. Or, les deux chevaux de Vāta, du vent en tant qu'élément, qui obéissent aux rênes, sont ceux qu'Indra attela à son char afin de convoier son ami Kutsa dans le but d'aller tuer Śuśṇa (1, 174, 5 ; 1, 175, 4). De même, en 10, 22, 4a et 5a, Indra attelle les deux chevaux de Vāyu, cette fois-ci en tant que dieu du vent, à son char fin d'aller terrasser ce même asura. Ces ascètes revêtent donc l'apparence du cheval et sont donc bel et bien les montures des dieux que ces derniers guident à l'aide des rênes de leur bon vouloir.

¹² Jean VARENNE, *Le Veda*, op. cit., 2003, p. 431.

¹³ Suivant *malināni valkalararūpāṇi vāsāṃsi*, K.F. GELDNER, op. cit., p. 369, n. 2b.

¹⁴ C'est aussi la couleur dorée d'Agni (2, 3, 9 ; 4, 53, 2) et de Soma (7, 55, 2 ; 9, 21, 5).

Les muni s'opposent en cela aux brâhmanes qui par leur parole poétique ont la capacité de mettre sous le joug ces mêmes chevaux aimés d'Indra (*girā ya etā yunajad dhari ta indra priyā*).

Deux remarques peuvent être formulées quant à leur expérience extatique : la première concerne l'entrée en transe des muni, la seconde les pouvoirs obtenus grâce au rapt divin. Le *viṣa*¹⁵, le « breuvage vénéneux », est, semble-t-il, un des facteurs déclencheurs du ravissement des ascètes par les dieux. Mais le texte ne nous en dit rien. Nous pouvons seulement déduire qu'étant donné l'absorption au v. 7 par le keśin de ce breuvage en compagnie de Rudra en des temps immémoriaux, les ascètes devaient également en boire. Mais les ascètes ne sont pas seulement enivrés par ce breuvage. Ils le sont par leur propre condition ascétique. Ce qui n'exclut en rien le rôle joué par le breuvage. *Mauneya* est encore un *hapax* dans l'hymnaire ṛgvédique que L. Renou traduit par « ascèse » puis par « condition d'ascètes » et suit en cela H. Grassmann¹⁶ qui donne comme lecture possible « der Zustand eines Muni » et, en forçant peut-être le sens, « Verzückung ». La forme adjectivale du substantif muni, rendue par le suffixe *-eya-* et l'alternance *vṛddhi* du premier phonème, désigne donc l'appartenance à une classe particulière d'ascètes et peut être alors comprise comme le fait de parvenir à l'état que ces mêmes muni sont capables d'atteindre. La question se pose immédiatement d'elle-même : qui sont donc ces muni ? Le *RV* n'offre que deux autres occurrences. En 8, 17, 14, nous apprenons qu'Indra, destructeur de forteresses (*bhettā purāṃ*) est accompagné d'une file de muni (*śasvatīnām indro munīnām sakhā*). Ces derniers appartiendraient alors aux clans *ārya* et ne seraient donc pas *a priori* des sorciers *anārya*, des *yātudhāna*. La seconde occurrence en 7, 56, 8 est plus intéressante car elle induit l'idée d'état de transe. Les Marut forment une cohorte « qui secoue comme un ascète (en transe) » (*dhunir munir iva*) selon la traduction et la glose de L. Renou¹⁷. Le muni est donc bien celui qui est secoué, agité (*dhū-*) par une transe. Cette occurrence ṛgvédique ne nous renseigne pas sur le facteur déclencheur de la transe mais nous pouvons penser qu'il est lié au breuvage et à des techniques particulières. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'adjectif verbal *unmadita-*. Les ascètes sont enivrés par leur breuvage, mais aussi par leurs propres pratiques ascétiques. Nous pourrions aussi admettre qu'ils sont affolés par leur condition d'ascètes, c'est-à-dire par le fait d'appartenir aux dieux en tant que monture. Leur

¹⁵ L. Renou traduit *viṣa* en 1938 par « fluide » au v. 1 et « poison » au v. 7, puis en 1956 par « philtre ».

¹⁶ Hermann GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig, Brockhaus, 1873.

