

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 64 (2010)

**Heft:** 2

  

**Artikel:** Sur un démon mineur de la religion védique

**Autor:** Voegeli, François D.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147853>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# SUR UN DÉMON MINEUR DE LA RELIGION VÉDIQUE

François D. Voegeli, Université de Lausanne

## *Abstract*

An entity named *aráru* is repeatedly mentioned in the sacrificial formulae called *stambayajús* which are recited by the Adhvaryu when he prepares the altar (*vedī*) of the New and Full Moon sacrifices. These formulae say that *aráru* needs to be expelled from the earth of the *vedī* and prevented to leap to the sky. Though *aráru* seems a malevolent being in the ritual, old Vedic sources call it “son of an *ásura*”. A passage of the Atharvaveda reveals that *aráru* was indeed considered to be the son of Yama. *aráru* has thus been demonized by the later Vedic literature, in a way which evokes the fate of the *daēuua* in Avestic literature. The case of *aráru* shows that such a process of demonization was also at work within the Vedic religion itself.

Un préliminaire essentiel du sacrifice védique des syzygies (*darśapūrṇamāsa*) est la construction de l’autel (*vedī*) où seront déposées les offrandes et les divers instruments nécessaires à leur accomplissement, tels les cuillers (*sruc*), le pot de beurre clarifié (*ājyasthālī*), le pot contenant les eaux de lustration (*prokṣa-nīdhānī*), etc.

La *vedī* des syzygies est un trapèze situé à l’intérieur de l’aire délimitée par les trois foyers sacrificiels que sont l’*āhavanīya*, situé à l’est, le *gārhapatya*, situé à l’ouest, et le foyer dit *dakṣiṇāgni* ou *anvāharyapacana*, situé au sud. Contrairement à ce que l’on pourrait croire, la *vedī* n’est pas une structure surélevée, mais une dépression creusée à même le sol que l’on recouvre ensuite d’une litière d’herbe.

En préliminaire au creusement de l’autel, l’Adhvaryu procède à l’opération dite des *stambayajus*. Ce rituel consiste à prélever à l’aide d’un sabre de bois (*sphya*) quatre mottes de terre du centre de la surface destinée à devenir la *vedī*. Ces mottes de terre sont déposées tour à tour sur le crassier (*utkara*), un petit tertre situé au nord-est du terrain sacrificiel, où l’on entrepose les déchets produits au cours du sacrifice.

L'ensemble de la besogne porte le nom de *stambayajus*, “formules sacrificielles (que l'on récite pendant l'enlèvement) de la touffe d'herbe”<sup>1</sup>, parce que l'Adhvaryu commence par déposer sur le sol un brin d'herbe qu'il sectionnera en deux lors de sa première frappe avec le *sphya* et qu'il accompagne toutes ses opérations par la récitation de formules bien précises.

Lorsque l'Adhvaryu transporte les trois premières mottes de terre vers le crassier, il récite une série de formules où il est fait mention d'un certain *aráru*. Cet *aráru* est un être malfaisant que l'on veut expulser de la terre, en souhaitant qu'il ne monte pas ensuite aux cieux.

C'est le nom de ce petit démon qui a en premier attiré mon attention. Sa structure consonnantique et son accentuation s'opposait fortement à mon modeste *Sprachgefühl* de la langue védique et, en effet, le grand dictionnaire étymologique de MAYRHOFER (1992–96) confirme que l'origine de ce patronyme est obscure. Je m'étais alors posé la question de savoir si on avait affaire à un vocable d'origine austroasiatique. Comme on le sait, les traces des langues *muṇḍa* dans l'idiome védique ont fait couler beaucoup d'encre depuis les travaux de KUIPER (1991), mais tant les sources que j'ai pu accumuler sur *aráru* que l'intervention bienveillante de mon ami le Dr. Canevascini, m'ont persuadé que cet esprit malfaisant est authentiquement indo-européen. Une de ses caractéristiques m'a néanmoins conduit à une réflexion délicate sur le statut et l'origine des entités démoniaques de la religion védique, réflexion qui n'est pas achevée et dont je ne peux livrer aujourd'hui que certains éléments. Avant de vous les présenter, il faut impérativement examiner ce que les sources nous disent de *aráru*.

Les formules sacrificielles que l'Adhvaryu récite lorsqu'il prend et transporte les mottes de terre vers le crassier sont les suivantes:

TS 1.1.9.1e–3r *ápahato 'ráruḥ pṛthivyái* (e) *vrajám gacha gosthānaṃ* (f) *várṣatu te dyáur* (g) *badhāná deva savitaḥ paramásyām parāvāti śatēna pāsair yò 'smān dvéṣṭi yám ca vayám dviṣmās tám áto má maug* (h) *ápahato 'ráruḥ pṛthivyái devayájanyai* (i) *vrajám gacha gosthānaṃ* (k) *várṣatu te dyáur* (l) *badhāná<sup>bis</sup> áto má maug* (m) *ápahato 'ráruḥ pṛthivyá ádevayajano* (n) *vrajám gacha gosthānaṃ* (o) *várṣatu te dyáur* (p) *badhāná<sup>bis</sup> áto má maug* (q) *arárus te divaṃ má skān.* (r)

1 *stambayajús*- dans des expressions telles que *stambayajúr harati* (TS 2.6.4.1) est un accusatif à valeur durative. Lorsque des noms de formules sont utilisés comme accusatifs à valeur durative, ils expriment l'idée que l'action se prolonge tant que ces formules sont récitées. Pour plus d'information sur ces constructions, voir VOEGELI (à paraître 2010).

*aráru* est expulsé de la terre. (e) Va à l'étable, à la stabulation des vaches. (f) Que le ciel pleuve pour toi. (g) Ô dieu Savitr̥, lie au confin des confins, avec cent liens, celui qui nous hait et celui que nous haïssons. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas. (h) *aráru* est expulsé de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux. (i) Va à l'étable, à la stabulation des vaches. (k) Que le ciel pleuve pour toi. (l) (Ô dieu Savitr̥,) lie <sup>bis</sup> Puisses-tu ne pas (le) libérer de là-bas. (m) *aráru* est expulsé de la terre, lui qui est non-lieu de sacrifice aux dieux. (n) Va à l'étable, à la stabulation des vaches. (o) Que le ciel pleuve pour toi. (p) (Ô dieu Savitr̥,) lie <sup>bis</sup> Puisses-tu ne pas (le) libérer de là-bas. (q) Puisse *aráru* ne pas bondir vers ciel à ton (détriment). (r)

VS 1.26a–e *ápāraruṃ pṛthivyāi devayājanād badhyāsam* (a) *vrajāṃ gaccha goṣṭhānam* (b) *várṣatu te dyáuḥ* (c) *badhāná deva savitaḥ paramāsyāṃ pṛthivyāñ śatēna pāsair yò 'smān dveṣṭi yāṃ ca vayāṃ dviṣmas tām áto má maug* (d) *áraro dívam má paptah.* (e)

Puissé-je repousser *aráru* de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux. (a) Va à l'étable, à la stabulation des vaches. (b) Que le ciel pleuve pour toi. (c) Ô Dieu Savitr̥, lie au plus loin de la terre, avec cent liens, celui qui nous hait et celui que nous haïssons. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas. (d) Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers le ciel. (e)

VSK 1.9.4 *ápāraruṃ vadhyāsam pṛthivyāi devayājanāt vrajāṃ gaccha goṣṭhānam várṣatu te dyáur badhāná deva savitaḥ paramāsyāṃ pṛthivyāñ śatēna pāsaiḥ, yò 'smān dveṣṭi yāṃ ca vayāṃ dviṣmās tām áto má mauk, áraro dívam má popto drapsás te dyām má skan, vrajāṃ gaccha <sup>bis</sup> tām áto má mauk.*

Puissé-je expulser *aráru* de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux. Va à l'étable, à la stabulation des vaches. Que le ciel pleuve pour toi. Ô Dieu Savitr̥, lie au plus loin de la terre, avec cent liens, celui qui nous hait et celui que nous haïssons. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas. Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers le ciel. Puisse ta goutte ne pas bondir vers le ciel. Va à l'étable <sup>bis</sup> Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas.

