HAL
open science

La dimension dévotionnelle du Skandayāga : Atharvavedapariśiṣṭa XX sur le rituel en l'honneur de Dhūrta

Amandine Wattelier-Bricout

To cite this version:

Amandine Wattelier-Bricout. La dimension dévotionnelle du Skandayāga : Atharvavedapariśiṣṭa XX sur le rituel en l'honneur de Dhūrta. Oriental Archive - Archiv Orientalni, 2018. halshs-02111136

HAL Id: halshs-02111136

https://shs.hal.science/halshs-02111136

Submitted on 4 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La dimension dévotionnelle du *Skandayāga* : *Atharvavedapariśiṣṭa* XX sur le rituel en l'honneur de *Dhūrta*

Amandine Wattelier-Bricout

Abstract: The present article provides a new assessment of the ritual dedicated to Skanda, the *Skandayāga* or *Dhūrtakalpa*, which is described in the chapter XX of the *Pariśiṣṭa*s of the *Atharvaveda*. First it gives a brief survey of the previous points of view on this text, which understand it as a ritual performed by thieves to honour a malevolent deity. Although these interpretations associated Skanda with his devotees, the devotional aspect of this ritual had not yet been highlighted. The analysis of the hymns dedicated to Skanda reveals that there is an interpersonal relationship between Skanda and the sacrificer who honours him, that the deity is praised as a warrior and martial god and that the aims of the ritual are absolutely not fraudulent acquirements: the devotee wants to gain a powerful status amongst the others devotees and to obtain release and immortality. On this basis, the different arguments of the previous studies which claimed Skanda is the god of thieves through the epithet *Dhūrta* are reassessed. A philological analysis shows it is possible to understand the epithet in a different manner. This new identification of the god, the aims of the ritual and the use of an amulet allow to determine the status of Skanda's devotees: they belong to the ruling class. Hence the *Skandayāga* provides evidence of the emergence of a devotional current within the Atharvavedic environment and the ruling classes.

Keywords: *Pariśiṣṭa* | Skanda | *bhakti* | amulet | *Atharvaveda*

LE *SKANDAYĀGA* OU *DHŪRTAKALPA*, CHAPITRE XX DES *PARIŚIṢṬA* DE L'*ATHARVAVEDA*[1]

Les *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda*, œuvre de compilation hétérogène, appartiennent à la littérature technique védique dont l'objet est d'expliciter ou d'ajouter des rituels en lien avec l'*Atharvaveda*. Les différents chapitres des *Pariśiṣṭa*, issus de sources

[1] Le texte utilisé dans cet article est celui établi par la révision des deux éditions existantes du *Skandayāga* et la collation d'un manuscrit N non connu des précédents éditeurs. Ce travail a constitué une partie de mon mémoire de Master 2 en 2014/2015, sous la direction de Christophe Vielle, à l'Université Catholique de Louvain, intitulé : « Édition critique, traduction annotée et commentaire du *Skandayāga*. Chapitre XX des Pariśiṣṭa de l'Atharvaveda. »

 © 2018 Oriental Institute (CAS), Prague

diverses qui ont été rassemblées en un seul ouvrage, présentent des traditions et pratiques post-védiques et offrent un témoignage de l'évolution du védisme au brahmanisme. Cette œuvre, qui traite de sujets divers tels que l'astronomie, les présages ou la lexicographie, a dû être compilée assez tardivement. Les 72 chapitres qui la composent ont été rassemblés de manière assez thématique, lui donnant un aspect plutôt cohérent.[2] Le nombre de chapitres traitant des cérémonies royales reflète l'étroite relation entretenue entre l'*Atharvaveda*, considéré comme le manuel du chapelain royal, et la classe des *kṣatriya*. L'édition de Bolling et Van Negelein de 1909[3] est la seule édition intégrale de cette œuvre à ce jour tandis que la monographie de B.R. Modak[4] est la seule étude permettant d'accéder à l'intégralité de son contenu. Cependant, certains des chapitres des *Pariśiṣṭa* ont été réédités depuis par d'autres chercheurs[5] et nous possédons ainsi des traductions partielles de ces textes. Au vu de l'hétérogénéité de ses chapitres, il n'y a pas de réel consensus au sujet de la datation des *Pariśiṣṭa* ; il est possible néanmoins d'estimer son émergence au début de l'ère chrétienne.

Le chapitre XX des *Pariśiṣṭa*, intitulé *Skandayāga* « le sacrifice en l'honneur de Skanda » et *Dhūrtakalpa* « le rituel en l'honneur de *Dhūrta* », a fait l'objet de deux éditions successives[6] et de nombreuses études.[7] En effet, ce rituel dédié à une divinité d'origine non-védique, Skanda, inséré dans la littérature auxiliaire de l'*Atharvaveda*, invite à considérer ce texte comme une manifestation du processus d'intégration de Skanda dans le panthéon brahmanique. Tous les auteurs mettent en exergue l'originalité de ce rituel qui propose un sacrifice à la confluence de pratiques religieuses diverses : une offrande au feu accompagnée de *mantra* s'inscrit dans la plus pure tradition védique, l'offrande de fleurs, encens, denrées

---

2 Pour un plan détaillé des 72 chapitres, voir B. R. Modak, *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda, a study with special reference to the Pariśiṣṭas*, 191.