¹⁷ L. RENOUE, *EVP*, t. X, Paris, De Boccard, 1962, p. 42.

corps ne leur appartenant plus, celui-ci devient incontrôlable car attelé et mené par les dieux eux-mêmes. L'absorption du breuvage permet une disposition à être un muni, à pouvoir laisser entrer en soi les dieux véhiculés par *vāta*. L'envol extatique n'intervient qu'au moment (*yad devāso avikṣata*) où les dieux entrent en possession des ascètes, au moment où ils viennent habiter (*vikṣi-*) leur corps pour les posséder, les gouverner (*kṣa-*). Les dieux viennent donc s'installer en eux comme sur la *vedi*, comme Agni qui a été installé parmi les mortels. Mais si Agni s'accouple aux juments célestes, aux rivières charriant le *madhu*, le breuvage sômique (*aśvā devīr ā tasthau madhumad vahantiḥ*, 3, 7, 2b), il a néanmoins la capacité de les diriger, de les guider (*ā sīm arohat suyamā bhavantiḥ*, 3, 7, 3a).

Le rôle joué tout au long de l'hymne par le vent aussi bien en tant qu'élément, *vāta*, que divinité, *Vāyu*, nous amène à entrevoir un lien avec le *prāṇa* qui prendra un essor considérable notamment dans les hymnes cosmogoniques puis dans les pratiques yogiques. Ce terme est déjà attesté dans le *ṚV* comme souffle de vie (1, 66, 1 ; 3, 53, 21 ; 10, 60, 6), comme souffle cosmique du *Puruṣa* engendrant *Vāyu* (10, 90, 13) et comme respiration de l'Univers mue par *Sūrya* et *Uṣas* (10, 189, 2). A la question qui nous occupe, à savoir comment les dieux entrent-ils en possession des muni ? nous pouvons répondre : par le *prāṇa* qui n'est autre que le vent (*AV* 11, 4, 15). Ainsi le vent véhicule les dieux dans l'espace-médian. Médiateur entre le microcosmos qu'est le corps humain et le macrocosme où résident les dieux, le souffle, la respiration – se modifiant par des techniques respiratoires particulières (mais le texte ici ne nous en dit rien) – *Vāyu* pénètre dans le corps des ascètes et à sa suite les dieux qu'il véhicule. Les muni sont alors possédés par les dieux qui vont les prendre comme monture et qui vont les secouer comme un cheval rendu furieux. Ils deviennent incontrôlables car le vent lui-même l'est par sa *dhrāji-*, sa force ou sa puissance de mouvement.

Loin de demeurer immobile et silencieux comme un brâhmane sur l'aire sacrificielle, le muni est ravi par les dieux qui le mène faire un voyage extatique. Ainsi, ils apostrophent les mortels (*marta-*) leur affirmant qu'ils ne peuvent percevoir ce rapt divin de l'extérieur en mirant simplement leur corps charnel. Étant donné le ton ironique de l'apostrophe et de la suite de l'hymne, nous pouvons penser que ces mortels ne sont pas de simples spectateurs de cette entrée en transe mais les sacrifiants à Agni, voyant dans ces pratiques extatiques qu'un dérèglement (*anṛta*) de l'ordre religieux. En effet, dans l'hymnaire le lien si étroit entre le substantif *marta-* et Agni, feu sacrificiel demeurant (*vikṣi-*) chez les mortels, laisse à penser que ces derniers sont bel et bien ceux qui cherchent à atteindre par la voie sacrificielle le monde divin. Il s'agit donc des sacrifiants, voire même des brâhmanes ou des *ṛṣi* qui,

loués comme voyants, n'ont pas la capacité de voir le voyage céleste de ces muni.