KS 1.9 [4.15–18] (= KapS 1.9 [7.13–16]) *ararur dyāṃ mā paptad vrajāṃ gaccha goṣṭhānam varṣatu te dyaur badhāna deva savitaḥ paramasyāṃ pṛthivyāñ śatena pāsair yo 'smān dipsati yaṃ vayaṃ dipsāmas tam ato mā maug apārarum adevayajanaṃ pṛthivyā devayajanāḥ jahī.*

Puisse *aráru* ne pas voler vers le ciel. Va à l'étable, à la stabulation des vaches. Que le ciel pleuve pour toi. Ô Dieu Savitr̥, lie au plus loin de la terre, avec cent liens, celui qui veut nous faire du mal, celui à qui nous voulons faire du mal. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas. Expulse *aráru*, le non-lieu de sacrifice aux dieux, de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux.

MS 1.1.10 [6.7] *ápāraruṃ pṛthivyā ádevayajanam.*

Loin de la terre (on expulse) *aráru*, le non-lieu de sacrifice aux dieux.

Ces formules nous disent que le lieu de résidence d'*aráru* est la terre de l'aire sacrificielle (*pṛthivyāi devayājanai*). On veut l'en chasser, mais ce faisant on

redoute qu'il ne monte aux cieux. *arāru* y est aussi "le non-lieu de sacrifice aux dieux" (*ādevayajānaḥ*). On peut interpréter cette épithète de deux manières.

Dans la première, sa présence rend la terre impropre au sacrifice et il est nécessaire de le bannir en un lieu profane pour créer le terrain sur lequel le rituel pourra se dérouler. Comme nous le verrons, c'est l'interprétation qui domine dans le YV.

Dans la seconde, s'il est maintenant dit être "non-lieu de sacrifice aux dieux", c'est peut-être que par le passé il était moins profane, et que la terre consacrée lui était accessible dans une certaine mesure. Nous verrons que cette seconde explication, toute surprenante qu'elle soit, a en fait un certain fondement.

On est aussi surpris de voir qu'apparemment on lui demande d'aller "à l'étable, à la stabulation des vaches" et que l'on souhaite qu'il pleuve pour lui, deux exigences qui semblent difficilement conciliables avec la nature mal-faisante de *arāru*. Le rituel a tenté d'accommoder cette singularité en fractionnant à l'extrême les actions de l'Adhvaryu que ces formules accompagnent.

Dans la version Taittirīya de ce rituel<sup>2</sup>, l'Adhvaryu prend la première motte de terre en récitant *āpahato 'rāruḥ pṛthivyāi*. Puis il la transporte en dehors de l'aire où l'autel sera creusé en récitant *vrajāṃ gacha gosthānaṃ*. Arrivé en dehors de ce périmètre, il tourne son regard vers le terrain de la *vedi* en récitant *vārṣatu te dyāur*, puis il transporte la motte vers le crassier où il la dépose en récitant *badhāná deva savitaḥ* (etc.). Ces opérations se répètent lorsque les deuxième et troisième mottes sont transportées, si ce n'est que la formule introductive devient *āpahato 'rāruḥ pṛthivyāi devayājanyai* lorsque la deuxième motte est prélevée et *āpahato 'rāruḥ pṛthivyā ādevayajānaḥ* lorsque la troisième motte est prélevée. Enfin, lorsqu'il dépose la troisième motte sur le crassier il supplée *arārus te divaṃ mā skān* à la formule *badhāná deva savitaḥ* (etc.).

Vu sous l'angle des actions rituelles, ce n'est pas *arāru* qui est envoyé à l'étable mais un fragment de la terre de l'autel. C'est pour ce dernier que l'on souhaite aussi la pluie. On peine toutefois à trouver une parfaite correspondance entre paroles et actions dans ces séquences rituelles. Non seulement on se sent obligé d'expulser plusieurs fois *arāru* du terrain de l'autel, mais en plus ce bannissement répété ne semble pas suffire, car on craint encore qu'il ne s'échappe du crassier pour bondir vers le ciel.

2 Je suis ici Baudh 1.11 [14.9–15.4], mais la procédure des Taittirīya postérieurs et des Vājasaneyin ne diffère pas significativement de celle de Baudhāyana.

Je ne tiens pas à entrer ici dans le débat portant sur la préséance du rituel sur le regroupement des formules sacrificielles dans les diverses Saṃhitā du Yajurveda, mais, comme nous le verrons par la suite, divers indices me font penser qu'ici l'agencement des formules a précédé leur application dans le sacrifice, et que donc l'étable et la pluie était à l'origine destinées à *arāru*.

Les formules sacrificielles que nous venons de voir nous apprennent qu'*arāru* est un esprit chtonien, mais pas exclusivement. Les cieus sont visible-ment un des domaines dans lequel il pourrait s'ébattre. Cela étant, il semble aussi avoir un rapport avec la pluie, si on accepte ma conjecture sur le destinataire de la formule récurrente *vārṣatu te dyāur*, mais aussi en tenant compte de *drapsá-* qui apparaît dans la version Kāṇvīya de ces *yajus*. Dans cette version, *drapsás te dyāṃ mā skan* est toutefois difficile à interpréter. Le commentaire de la VSK attribue ces gouttes à la terre de la *vedi* et elles seraient le “suc dont les créatures tirent subsistance”<sup>3</sup>. Cette explication me semble artificielle et cette goutte pourrait être une référence au fait que chez les Kāṇvīya on aspergeait le terrain de l'autel avant d'en prélever les mottes de terre qui étaient de ce fait humides. Les sources rituelles (ŚBK) ne confirment malheureusement pas mon hypothèse, mais c'est la seule qui me semble pouvoir expliquer l'apparition d'une goutte dans un tel contexte.

Les aspects d'*arāru* que nous laissent entrevoir ces *yajus* sont précisés dans les gloses que l'on trouve à son sujet dans les Saṃhitās et Brāhmaṇas du Yajurveda, dont il faut maintenant donner un aperçu exhaustif.