3 George Melville Bolling et Julius Van Negelein, *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda, 1. Text and critical apparatus*.

4 Modak, *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda,* 191.

5 Voir Peter Bisschop et Arlo Griffiths, « The practice involving the ucchuṣmas (Atharvaveda-pariśiṣṭa 36) » ; Bisschop et Griffiths, « The Pāśupata Observance (Atharvavedapariśiṣṭa 40) » ; H. W. Magoun, « The Āsurī-kalpa – A witchcraft practice of the Atharvaveda » ; Julieta Rotaru, « Textual division of the rātrī group of hymns in the Atharvavedic ritual tradition. »

6 Charles Goodwin, « The Skandayāga: Text and Translation, » V–XIII ; et celle de Bolling et Van Negelein, *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*.

7 Prithvi Kumar Agrawala, *Skanda-Kārttikeya: A Study in the Origin and Development*, 18–22; Goodwin, « The Skandayāga: Text and Translation » ; Asim Kumar Chatterjee, *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India*, 3–4, 107–108 ; Richard Mann, *The Rise of Mahāsena: the transformation of Skanda-Kārttikeya in North India from the Kuṣāṇa to Gupta Empires*, 50–56 ; Modak, *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda*, 295−97 ; Phyllis Granoff, Images in Asian Religions : Texts and Contexts, 30–31.

et autres s'apparente à la *pūjā*, tandis que la confection d'une amulette appelée *pratisara* s'inscrit dans les rites de magie « blanche ». De même, tous s'interrogent sur ce deuxième titre donné au rituel *Dhūrtakalpa* et sur le qualificatif *dhūrta* attribué à Skanda dans ce texte. Ce terme que l'on peut traduire par « fourbe, malin, sournois, retors, astucieux, malfaisant, perfide, espiègle, escroc, joueur » permet de comprendre pourquoi on a considéré ce rituel comme celui des voleurs à leur divinité d'élection Skanda. Cette analyse prenait appui sur l'esquisse de comparaisons établies par Goodwin entre Skanda et le dieu grec Hermès et sur deux références littéraires[8] qui sous entendent une association entre Skanda et les voleurs.

Le *Skandayāga* est un texte liturgique qui décrit comment réaliser un sacrifice à Skanda. Il se compose de passages prescriptifs en prose qui indiquent les actions à accomplir et les *mantra* qui les accompagnent, et de parties versifiées, matériaux originaux, que sont les hymnes d'invocation et de louange de la divinité. Tout d'abord, les conditions idéales pour effectuer le sacrifice (XX.1) sont décrites en détaillant le lieu, le moment et les matériaux nécessaires. Puis est inséré l'hymne d'invocation de la divinité dans lequel Skanda est désigné sept fois par l'épithète *dhūrta* (XX.2). Après avoir installé la divinité sur l'aire sacrificielle, le sacrifiant lui adresse ses premières demandes (XX.3.1), lui présente ses offrandes (parfums, fleurs, encens, lanternes, feuilles, denrées : XX.3.2–4), prépare le feu du sacrifice pour le *homa* (XX.3.5) et offre une oblation au feu (XX.4). Suit un hymne de louange de la divinité accompagné d'une offrande faite avec dévotion (XX.5). Le sacrifiant rend ensuite hommage à la divinité, se prosterne et offre les parfums, fleurs et encens précédemment présentés (XX.6). Enfin l'hymne de nouage de l'amulette est prononcé (XX.7.1–6). Une fois l'amulette nouée, on « relâche » le dieu et on mentionne les bienfaits du sacrifice (XX.7.7–11).

Le chapitre XX présente une double originalité. D'une part, il expose un rituel atypique mêlant des éléments purement védiques, incluant de nombreux *mantra* arthavavédiques, à des compositions originales, les hymnes d'invocation, de louange et d'hommage. D'autre part, il offre une vision particulière du dieu Skanda en le qualifiant de *dhūrta*, vision devenant problématique par la présence dans ce rituel d'une dimension dévotionnelle. En effet, la présentation de Skanda comme divinité d'élection dans ce texte a été comprise comme celle du dieu des voleurs, inscrivant ce texte dans le cadre de la poésie magique.