À l'inverse, ce ravissement divin procure des pouvoirs aux muni. Le premier est de voler à travers l'espace-médian. Cette capacité, réservée aux dieux, aux astres et aux volatiles, est aussi attribuée aux sorciers qui combattent les ārya. Ainsi en 10, 87, 6, nous apprenons que les *yātudhāna*, les sorciers, les tenants-de-sorcellerie selon la traduction de L. Renou, volent aussi dans l'espace-médian en suivant les voies célestes (*yad vāntarikṣe pathibhiḥ patantaṃ*). Agni est exhorté à les percer à l'aide de sa flèche aiguisée. Si nous pouvons voir dans cette occurrence les difficultés qu'Agni peut rencontrer en portant au monde céleste les matières oblatoires, empêché par quelques démons obstruant la voie conduisant au Ciel, nous pouvons aussi envisager la lutte entre ārya et anārya, entre sacrifiant et non-sacrifiant. Mais est-ce pour autant que nous pouvons identifier ces *yātudhāna* avec les muni ? D'ailleurs ces *yātudhāna* sont-ils bien des anārya, dépréciés par les *ṛtvij* pour user au bénéfice du peuple de sorts, de charmes et d'amulettes maléfiques comme l'atteste l'*AV* ? Ou personnifient-ils tout simplement des maux humains sous l'apparence de démons ?

Une fois ravis par les dieux qui les mènent telle une monture, les muni volent à travers l'espace-médian, entre Terre et Ciel et se meuvent tel le Soleil d'est en ouest (*AV* 6, 80, 1 ; 13, 2, 12 ; 13, 4, 1). Si l'exaltation cosmique prédomine – nous y reviendrons – le v. 4 confirme l'apostrophe du v. 3. Ainsi, les ascètes ont le pouvoir de vision. Ils peuvent voir toute forme d'en haut comme l'astre solaire. Mieux encore, ils obtiennent la connaissance (*vidvas-*). Ils sont donc ceux qui parviennent par leur ascétisme au savoir (*veda*) et surpassent alors ces mortels qui n'ont aucun pouvoir, qui n'ont pour seule capacité de vision que celle que procurent les yeux physiques. Le v. 6 dresse le cadre ou l'ambiance dans lequel évoluent les muni : un monde sauvage, non ordonné, non sacrificiel. Ce milieu où vivent ensemble Gandharva, Apsaras et bêtes sauvages est le monde de Rudra. Alors que le reste des mortels évite ces êtres semi-divins leur étant hostiles, les ascètes peuvent les pister et connaissent même leur signe. Le sanskrit *keta-* est assez abstrus dans l'hymne. L. Renou avait traduit l'expression *ketasya vidvān* par « connaisseur des signes » puis par « qui comprend leurs pensée ». H. Grassmann¹⁸ allait déjà dans ce dernier sens considérant *keta-* comme «-volonté » (« Wille »). Les traductions de K.F. Geldner (« Gedanke ») et W. Doniger O'Flaherty (« minds ») conservent le même sens. Nous avions considéré au début de notre analyse textuelle que *keta-* pouvait

¹⁸ H. GRASSMANN, *op.cit.*

renvoyer aux signes en tant que traces ou empreintes laissées¹⁹ par les Gandharva, leurs épouses et les bêtes sauvages que les muni avaient seuls la faculté de reconnaître, de pister et donc de suivre tel le cheval qui connaît la route à suivre. Mais, le contexte de l'amitié nous porte à croire qu'il s'agit plutôt de la volonté, des pensées de ces êtres sauvages. Car comment les muni pourraient-ils leur être agréables et agir favorablement envers tous ces *deva* (v. 4) s'ils n'avaient au préalable la connaissance de leurs désirs ? Ceci accentue d'autant plus le lien intime existant entre ces muni et les *deva* ainsi que l'écart entre eux et les mortels. L'allusion aux Gandharva n'est pas fortuite. En effet, ces êtres semi-divins, hostiles aux hommes et reclus dans leurs sombres repaires, sont décrits comme ayant l'apparence d'un homme à l'arrière-train de cheval²⁰. Il y a un lien certain entre la métaphore équine faisant du muni un cheval ou un homme-cheval et le fait de connaître le chemin menant au domaine des Gandharva, de leurs semblables mythiques.

Au terme de ces remarques nous pencherions pour reconnaître dans ces muni le type même du chamane et des pratiques chamaniques ayant pour effets l'entrée en transe et le voyage extatique. La métaphore équine, qui reste l'une des plus importantes dans le domaine indo-européen notamment en ce qui concerne le système sacrificiel védique, nous ouvre la perspective d'identifier ces muni comme chamanes : « Le chamane, en conséquence, s'il connaît la formule, au moment d'entreprendre son voyage dans un univers dangereux, peut faire mieux que de se servir des animaux comme de forces auxiliaires utiles. Il se confondra avec eux ; il revêtira leur personnalité. Ce faisant il abandonne ses capacités humaines pour avoir plus directement et avec combien plus d'efficacité accès au monde transcendant dans lequel les animaux sont à l'aise »²¹.