Dans la MS on parle d'*arāru* en ces termes:

MS 4.1.10 [13.7–12] *arārus te dyāṃ mā paptat. ity arārur vai nāmāsurā āsīt, sā pṛthivīm upamrūcyāśayat, tām indro 'cāyat, tām, āpāraruṃ pṛthivyā ādevayajanam ity, āpāhant, sā divam apipatiṣat, tām. arārus te dyāṃ mā paptat. iti divāḥ prāty anudata, yā evāṃ vidvāṃ stambayajūr hāraty, ebhyo vā etāl lokēbhyo yājamāno bhrātṛvyaṃ nīr bhajati.*

(Il dit) “Puisse *arāru* ne pas voler vers le ciel”. Il y avait un fils d'*āsura* dont le nom était *arāru*. S'étant couché dans la terre, il y gīta. Indra l'aperçu. Il l'expulsa (en disant) “Loin de la terre (on renvoie) *arāru*, le non-lieu de sacrifice aux dieux”. Il chercha à voler au ciel. Il (Indra) l'évinça du ciel (en disant) “Puisse *arāru* ne pas voler vers ciel à ton (détriment)”. Il dépouille ainsi un rival de ces espaces le sacrifiant qui, le sachant tel, transporte (les mottes de terre) pendant (que l'on récite) les formules de la touffe (d'herbe).

Il apparaît à deux reprises dans la KS:

3 *he vedidevate te pṛthivīrūpāyās tava drapsa upajīvyo rasah, dyāṃ dyulokaṃ, mā skan mā skandatu mā gacchatu*, ed. B.R. SHARMA, Vol. I, p. 16, ll. 3–4.

KS 25.4 [106.18–19, 21–22] (= KapS 39.1 [248.14–15, 17–19]) *apārarum adevayajanaṃ pṛthivyā devayajanāḥ jahīti bhrātr̥vyo vā ararur bhrātr̥vyam eva pṛthivyā apahantī*<sup>4</sup> [18–19] *ararur dyāṃ mā paptad iti bhrātr̥vyo vā ararur bhrātr̥vyam eva svargāl lokāt pratinudate.* [21–22]

(Il dit) “Expulse *arāru*, le non-lieu de sacrifice aux dieux, de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux”. *arāru* est un rival. Il expulse (ainsi) un rival de la terre. (Il dit) “Puisse *arāru* ne pas voler vers le ciel”. *arāru* est un rival. Il évince (ainsi) un rival de l’espace du ciel.

KS 31.8 [10.3–13] *ararur dyāṃ mā paptad iti bhrātr̥vyo vā ararur bhrātr̥vyam eva svargāl lokāt pratinudate* ’rarur vai nāmāsura āsīt so ’bibhed yajñena no devā abhībhaṣyantīti sa pṛthivīm viṣeṇālimpad amedhyāṃ kurvann indro vai vṛtram ahaṃs tasyemāṃ lohītam anuvyadhāvat tad amedhyābhavad yad uddhanti yad evāsyā amedhyam ayajñīyaṃ tad apahanty ararur vai nāmāsura āsīt so ’bibhed devā mā pṛthivyā notsyanta iti sa pṛthivīm upamrucyāśayat tam indro ’cāyat tam apārarum adevayajanaṃ pṛthivyā devayajanāḥ jahīti pṛthivyā apāhan sa divam apatad ararur dyāṃ mā paptad iti taṃ divaḥ pratyānudata tato devā bhavan parāsurā bhavan yasyaivaṃ viduṣas stambayajur hriyate yasyaivaṃ vidvān haraty ebhya eva lokebhyo bhrātr̥vyam nirbhajati bhavaty ātmanā parāsyā bhrātr̥vyo bhavati.

(Il dit) “Puisse *arāru* ne pas voler vers le ciel”. *arāru* est un rival. Il évince (ainsi) un rival de l’espace du ciel. Il y avait un fils d’*āsura* dont le nom était *arāru*. Par crainte il se dit: “Les dieux nous surpasseront par le sacrifice”. Il enduisit la terre de poison pour la rendre impropre au sacrifice. Indra tua Vṛtra. Son sang s’écoula le long de cette (terre). Elle devint ainsi impropre au sacrifice. Lorsqu’il bêche (la terre de l’autel), il en expulse ce qui est impropre au sacrifice, (ce qui est) insacrifiable. Il y avait un fils d’*āsura* dont le nom était *arāru*. Par crainte il se dit: “Les dieux me repousseront de la terre”. S’étant couché dans la terre, il y gîta. Indra l’aperçut. Il l’expulsa de la terre (en disant) “Expulse *arāru*, le non-lieu de sacrifice aux dieux, de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux”. Il vola vers le ciel. (Indra) l’évinça du ciel (en disant) “Puisse *arāru* ne pas voler vers le ciel”. De là les dieux furent pleinement (et) les *āsura* périrent. Il dépouille un rival de ces espaces celui qui, le sachant tel, transporte (les mottes de terre) pendant (que l’on récite les) formules de la touffe (d’herbe), ou celui dont (les mottes de terre) sont transportées pendant (que l’on récite les) formules de la touffe (d’herbe), alors qu’il le sait ainsi. Il devient pleinement (et) son rival périt.

On en parle dans des termes similaires dans le TB et les deux recensions du ŚB:

TB 3.2.9.4–6 *arārur vai nāmāsura āsīt, sa pṛthivyām upamlupto ’śayat, taṃ devā apahato ’rāruḥ pṛthivyā iti pṛthivyā apāghnam, bhrātr̥vyo vā arārur apahato ’rāruḥ pṛthivyā iti yad āha bhrātr̥vyam eva pṛthivyā apahanti te ’manyanta divaṃ vā ayam itaḥ patiṣyātīti tam arārus te divaṃ mā skān iti divaḥ pāryabādhanta, bhrātr̥vyo vā arārur,*

4 *nirbhajati* KapS.

*arárus te divaṃ mā skān iti yád āha bhrátrvyam evá diváḥ páribādhate, stambayajúr harati, pṛthivyá evá bhrátrvyam ápahanti, dvitíyañ harati, antárikṣád eváinam ápahanti, tṛtíyañ harati, divá eváinam ápahanti, tūṣṇñ caturtháñ harati, áparimitād eváinam ápahanti.*

Il y avait un fils d'*ásura* dont le nom était *aráru*. S'étant dissimulé dans la terre, il s'y reposa. Les dieux l'expulsèrent de la terre (en disant) "*aráru* est expulsé de la terre". *aráru* est un rival. Lorsqu'il dit "*aráru* est expulsé de la terre", il expulse (ainsi) un rival de la terre. Ils (les dieux) pensèrent: "Cet (*aráru*) volera d'ici vers le ciel". Ils l'exclurent du ciel (en disant) "Puisse *aráru* ne pas bondir vers le ciel à ton (détriment)". *aráru* est un rival. Lorsqu'il dit "Puisse *aráru* ne pas bondir vers le ciel à ton (détriment)", il exclut (ainsi) un rival du ciel. Il transporte (les mottes de terre) pendant (que l'on récite les) formules de la touffe (d'herbe). Il expulse (ainsi) un rival de la terre. Il transporte la seconde (motte de terre). Il l'expulse (ainsi) de l'espace intermédiaire. Il transporte la troisième (motte de terre). Il l'expulse (ainsi) du ciel. Il transporte la quatrième (motte de terre) sans réciter de formule. Il l'expulse (ainsi) de ce qui est indéfini.