En *Taittirīyāranyaka* 2, 7, 1, un mythe raconte comment les *ṛṣi* sont parvenus à obtenir des mantra en poursuivant des *vātaraśana*. Or, le texte qualifie également ces *vātaraśana* de *ṛṣayaḥ śramaṇāḥ*, de sages sramanes. Ce terme qui apparaît pour la première fois dans la littérature

¹⁹ Il est vrai que *keta-* n'est pas employé dans ce sens à la différence de *pada-* comme *ṚV* 1, 25, 7 où Varuṇa a la connaissance des traces des oiseaux volant dans l'espace-médian ou celles des navires sur les océans (*vedā yo vinām padam antarikṣeṇa patatam veda nāvāḥ samudriyaḥ*).

²⁰ Voir Georges DUMÉZIL, *Le problème des Centaures*, Paris, Paul Geuthner, 1929.

²¹ Jean-Paul ROUX, « La danse chamanique de l'Asie centrale », in *Les danses sacrées*, Sources Orientales VII, Paris, Seuil, 1963, p. 303.

sanskrite fut rapproché du grec *σαρμᾶναι*²² et du toungouse shaman. L'hymne conserve probablement le souvenir indo-européen de rites chamaniques dans lesquels le chamane prenait l'apparence du cheval et se conduisait comme tel devenant alors la monture des dieux. Nous renvoyons ici à M. Eliade et à tant d'autres qui ont déjà traité abondamment de la figure du chamane²³ dans différentes traditions où nous constatons, la récurrence de la métaphore équine²⁴. Ceci tendrait à admettre la haute antiquité de ces pratiques chamaniques ārya ou anārya qu'il est important de ne pas confondre avec des techniques psychosomatiques postérieures comme elles se développeront en Inde notamment à travers le yoga. Ainsi, la chevelure du muni visait certainement à créer l'illusion d'envol, de brassage de l'air lors de danses frénétiques. Son port n'avait alors rien à voir avec le sens qui lui sera donné par la suite comme signe de renoncement au monde. Voici donc une traduction possible en nous référent pour l'ensemble à celle de L. Renou :

keśy agniṃ keśi viṣaṃ keśi bibharti rodasī |

keśi viśvaṃ svar dr̥ṣe keśidaṃ jyotir ucyate | 1 |

(L'homme) à la crinière (porte) le feu, (l'homme) à la crinière (porte) le (breuvage) vénéneux, (l'homme) à la crinière porte Ciel et Terre.

(L'homme) à la crinière est le Soleil (grâce auquel) on voit l'Univers, (l'homme) à la crinière est la lumière, celle qu'on appelle ainsi.

munayo vātaraśanāḥ piśaṅgā vasate malā |

vātasyānu dhrājīṃ yanti yad devāso avikṣata | 2 |

2. Les ascètes, harnachés de vent, sont en-robés de tâches alezanes.

Ils suivent la bourrasque du vent, dès que les dieux sont entrés en (possession d')eux.

²² Sur la difficulté de l'identification du terme grec, voir Jean FILLIOZAT, « La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde », *Journal des Savants* [Paris, De Boccard], avril-juin 1981, p. 106-108.

²³ Mircea ELIADE, *Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951. Voir notamment en ce qui concerne l'Inde et *RV* 10, 136 les pages 362 à 378. Sur les rites actuels chamaniques liés au cheval comme monture des dieux, voir l'étude ethnologique de V. LIEVRE, J.Y. LOUDRE, *Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990 et sur les rites de possessions celle de Daniela BERTI, *La parole des dieux, rituels de possession en Himalaya indien*, coll. Monde indien – Sciences sociales 15^e-20^e siècle, Paris, Éditions du CNRS, 2001.

²⁴ L'identification des possédés ou des extatiques avec une monture et en particulier le cheval est constante dans les rites de possessions jusque dans ceux du vaudou où le possédé est qualifié de Choual, de « Chevauché ».

unmaditā mauneyena vātāḥ ā tasthimā vayam |

śarired asmākaṃ yūyam martāso abhi paśyatha | 3 |

3. « Affolés par la condition d'ascètes, nous chevauchons les vents.

Vous, mortels, vous apercevez nos seuls corps ».

antarikṣeṇa patati viśvā rūpāvacākaśat |

munir devasya devasya saukṛtyāya sakhā hitaḥ | 4 |

4. Il vole à travers l'espace-médian, regarde en bas toutes les formes.

L'ascète est pour chaque divinité un ami, disposé à agir favorablement.

vātasyāśvo vāyoḥ sakhātho deveṣito muniḥ |

ubhau samudrāv ā kṣeti yaś ca pūrva utāparaḥ | 5 |

5. Cheval du vent, ami de Vāyu, mené par les dieux, tel est l'ascète.

Il réside aux deux océans, celui du levant et celui du ponant.

apsarasāṃ gandharvāṇāṃ mṛgānāṃ caraṇe caran |

keśi ketasya vidvān sakhā svādur madintamaḥ | 6 |

6. Lui qui va sur la trace des Apsaras, des Gandharva et des bêtes

sauvages, (l'homme) à la crinière, qui connaît leur volonté, est leur ami

délectable, très enivrant.

vāyur asmā upāmanthat pinaṣṭi smā kunannamā |

keśi viśasya pātrena yad rudreṇāpibat saha | 7 |

7. Vāyu (l')a baratté pour lui, Kunannamā (l')a pilé, quand, ensemble

avec Rudra, (l'homme) à la crinière buvait à la coupe le (breuvage)

vénéneux.

Bien qu'il y a une tendance à l'exaltation cosmique dans le dixième maṇḍala du ṚV et dans l'AV, l'élévation au rang cosmique du keśin doit être mise en rapport avec son vol extatique²⁵. Ainsi, le keśin peut être rapproché d'Agni, en ṚV 10, 119, qui s'interroge sur sa propre vision du Cosmos due aux effets sômiques.

Comme le keśin qui a bu le breuvage vénéneux, Agni dont un de ses qualificatifs est justement keśin, a bu le breuvage sômique (10, 119, 1c). Son envol, conséquence de l'absorption de soma rappelle celui du keśin : « Comme des vents impétueux, les [sucs sômiques que j'ai] bus m'ont soulevé » (*pra vāta iva dodhata un mā pītā ayamsata*)²⁶. Nous retrouvons ici non seulement l'image des vents (*vāta*) qui sont agités (*pra dhū-*) comme les muni le sont aussi mais également le fait d'être soulevé, élevé vers le haut (*ud yam-*), c'est-à-dire vers le monde céleste. Ainsi, le soma a la capacité de soulever Agni au Ciel comme le vent qui l'attise

²⁵ Voir le chapitre « Chamanisme et cosmologie » in M. ELIADE, *op. cit.*, 1951.

²⁶ 10, 119, 2ab.

constamment sur l'aire sacrificielle. Le *viṣa* des muni apparaît alors comme un substitut du soma et un véritable concurrent.

La comparaison du verset 3ab fait écho à la chevauchée du keśin : "Les [sucs sômiques que j'ai] bus m'ont soulevé comme des chevaux rapides [soulèvent] un char" (*un mā pītā ayaṃsata ratham aśvā ivāśavaḥ*). Agni dépasse la Terre et le Ciel de sa taille qu'il doit au fortifiant soma : "J'ai dominé le Ciel de [ma] grandeur, j'ai dominé cette vaste terre" (*abhi dyām mahinā bhuvam abhīmām pṛthivīm mahīm*)²⁷. Cette grandeur cosmique renvoie à celle du keśin lorsqu'on le dit capable de résider aux deux océans (v. 5). Mais ce rang cosmique ne se situe pas sur le même plan. Ainsi, le keśin vole à travers l'espace-médian qu'il parcourt d'est en ouest. Il recouvre un plan cosmique horizontal, l'espace-médian, alors qu'Agni s'élève vers le Ciel et domine le plan cosmique vertical Terre-Ciel. Chacun a donc son propre domaine de débordement. Ce qui tend à confirmer que le keśin suit la carrière du soleil plus que celle d'Agni et qu'il ne faut certainement pas l'identifier à ce dernier comme l'avait supposé A. Langlois²⁸. Cette ascension verticale d'Agni sous l'emprise sômique se confirme au v. 12 : "Moi, je suis immensément grand, ayant été projeté jusqu'au Ciel" (*aham asmi mahāmaho'bhinabhyam udiṣitaḥ*).