ŚB 1.2.4.17–18 *átha dvitíyañ prá harati, ápāraruṃ pṛthivyái devayájanād vadhyāsam ity aráruḥ ha vái námāsurarakṣasám āsa tám devá asyā apāghnata tátho eváinam etád eṣó 'syā ápahate vrajám gaccha goṣṭhānaṃ vārṣatu te dyáur badhāná deva savitaḥ paramásyāñ pṛthivyáñ śatena páśair yò 'smān dvéṣṭi yám ca vayám dviṣmas tám áto má maug iti tám agníd abhiní dadhāty, áraro divaṃ mā papta iti yátra vái devá arárum asurarakṣasám apāghnata sá divam apipatiṣat tám agnir abhinyādadhād áraro divaṃ mā papta iti sá ná divam apatat tátho eváinam etád adhvaryúr evāsmál lokád antaréti divó 'dhy agnít tásmā evám karoti.*

Puis il transporte la seconde (motte de terre) vers (le crassier en récitant) "Puissé-je repousser *aráru* au loin de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux". Il y avait un démon des *ásura* dont le nom était *aráru*. Les dieux l'expulsèrent de cette (terre). De la même manière il l'expulse là de cette (terre), (puis il ajoute) "Va à l'étable, à la stabulation des vaches. Que le ciel pleuve pour toi. Ô Dieu Savitṛ, lie au plus loin de la terre, avec cent liens, celui qui nous hait et celui que nous haïssons. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas". L'Āgnīdhra foule cette (motte sur le crassier en récitant) "Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers ciel". Lorsque les dieux expulsèrent *aráru*, le démon des *ásura*, il voulut voler vers le ciel. Agni le foula alors (en disant) "Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers le ciel". Il ne vola pas vers le ciel. De la même manière l'Adhvaryu se met là entre lui et cet espace (et) l'Āgnīdhra (se met) au-dessus du ciel. C'est pourquoi on fait ainsi.

ŚBK 2.2.2.10 *átha dvitíyañ prá haraty ápāraruṃ vadhyāsam pṛthivyái devayájanād ity aráruḥ ha vái námāsurarakṣasám āsa tám evám devá asyāḥ pṛthivyá apāghnata tátho vá enam eṣá etád asyāḥ pṛthivyá ápa hanti vrajám gaccha goṣṭhānaṃ vārṣatu te dyáur badhāná deva savitaḥ paramásyāñ pṛthivyáñ śatena páśaiḥ, yò 'smān dvéṣṭi yám ca vayám dviṣmas tám áto má maug iti tád agníd abhiní dadhāty áraro divaṃ mā papta iti yátra ha vái tád devá arárum asurarakṣasám asyāḥ pṛthivyá apāghnata tád dhotkarád divam pipatiṣāñ cakāra tám agnir abhiní dadhāv áraro divaṃ mā papta iti tátho vá enam eṣá etád adhvaryúr evāsmál lokád antaréti divó 'dhy agnít.*

Puis il transporte la seconde (motte de terre) vers (le crassier en récitant) “Puissé-je repousser *aráru* au loin de la terre (qui est) lieu de sacrifice aux dieux”. Il y avait un démon des *ásura* dont le nom était *aráru*. Les dieux l’expulsèrent ainsi de cette (terre). De la même manière il l’expulse là de cette terre, (puis il ajoute) “Va à l’étable, à la stabulation des vaches. Que le ciel pleuve pour toi. Ô Dieu Savitṛ, lie au plus loin de la terre, avec cent liens, celui qui nous hait et celui que nous haïssons. Puisses-tu ne pas le libérer de là-bas”. L’Āgnīdhra foule cette (motte sur le crassier en récitant) “Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers le ciel”. Lorsque les dieux expulsèrent *aráru*, le démon des *ásura*, de cette terre, il voulut voler du crassier vers le ciel. Agni le foula alors (en disant) “Ô *aráru*, puisses-tu ne pas voler vers le ciel”. De la même manière l’Adhvaryu se met là entre lui et cet espace (et) l’Āgnīdhra (se met) au-dessus du ciel.

Ces passages nous apprennent qu’*aráru* est le descendant d’un *ásura* et, comme on peut le supposer, un *ásura* lui-même. En tant que rejeton d’*ásura*, son domaine n’est pas exclusivement chtonien. C’est un démon “mineur” de la littérature védique parce qu’on le rencontre dans un contexte restreint et qu’il pénètre sous la terre pour y exercer son activité nuisible, mais il peut tout aussi bien aller semer la zizanie dans les cieux.

Comme il est “fils d’*ásura*”, on peut se demander si les textes védiques n’en ont pas gardé quelque souvenir en dehors de la littérature rituelle. On trouve en effet mention d’un *aráru* dans deux passages du ṚV. Comme ces deux extraits sont fort difficiles, je fais suivre ma traduction de celle de GELDNER et, lorsqu’elles étaient disponibles, de celles d’autres interprètes confirmés du ṚV:

ṚV 1.129.3 *dasmó hí śmā vṛṣaṇaṃ pīnvasi tvācaṃ, kām cid yāvīr aráruṃ sūra mártyaṃ, parivṛṇákṣi mártyaṃ, índrotá túbhyaṃ tát divé, tát rudráya sváyaśase, mitráya vocaṃ váruṇāya sapráthaḥ, sumṛṭkāya sapráthaḥ.*

Car, (en dieu) merveilleux, tu gonfles l’outre (pareille au) taureau. Ecartes (donc du chemin), ô héros, ce mortel quelconque (qu’est) *aráru*. Tu évites le mortel (*aráru*). Puissé-je dire cette (parole) extensive aussi bien à toi, à Indra, qu’au ciel, qu’à Rudra dont la gloire est sienne, qu’à Mitra, qu’au compatissant Varuṇa. (Puissé-je dire) cette (parole) extensive.

GELDNER (1951, Vol. I, p. 180) Denn du, der Meister, machst den bullengleichen Schlauch schwellen. Mögest du, Tapferer, jedwedem feindseligen Sterblichen wehren, (indem) du den Sterblichen übergehst. Sowohl dir, Indra, sag ich das, als dem Himmel (und) dem selbstherrlichen Rudra, dem Mitra, dem Varuṇa ganz ausführlich, dem barmherzigen ganz ausführlich.

RENOU (1955–69 EVP Vol. 17, p. 42) Car, (en dieu) merveilleux, tu gonfles l’outre (en sorte de lui donner une vigueur) mâle. Tu écarter (de ta route), ô héros, tout mortel avare, tu évites le mortel (avare)./ O Indra, c’est à toi que je veux le dire, c’est au ciel, c’est à Rudra spontanément-glorieux, / à Mitra, à Varuṇa, (cette parole) extensive, à (Varuṇa) compatissant, (cette parole) extensive.

HOFFMANN (1967, p. 137, seult. les *pada* b–c) Jedwedem feindlichen Sterblichen hältst du fern, o Held; du wendest den (feindlichen) Sterblichen ab.

RV 10.99.10 *ayám dasasyán náryebhir asya, dasmó devébhír váruṇo ná māyí, ayám kanína rtupá avedy, amimītārāruṃ yás cátuṣpāt.*

Ce (dieu) merveilleux, doué de puissance confondante tel Varuṇa, se montre gracieux (envers nous) avec ses gens virils, les dieux. Ce jeune (dieu), qui boit (le *soma*) au bon moment vient d’être trouvé. Celui qui a quatre pieds délimitait *arāru*.

GELDNER (1957, Vol. III, p. 180) Dieser ist als der Meister huldvoll mit seinen mannhaften (Freuden), den Göttern, listenreich gleich Varuṇa, dieser ist als Jüngling als der zu seinen Zeiten Trinkende bekannt geworden; er verwandelte(?) sich in den Araru, der vierfüßig.

Ces deux extraits du RV appellent plusieurs commentaires.

Il s’agit de versets appartenant à des hymnes dédiés à Indra. Ce grand dieu du panthéon védique est le sujet, implicite ou explicite, des actions qui y sont décrites et l’on voit que ses rapports avec *arāru* ont toujours une nuance conflictuelle. En 1.129.3 il écarte (*yāvīḥ*)<sup>5</sup> *arāru*, mais pour finir il l’évite (*parivṛṇakṣi*).

*arāru* est dit *mártyam* dans cette strophe. On voit que nos prédécesseurs considèrent le mot comme un substantif et prennent *arāru-* pour un adjectif. GELDNER et HOFFMANN, en traduisant *arāru-* par “feindselig” ou “feindlichen”, pensent visiblement qu’il s’agit d’un dérivé de la racine *AR*<sup>2</sup>- (*rcchati*) “venir à la rencontre de quelqu’un”, sous-entendu “avec des intentions hostiles”, un sens qu’elle a quelquefois dans le RV. La formation serait donc *ar-á-ru*, ce qui est difficilement concevable en raison de l’interposition d’un *-a-* accentué entre la racine et le suffixe.<sup>6</sup> Renou, par sa traduction “avare”, semble en revanche considérer qu’il s’agit d’un dérivé de la racine *RA*<sup>1</sup>- “donner, offrir, dépenser”. La formation serait donc *a-rá-ru*, ce qui se heurte aussi à un problème d’accentuation (on s’attendrait à *áraru*<sup>7</sup>, cp. *árāti*). Ces deux interprétations

5 L’injonctif doit être restitué en suivant HOFFMANN *op. cit.*, n. 57: “Da der Ind.Präs. *parivṛṇakṣi* den Inj.Aor. *yāvīḥ* glossiert, ist Geldners modale Übersetzung (‘mögest du ...’) nicht zu rechtfertigen.” C’est d’ailleurs ce que fait Renou. Personnellement, et au vu de ce qui suit, je pense que la nuance modale devait néanmoins être présente à l’esprit de l’auteur de cette strophe.

6 Pour les formations d’adjectifs en finale *-ru-*, voir Wackernagel, *AiGr* II.2, §689, pp. 859–61.

7 WHITNEY (1905) remarque en note à sa traduction de ŚS 6.46.1 que certains manuscrits de la ŚS accentuent toutefois ainsi. Il préfère l’accentuation *arāruḥ* sur la base de ses attestations dans la MS et le TB. Les attestations d’*arāru-* dans le reste des sources védiques qui ont conservé l’accentuation lui donnent amplement raison.

étymologiques ont en fait déjà été proposées par GRASSMANN dans son *Wörterbuch*, s.v. *aráru-* (p. 104). Ce dernier considère *aráru-* comme toujours adjectif, or il me semble que cette position est difficile à concilier avec son attestation en 10.99.10d. Prendre *aráru-* pour un adjectif en 1.129.3b me semble aussi injustifié en raison d’une strophe de la ŚS, que nous étudierons plus tard et où il est dit que le fils de Yama a pour nom *aráru*. Je prends donc le contrepied de ces érudits en considérant *arárum* comme un nom propre et *mártyam* comme un adjectif qualifiant ce nom propre en 1.129.3b–c.

En 10.99.10d il s’agit de “délimiter” *aráru*. Ma restitution de *ámimīta* est fort différente de celle de GELDNER qui considère, non sans hésitations, qu’il s’agit d’un imparfait irrégulier de *MAY<sup>2</sup>-* (*mināti*) “changer, échanger, permuter”.<sup>8</sup> Ma traduction est basée sur ce que le rituel nous apprend d’*aráru*. On a vu qu’au cours de l’opération des *stambayajus*, il s’agissait de consigner *aráru* à la motte de terre et de là au crassier. Ce faisant, on restreint son aire d’action, on lui assigne des limites bien précises. Il me semble donc légitime de considérer *ámimīta* comme un imparfait régulier 3<sup>e</sup> moyen de *MĀ<sup>2</sup>-* “mesurer, délimiter”, ou en allemand “abmessen”. Même si mon interprétation repose sur des sources très postérieures au ṚV, il faut encore relever que celle de GELDNER présente un autre problème. Elle est difficile à réconcilier avec les racines *YAV<sup>2</sup>-* et *pari-VARJ-* de 1.129.3b–c: Indra se transformerait-il volontiers en ce qu’il cherche à écarter et éviter? Il y a donc des raisons internes au ṚV de considérer *ámimīta* en 10.99.10d comme une forme fléchie de *MĀ<sup>2</sup>-*, et le fait que ces raisons s’accordent bien au contexte rituel postérieur ne peut être qu’une confirmation supplémentaire de mon intuition.

*aráru* est encore mentionné deux fois dans la littérature de l’AV:

ŚS 6.46.1 *yó ná jīvo ’si ná mṛtó devānām amṛtagarbhó ’si svapna, varuṇānī te mātá yamáḥ pitáráruṣ nāmāsi.*

Tu es celui qui n’est ni vivant, ni mort. Tu es l’immortel embryon des dieux, ô sommeil. Varuṇānī (est) ta mère, Yama (ton) père. De nom tu es *aráru*.

PS 2.37.4 *araro hai śatam adya gavāṃ bhakṣīya śatam ajānām, śatam avīnām śatam aśvānām śataṃ puruṣāṇām, tatrāpi bhakṣīyāmum āmuṣyāyaṇam amuṣyāḥ putram.*

Hé! *aráru*! Puissé-je jouir aujourd’hui d’une centaine de vaches, d’une centaine de chèvres, d’une centaine de moutons, d’une centaine de chevaux, d’une centaine d’hommes. Puissé-je là aussi jouir de ce descendant d’un tel, fils de cette (femme-la).

8 Il a peut-être encore été influencé par GRASSMANN, voir son *Wörterbuch*, p. 1046, s.v. *ámimīta*.

ŚS 6.46.1 est la première strophe en prose d'un bref hymne contre les cauchemars. On y assimile *arāru* au sommeil<sup>9</sup> et, plus important, on dit qu'il est fils de Varuṇānī et de Yama.