Nous constatons donc que le keśin revêt des fonctions solaires et notamment les caractéristiques de Sūrya dont le regard embrasse toute la Création, comme par exemple en *RV* 7, 63²⁹. L'identification solaire est d'autant plus évidente que le vocable utilisé au premier verset reprend la description anthropomorphique de Sūrya ainsi que ses fonctions. Le Soleil est doté d'une chevelure en or (*harikeśa* [10, 37, 9c]), il porte la lumière (*mahi jyotir bibhrataṃ* [10, 37, 9c]). Ces mêmes remarques sémantiques peuvent être faites avec l'hymne ṛgvédique 1,50. Si Agni porte Ciel et Terre (*dyāvāpṛthivī bibharti* [10, 31, 8b]) à l'égal du keśin, c'est bien sous sa forme solaire qu'il est véhiculé par les coursiers à travers l'espace-médian et qu'il domine la terre de ses rayons (*yad im sūryaṃ na harito vahanti || stego na kṣām aty eti pṛthivīm* [10, 31, 8c & 9a]). Le parallèle du keśin avec Soma est aussi notoire. En effet, Soma "porte les mondes" (*bibharti bhuvanān*) et il est cette "lumière (qui permet) à tous de voir le soleil" (*jyotir viśvaṃ svar dr̥śe* [9, 61, 18c]).

²⁷ 10, 119, 8ab.

²⁸ A. LANGLOIS, *Rig-Veda ou Livre des hymnes*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1872, p. 597.

²⁹ Aussi *RV* 1, 35, 2d (*bhuvānam paśyan*). Le passage en *AV* 6, 80, 1b, au sujet de Savitṛ, est encore plus proche de l'hymne ṛgvédique du keśin : « il regarde en bas tout ce qui existe » (*viśvā bhūtāvacaśat*).

Cette exaltation cosmique met en opposition aires sacrificielle et non sacrificielle, mondes ordonné (*rta*) et désordonné (*anyta*), sacrifice aux dieux et sacrifice de soi. Tout dans l'hymne oppose ces ascètes aux brâhmanes. Ils sont chevelus alors que les brâhmanes ne le sont pas. Ils ne portent pas de cordon (*raśana*) alors que les brâhmanes en portent un, reçu lors de l'*upanayana*. Ils boivent un breuvage nocif alors que les brâhmanes boivent le doux miel sômique. Ils sont vêtus de poussière, de saleté voire leur nudité est une souillure, une offense, alors que les brâhmanes sont habillés de la robe blanche. Les ascètes sont visités par les dieux qui entrent en eux. Or, les dieux sont invités par les brâhmanes à prendre place sur la *vedi*. Le corps de l'ascète devient le lieu même où les dieux se réunissent. Il devient proprement l'aire sacrificielle. Ce sacrifice en soi est d'ailleurs invisible aux yeux des mortels alors que le sacrifice védique est effectué à la vue de tous. Enfin, le keśin est dit être l'ami délectable, très enivrant des dieux. Ces qualificatifs sont réservés dans le *V* au soma, ce qui fait de l'ascète lui-même, cette matière oblatoire aux qualités sômiques, appréciée notamment des Gandharva pour l'avoir volée. C'est ainsi qu'il se concilie les dieux et sait être à leur service en se laissant mener par eux. Le muni s'oppose encore une fois aux brâhmanes qui contraignent les dieux par leur acte sacrificiel à les payer en retour. Alors que le yajamāna, le sacrificiant, qui sollicite l'aide des brâhmanes pour réaliser un sacrifice afin d'en obtenir les bienfaits, ne se sacrifie pas lui-même mais une victime émissaire, un substitut de sa propre personne, l'ascète est proprement le cheval qui est harnaché pour être conduit sur l'aire sacrificielle. Les dieux le mènent selon leur propre vouloir. Or, le soma est comparé au cheval, symbolisant lui-même le sacrifice. Les muni apparaissent donc comme étant leur propre matière oblatoire et se sacrifient donc eux-mêmes. C'est ainsi qu'ils atteignent le monde céleste, deviennent le Soleil, c'est-à-dire Brahman, alors que le sacrificiant, s'il s'est préparé à gravir l'espace-médian par la *dikṣā*, se doit de redescendre sur terre et ne peut prétendre directement à l'immortalité. Bien qu'il ne s'agisse pas encore d'un sacrifice au Soi, d'un *ātmayajña*, nous avons tout de même ici les prémices d'un sacrifice intériorisé, d'un sacrifice de soi, par soi et pour soi, dans lequel le sacrificiant est lui-même sacrificateur et sacrifié et porte l'ascète à une démarche individuelle de l'acte sacrificiel. Mais le chamane des temps védiques a encore besoin d'user de breuvages psychotropes qu'il a reçus de Rudra lui-même³⁰. Rudra nous plonge dans ce milieu hostile, dans ces aires non sacrificielles, non délimitées, donc non maîtrisées. Dieu terrible et redouté, les formulés dépréciatives cherchent à le tenir éloigné de la communauté ārya. Rudra, lui le dieu