Si *arāru* est le sommeil, alors la strophe suivante de l'hymne ŚS 6.46 nous fournit peut-être quelques indications supplémentaires sur son caractère propre, car on y apostrophe à plusieurs reprises le sommeil:

ŚS 6.46.2 *vidmā te svapna janītraṃ devajāmināṃ putrò 'si yamāsya káraṇaḥ, ántako 'si mṛtyúr asi, táṃ tvā svapna táthā sám vidma sá naḥ svapna duḥsvápnyāt pāhi.*

Nous connaissons, ô sommeil, ton lieu de naissance. Tu es le fils des soeurs des dieux, l'agent de Yama. Tu es celui qui met une fin. Tu es la mort. Nous te connaissons bien ainsi, ô sommeil. Ô sommeil, protège nous du cauchemar!

L'équivalence entre *arāru* et *svápna* dans cette seconde strophe n'est pas parfaite car ce dernier est dit "fils des soeurs des dieux", ce qui s'accorderait mal avec le fait qu'il est dit être fils de Varuṇānī dans la strophe précédente. Varuṇānī est la parèdre de Varuṇa et non sa soeur<sup>10</sup>. Cette incongruité a été relevée par WHITNEY (1905, Vol. I, p. 315), qui mentionne en note de sa traduction de ŚS 6.46.2 que le commentaire paraphrase °*jāmi-* par °*strī-*.

Le sommeil est en revanche "agent de Yama", une fonction qui pourrait éventuellement convenir à son fils, si du moins on ne la confond pas avec celle de ses messagers (*dūtā*), qui sont dit être deux chiens en RV 10.14.10–12, ou un pigeon (*kapóta*) en 10.165.1.

Le sommeil est encore "celui qui met une fin" et "la mort" elle-même. Ce sont là des attributs bien connus de Yama<sup>11</sup>, et il est concevable qu'il les ait transmis à son fils.

*arāru* est donc le fils de Yama et de Varuṇānī, dans les cercles *śaunakīya* à tout le moins, car, si l'on reprend l'analogie entre *arāru* et le sommeil, les

9 La strophe correspondante en PS 19.46.10 ne mentionne pas *arāru*: *yo na jīvo 'si na mṛto devānām amṛtagarbho 'si svapna varuṇānī te mātā yamaḥ pitā.*

10 Doit-on voir dans *jāmi-* une reminiscence du mythe de Yama et Yamī? Ce serait une piste intéressante, mais qui se heurte au pluriel °*jāmināṃ*. Yama n'a qu'une soeur jumelle, et rien ne nous permet d'affirmer que certains croyaient qu'il avait plusieurs soeurs.

11 Yama est la mort explicitement en RV 10.165.4d *tásmāi yamāya námo astu mṛtyáve* "que révérence soit (faite) à ce Yama, la mort". En ŚS 18.2.27 *mṛtyú* devient le messenger "attentif" de Yama (*mṛtyúr yamāsyaśīd dūtāḥ prácetā*). *ántaka* est mentionné au côté de Yama en VS 39.13 (pour le rapprochement avec *ántaka* voir MALAMOUD (2002, p. 27–28), et BERGAIGNE (1881<sup>1963</sup>, Vol. II, p. 473).

sources *paippalāda* considèrent ce dernier comme le fils de Varuṇa et de Varuṇānī en

PS 17.24.5 *vidma te svapna janitraṃ varuṇasya putro 'si varuṇānyā adhijātaḥ.*

Nous connaissons, ô sommeil, ton lieu de naissance. Tu es le fils de Varuṇa, né de Varuṇānī.

Cette seconde version serait plus conforme à ce que nous savons des concubinages divins dans le panthéon védique. ŚS 6.46.1 est à ma connaissance le seul endroit où l'on fait référence à une union entre Yama et Varuṇānī. Il faut toutefois remarquer que dans le ṚV certains traits de la figure de Yama le rapprochent de Varuṇa.<sup>12</sup> Ce dernier est d'ailleurs mentionné à ses côtés en

ṚV 10.14.7 *prēhi prēhi pathibhiḥ pūrvyēbhir yātrā naḥ pūrve pitāraḥ pareyūḥ, ubhā rājānā svadhāyā mādantā yamam paśyāsi varuṇam ca devām.*

Va de l'avant, va de l'avant par les antiques chemins sur lesquels nos pères anciens sont allés au-delà. Puisses-tu voir les deux rois, Yama et le dieu Varuṇa, se délectant de nourritures spirituelles.

On attribue aussi à Yama une certaine propension au badinage et à la polygamie en

ṚV 1.66.8c–d *yamó ha jātó yamó jānitvaṃ jārāḥ kanīnām pátir jānīnām.*

Yama est (ce qui est) né. Yama est (ce qui est) à naître. Il est l'amant des jeunes filles, l'époux des femmes.

On ne sera donc pas trop étonné de le voir folâtrer avec la compagne attitrée de Varuṇa.

Yama étant le premier être mortel de la mythologie védique, le produit de son union illégitime avec une déesse par nature immortelle a conféré à l'entité *arāru/svāpna* un caractère à la fois mortel et immortel, qui est explicitement reconnu au début de la strophe ŚS 6.46.1 lorsqu'on y dit: "tu es celui qui n'est ni vivant, ni mort". La part d'immortalité que lui a léguée sa mère est légitimement tenue en bonne estime puisqu'on rajoute immédiatement après dans la même strophe qu'il est "l'immortel embryon des dieux"<sup>13</sup>.

12 Voir BERGAIGNE (1883<sup>1963</sup>) Vol. III, p. 208, n. 2.

13 Faut-il voir dans cette épithète un rapport antithétique avec *mārtāṇḍā?* *mārtāṇḍā*, "l'oeuf mort", est, dans une des versions de la légende sur l'origine de Yama (MS 1.6.12), le rejeton informe qu'Aditi enfanta après avoir violé les règles rituelles et qui fut récupéré par ses

Le caractère mortel de *arāru* s'accorde particulièrement bien avec l'adjectif *mārtyam* que nous trouvons en ṚV 1.129.3. Son aspect à la fois mortel et immortel fait de lui un adversaire redoutable, même pour le plus puissant des dieux, car il constitue par essence une espèce d'aporie: on peut le tuer parce qu'il est mortel, sans pouvoir le tuer réellement parce qu'il est immortel. On comprend donc qu'Indra cherche d'abord à l'écarter, et que pour finir il l'évite, comme on le voit en ṚV 1.129.3.

Tout redoutable qu'il soit, *arāru* sait aussi être secourable en accordant des têtes de bétail et des hommes par centaines, comme nous le voyons dans la PS. Cette prolixité lui donne un aspect démiurgique qui sied bien à son ascendance croisée.

Au terme de ce détour par les sources anciennes, nous avons acquis une image plus précise d'*arāru*.

Il s'agit d'une entité qui a incontestablement des rapports avec le royaume des morts et avec les états limites de la conscience (le sommeil, voire le coma). Il est à moitié divin et sa nature ambivalente lui permet d'accomplir des prouesses propres aux dieux. Cette part divine devait lui permettre d'avoir accès, dans une certaine mesure, au terrain du sacrifice et par conséquent l'épithète *ādevayajanaḥ* qui lui est donnée dans les sources yajurvédiques résulte certainement d'une élaboration secondaire. Dans les sources anciennes, ses aspects négatifs ne semblent donc pas si nombreux qu'on puisse l'appeler *āsura* dans le sens de "démon". Il nous faut donc maintenant examiner comment les sources postérieures en sont arrivées à lui conférer ce titre.