³⁰ Sur Rudra et *RV* 10, 136, voir Ernst ARBMAN, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala, 1922, p. 297 ss.

exclu du sacrifice de soma, boit pourtant au *pātra*, à la coupe du sacrifice (1, 110, 5), à cette coupe servant à contenir justement le divin soma (6, 44, 16). Le *viṣa* n'est pas le *soma*, l'*amṛta*, l'ambrosie des dieux, mais une liqueur tout aussi enivrante qui est préparée avec autant d'attention, qui est barattée par le dieu du Vent et pilée, écrasée par sa parèdre, la bossue. Rudra buvant le *viṣa* nous renvoie au mythe du barattement de la mer de lait lorsqu'une vapeur nocive (*viṣa*) en sortit qui fut alors absorbée par Śiva afin de sauver les dieux et de leur procurer l'*amṛta*, le breuvage de non-mort. Rudra apparaît toujours comme la contrepartie néfaste et funeste. Dans le mythe décrivant la destruction du sacrifice primordial des dieux (*ŚB* 1, 7, 3), il est la contrepartie dangereuse et contagieuse d'Agni, du feu sacrificiel lui-même. Il est aussi façonné à partir de la nature la plus sombre des dieux afin de chasser et transpercer Prajāpati qui a fauté. Exclue de l'aire sacrificielle et mis au ban de la société *ārya*, les muni se réclament de lui et le servent. Le mythe de la destruction du sacrifice de Dakṣa montre comment Rudra / Śiva parvint à obtenir sa part sacrificielle mais aussi sa place dans la société brāhmanique. Le développement d'un quatrième *āśrama* n'est pas sans rapport avec cette démarche individuelle ascétique et religieuse des muni, n'ayant plus comme médiation entre mondes mortel et immortel que leur seul corps. La place singulière de RV 10,136 dans l'hymnaire confirme peut-être cette lente assimilation de pratiques chamaniques considérées comme *amṛta* par les brāhmanes mais petit à petit absorbées par leur transposition au système sacrificiel à l'aide d'un vocable métaphorique s'y référant. D'ailleurs, selon les trois occurrences ṛgvédiques du substantif muni-, ces ascètes, vivant en bande ou en communauté, se trouvent être aux côtés d'Indra, des Marut ou de Rudra et sont donc en rapport avec les *varṇa* des *kṣatriya* et des *vaiśya* s'opposant à celui des brāhmanes. Aussi, le long processus de transformation de l'acte sacrificiel védique en sacrifice de soi ou intériorisé conduisit certainement ces mêmes brāhmanes à rechercher non pas l'extase incontrôlée des muni mais la maîtrise des sens, en attelant au mieux leur pensée dans la perspective sotériologique d'union avec le Brahman³¹, et les incita à laisser pousser leurs cheveux par renoncement, ressemblant alors finalement à ce lointain ancêtre chamane, à celui qui servait de monture aux dieux lors de ses envols extatiques, à l'homme à la crinière.

³¹ S'enracinant dans la métaphore du char véhiculant la *ṛc* au monde céleste, l'image upaniṣadique du char entraîné par des chevaux-pensées incontrôlés n'est pas s'en rappeler la conduite extatique et affolante des muni de *RV*.