On a vu que la littérature rituelle le considère universellement comme un esprit chthonien. Ce caractère est en fait difficile à réconcilier avec la fonction de souverain des morts qu'a son père. Le royaume de Yama ne se situe en effet pas sous la terre mais dans les cieux. ṚV 10.14.8 nous dit même que le lieu où les mânes rejoignent Yama est le "plus élevé des cieux":

ṚV 10.14.8a–b *sāṃ gacchasva pitṛbhiḥ sāṃ yaméneṣṭāpūrténa paramé vyòman.*

Va en compagnie des pères, en compagnie de Yama, avec (ton) oeuvre pieuse, vers le plus élevé des cieux.

---

autres fils. Ces derniers lui donnèrent la forme du soleil *vivasvant*, père de Yama. *arāru* serait-il une forme de rachat des fautes de son arrière grand-mère?

Certains auteurs ont d'ailleurs comparé le royaume de Yama à la lune<sup>14</sup>, mais cette idée repose sur une interprétation discutable des sources.

C'est par sa fonction régaliennne que Yama a un rapport avec la terre. La TS nous en dit ceci:

TS 5.2.3.1 *yāvati vai pṛthivī tāsyaī yamā ādhipatyam pāriyāya [...]. iṣvagrēna vā asyā ānāmṛtam ichānto nāvindan.*

Yama est le souverain et le possesseur de la terre dans toute son étendue [...]. On aurait beau chercher, on<sup>15</sup> ne trouverait pas sur la terre une surface suffisante pour une pointe de flèche qui ne soit pas occupée par la mort. (Trad. MALAMOUD (2002), p. 26).

Cette remarque se trouve toutefois dans une source plus récente que le RV ou l'AV. Elle fait peut-être de Yama le souverain du sous-sol, mais certainement pas le maître des royaumes infernaux. C'est en fait par ses sujets que le lien de Yama avec la terre devient plus explicite.

Déjà dans le RV on lit:

RV 10.18.11 *ūc chvañcasva pṛthivi mā ni bādhatāḥ sūpāyanāsmāi bhava sūpavañcanā, mātā putrām yāthā sicābhy ēnaṃ bhuma ūrṇuhi.*

Voûte-toi, ô terre! Puisse-tu ne pas (l')opprimer. Sois d'accès facile pour lui, (sois) un bon refuge! Telle une mère (son) fils, couvre-le, ô terre, de (ta) frange.

Ce qu'on cherche à ne pas opprimer ici, c'est ce qui reste du cadavre après sa crémation. Ces restes étaient enterrés ou mis dans un tertre funéraire (*śmaśānā*). La terre est aussi associée aux mânes de diverses manières dans le rituel que nous font voir les sources postérieures au RV.

L'offrande de boulettes aux mânes (*piṇḍapitṛyajña*), un des préliminaires au sacrifice de la nouvelle lune, se fait à même le sol, dans un sillon que l'on a creusé au sud du terrain sacrificiel. Plus généralement, toutes les offrandes adressées aux mânes sont faites à même le sol, que ce soit dans le rituel solennel (*śrauta*) ou domestique (*grhya*). Comme le remarque MALAMOUD (*op. cit.*, p. 153, n. 31) "La terre en tant que matière (*mṛd*) est elle aussi liée à la mort et aux Pères [...] les objets de terre conviennent quand les destinataires de l'offrande sont les Pères." Le même auteur relève encore que "le traçage des lignes qui délimitent [le terrain sacrificiel] est du ressort de Yama" (*op. cit.*, p. 27), ce qui est intéressant, compte tenu du fait que la terre dont est expulsé *arāru*, soit l'aire de

14 HILLEBRANDT (1929<sup>trad. 1981</sup>) p. 226 ssv.

15 Le pluriel *avindan* dans l'original réfère aux dieux qui sont mentionnés dans la phrase suivante.

la *vedi*, sera par la suite soigneusement circonscrite par des sillons tracés à l'aide du même sabre de bois (*sphya*) qu'on utilise pour l'en chasser.

C'est donc vraisemblablement par le biais des *pitr* qu'*aráru* est devenu un esprit chtonien dans les sources rituelles. On a attribué à sa personne des caractéristiques qui appartiennent en fait aux sujets de son père. En plus on a forcé le trait, car lorsqu'on dit qu'*aráru* gîte (*ásayat*) dans la terre, cela semble indiquer que cette demeure, étroitement associée aux mânes dans l'esprit du YV, ne lui est pas désagréable.

Son titre de “fils d'*ásura*” (*ásura*) est en revanche plus difficile à expliquer. A ma connaissance, l'épithète d'*ásura* n'est jamais apposée à Yama. C'est néanmoins un qualificatif bien connu de Varuṇa. Les choses seraient donc fort simples si *aráru* avait été fils de Varuṇa et de Varuṇānī mais, comme nous l'avons vu précédemment, c'est le sommeil (*svápna*) qui est dit être le produit de cette union, et ce uniquement dans les sources *paippalāda*. Si l'identité entre le sommeil et *aráru* était valable aussi pour les *paippalāda*, nous aurions un début de réponse sous la forme d'un transfert du titre du père à son fils. Dans l'état actuel de nos connaissances nous ne savons malheureusement pas si *aráru* était aussi considéré comme identique à *svápna* chez les *paippalāda*.

On remarquera cependant que la qualité de “fils d'*ásura*” n'était peut-être pas évidente pour les auteurs des sources rituelles eux-mêmes. On a vu qu'en KS 31.8 on fait référence au mythe du meurtre de *vṛtrá*. En le tuant, Indra répandit son sang sur la terre, ce qui la rendit impropre au sacrifice. Ce passage a tout l'air d'un insert. Il est redondant avec ce que l'on dit précédemment de *aráru* qui a lui aussi rendu la terre impropre au sacrifice en y répandant du poison. Cela donne l'impression que l'auteur de KS 31.8 veut justifier la nature d'*ásura* d'*aráru* en faisant référence à la figure prototypique du démon dans la mythologie védique.

Si nous savons maintenant mieux comment *aráru* est devenu une figure démoniaque, nous ne comprenons toujours pas pourquoi on a jugé nécessaire de lui attribuer la qualité d'*ásura*. Dans l'état actuel de mes recherches, je ne peux apporter de réponse définitive à cette question, mais j'aimerais proposer quelques pistes de réflexions.

Si *aráru* est “fils d'*ásura*”, on peut légitimement se demander si on ne trouverait pas trace d'une entité similaire dans la littérature avestique. Au niveau linguistique, si *aráru* était un vocable d'emprunt iranien, on s'attendrait à le trouver tel quel en avestique, à l'exception de l'accent qui n'y serait pas noté.<sup>16</sup>

16 D'après une communication personnelle du Prof. Werner Knobl.

Le *Altiranisches Wörterbuch* de BARTHOLOMAE ne présente malheureusement aucune entrée *araru-*. Cette absence, jointe au fait qu'une entité marginale des sources védiques anciennes est subitement parée du caractère d'*ásura* dans des textes védiques plus récents m'a conduit à mettre en question la validité de ce que l'on a appelé le phénomène "d'inversion des valeurs" entre les couples indiens *deválásura* et leurs homonymes iraniens *daēuua/ahura*. Ce phénomène se résume, à l'extrême, par l'équation "*deva* indiens = *ahura* iraniens" et "*asura* indiens = *daēuua* iraniens".

Ce schéma, proposé par LOMMEL (1930, pp. 88–92) et avalisé par BENVENISTE (dans WIESSNER, 1967, pp. 144–147), a récemment été critiqué par KELLENS (1994). Pour ce dernier, il serait vain, voire impossible, d'expliquer la condamnation des *daēuua* par la seule réforme de *Zaraθuštra*, entre autres parce que "l'auteur du texte [de l'Avesta ancien] ne dit jamais quelque chose qui soit aussi clair que [...]: 'Les daivas sont mauvais ou n'existent pas, Ahura Mazdā est le seul dieu'" (KELLENS, *op. cit.*, p. 12). L'attribution d'un caractère démoniaque aux *daēuua* serait à chercher dans des développements de la religion de l'Iran ancien qui seraient antérieurs à la réforme de *Zaraθuštra*. Développant cette idée, KELLENS fait observer que:

De la lecture de l'Avesta tout entier, on retire l'impression que le mot *daēuua-*, loin d'être figé dans un sens originellement négatif, a bel et bien eu une histoire iranienne. Les *daēuua*s gâthiques, dirait-on, sont, comme le pense Benveniste, des dieux véritables, mais rejetés, qui font encore partie du système religieux dans la mesure où la polémique dirigée contre eux revêt une importance actuelle. Ceux de l'Avesta récent ne sont plus que des petits génies malins qui perturbent l'ordonnance des phénomènes naturels, la santé humaine et la régularité de la vie religieuse, tandis que leurs adorateurs, *daēuuaīnas*, littéralement "ceux qui offrent le sacrifice aux *daēuua*s", sont devenus les adeptes des cultes étrangers. Le passage du sens de "dieu réprouvé", qui est apparemment celui du vieil-avestique, au sens récent de "démon" n'est bien sûr explicable que si le mot a eu, dans le passé iranien, celui de "dieu", que l'indien et d'autres langues indo-européennes lui ont conservé. Les *Gāthā* témoigneraient ainsi du temps où le processus de rejet, négation ou démonisation, s'est constitué comme un bouleversement radical des croyances religieuses. (KELLENS, 1994, pp. 13–14)

Je soupçonne fortement cette remarque de s'appliquer *mutatis mutandis* aux rapports entre les *devá* et les *ásura* de la mythologie védique. On sait que le terme *ásura* n'a pas dans les parties les plus anciennes du RV le sens de "démon" qu'il acquière dans ses strates plus récentes, puis conserve par la suite. L'*ásura* n'est pas un être démoniaque dès le départ. Il y a eu dans la religion védique un processus consistant à transformer en démons une certaine classe

d'entités célestes, qui commence fort tôt puisqu'on le voit déjà apparaître dans le RV. BERGAIGNE, qui est à ma connaissance un des rares érudits à avoir étudié dans le détail cette évolution à l'intérieur du RV, la résume ainsi:

Les Asuras devaient être des dieux auxquels les croyances religieuses des *rishis* n'opposaient pas de démons; dieux puissants pour le mal comme pour le bien; tantôt manifestés sous la forme brillante que semble impliquer le mot *deva* et que conserve toujours un dieu [...] comme Indra, tantôt au contraire cachés et cachant eux-mêmes la lumière et les eaux, tous les trésors que l'homme attend du ciel; enfin, en tant qu'opposés à Indra, assimilables dans une plus ou moins forte mesure aux démons combattus et vaincus par ce dieu. Les Asuras en général, comme *Tvashtri* en particulier, paraissent avoir eu dès l'origine un caractère équivoque, susceptible de s'accuser dans le sens démoniaque, comme de devenir l'expression la plus complète et la plus auguste de l'idée de la divinité. (BERGAIGNE, 1881<sup>1963</sup>, Vol. III, p. 84)

L'expression "caractère équivoque" devrait retenir toute notre attention ici, car c'est précisément ce que nous voyons au travers de l'exemple d'*arāru*: un être à l'origine et à la nature ambivalentes est progressivement transformé en esprit malfaisant. Si un tel développement a pu se faire après la période du RV, c'est que la transformation d'entités célestes ambiguës en démons est un trait inhérent à la religion védique. Il n'est donc pas nécessaire de postuler un conflit entre les branches occidentales et orientales des tribus indo-aryennes pour rendre compte de l'opposition entre les *devá* et les *ásura* ou entre les *daēuua* et les *ahura*. Cet antagonisme s'est développé de manière parallèle dans les religions indiennes et iraniennes. La différence entre les deux porte sur la cible de l'exclusion qui est dans un cas les *ásura* et dans l'autre les *daēuua*. La présence du réformateur *Zarathuštra* en Iran a peut-être contribué à précipiter la clôture de ce processus tératologique mais son origine réside dans une propension naturelle des Indo-Aryens à prêter une nature maléfique à des êtres au caractère ambivalent. C'est là qu'il faudrait chercher un fond d'indo-européanité commune, et non dans des querelles étymologiques.

## Bibliographie

BARTHOLOMAE, Christian

1961 *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: W. de Gruyter.

BERGAIGNE, Abel

1881<sup>1963</sup> *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. 4 Vols. Paris: H. Champion.

GELDNER, Karl Friedrich

1951–57 *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit in Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 4 Parts. Parts 1–3: 1951. Part 4: 1957. Cambridge: Harvard University Press (Harvard Oriental Series Vols. 33–35).

GRASSMANN, Hermann

1873<sup>1</sup> *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig.

HILLEBRANDT, Alfred

1929<sup>trad. 1981</sup> *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass.

HOFFMAN, Karl

1967 *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*. Heidelberg: Carl Winter.

KUIPER, Franciscus Bernardus Jacobus

1991 *Aryans in the Rigveda*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi.

KELLENS, Jean

1994 *Le panthéon de l'Avesta ancien*. Wiesbaden: L. Reichert.

LOMMEL, Herman

1930 *Die Religion Zarathustras: nach des Avesta dargestellt*. Tübingen: Mohr.

MALAMOUD, Charles

2002 *Le jumeau solaire*. Paris: Seuil.

MAYRHOFER, Manfred

1992–96 *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. I. & II. Band*. Heidelberg: Carl Winter.

SHARMA, Bellikoth Ramachandra

1988–99 *Kāṇva Saṃhitā with the Padapāṭha and the Commentaries of Sāyaṇācārya and Ānandabodha*. 4 Vols. Pune: Vaidika Saṃsodhana Maṇḍala.

VOEGELI, François Daniel

à par. *The Vth prapāṭhaka of the Vādhūlaśrautasūtra. Text, Translation and Commentary*. Thèse de doctorat de l'Université de Lausanne.

WHITNEY, William Dwight

1905 *Atharva-Veda Saṃhitā: Translated with a Critical and Exegetical Commentary. Revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell Lanman. 2 Vols. (Harvard Oriental Series Nos. 7, 8). Cambridge: Harvard University Press.*

WIESSNER, Gernot

1967 *Festschrift für Wilhelm Eilers: ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1967. Wiesbaden: O. Harrassowitz.*