L'objectif du présent article est d'établir fermement la dimension dévotionnelle de ce rituel qui n'a précédemment été que pressentie ou partiellement montrée en raison de la difficulté que pose cette relation individuelle entre les sacrifiants et

---

8 *Mṛchhakaṭika* de Śudraka, Acte III, strophe 12 et *Kathāsaritsāgara* de Somadeva 17.1.115.

une divinité maligne *dhūrta*. De fait, nous chercherons ensuite à identifier les dévots et leur divinité d'élection pour proposer une nouvelle interprétation de l'épithète *dhūrta*. Ce faisant, nous attribuerons au rituel une nouvelle portée qui permettra de comprendre le milieu d'émergence de cette pratique dévotionnelle.

LA DIMENSION DÉVOTIONNELLE DANS LE *SKANDAYĀGA*

Plusieurs éléments propres à la dévotion étayent les hymnes composés expressément pour la réalisation du sacrifice en l'honneur de Skanda. Le premier apparaît dans l'hymne d'invocation de la divinité (XX.2). Cet hymne composé de sept *anuṣṭubh* et deux *triṣṭubh* se clôt ainsi :

> *āyātu **devo mama kārttikeyo** brahmaṇyapitraiḥ saha mātṛbhiś ca |*
> *bhrātrā viśākhena ca viśvarūpaḥ imaṃ baliṃ sānucara juṣasva || XX.2.9*

> « Qu'il s'approche, **mon dieu Kārttikeya**, avec ses pères pieux, ses mères, et avec son frère Viśākha, [ce dieu] aux formes multiples, qu'avec ta suite, tu te satisfasses de l'offrande que voici ! »[9]

Le vers final de cette invocation révèle le processus d'appropriation de la divinité invoquée par son dévot qui s'exprime à la première personne. Cette adresse directe au dieu semble ne passer par aucun intermédiaire. Le rituel ne requiert pas l'intervention d'un prêtre spécifique, posant une relation interpersonnelle directe entre le dieu et le sacrifiant. Cette relation d'adresse directe est présente aussi bien dans les parties versifiées que dans la prose où le sacrifiant agit en son nom propre :

– *tam **ahaṃ*** [...] *dhūrtam **āvāhayāmy aham*** (XX.2.1–2.2–2.3–2.4–2.5–2.6–2.7) : **Moi**, ce Dhūrta [...], **je l'invoque** !
– ***me** dhehi* (XX.3.1) : que tu établisses **pour moi**.
– *śivāgnikṛttikānāṃ tu **stoṣyāmi** varadaṃ śubham | sa **me** stuto viśvarūpaḥ sarvān arthān prayacchatu* (XX.5.1) : Celui qui est né de Śiva, d'Agni et des Kṛttikā, lui qui exauce les désirs et est de bon augure, **je vais** le **célébrer**, que cet [être] aux formes diverses, loué **par moi**, m'accorde tous les désirs.
– *dehi **me** vipulān bhogān* (XX.5.4) : donne-**moi** d'abondantes richesses.
– *upahāram imaṃ deva **mayā bhaktyā** niveditam* (XX.5.6) : Cette offrande, ô dieu, est offerte **avec ma dévotion**.

[9] Toutes les traductions données dans cet article sont les nôtres, sauf mention contraire.

– *sadyojātaṃ **prapadyāmi*** (XX.6.1) : **Je cherche refuge** auprès de Sadyojāta.
– *devaṃ **prapadye** varadaṃ **prapadye** skandaṃ **prapadye** ca kumāram agram* (XX.6.2) : **Je me prosterne** devant le dieu qui exauce les désirs, **je me prosterne** devant Skanda et **je me prosterne** devant Kumāra puissant.
– *sa **me** skandaḥ prasīdatu* (XX.6.3) : Skanda, qu'il **me** soit favorable !
– ***badhnāmi** pratisaram imaṃ sarvaśatrunibarhanam* (XX.7.2) : Ce *pratisara*, **je l'attache**, lui qui fait disparaître tous les ennemis.
– *imaṃ dhūrtaṃ **pravāhayāmi** pravāhito **me** dehi varān yathoktān* (XX.7.9) : **je mets en mouvement** Dhūrta ; [toi qui as été] ainsi mis en mouvement, accorde-**moi** les faveurs telles que je te les ai demandées.

Le sacrifiant se révèle bien l'agent du sacrifice qu'il offre à sa divinité d'élection. Cette divinité est en outre appelée à plusieurs reprises sous le terme de *Bhagavat* « le bienheureux, celui qu'on adore », désignation caractéristique de la pratique dévotionnelle[10] :

– *pratigṛhṇātu **bhagavān** devo dhūrta iti* (XX.3.2) : qu'il accepte (les offrandes) avec ces mots « *Dhūrta* est le dieu ***Bhagavat*** »,
– *yathendras tu varān labdhvā prītas tu **bhagavān** purā | dehi **me** vipulān bhogān **bhaktānāṃ** ca viśeṣata iti* (XX.5.4) : De la même façon qu'Indra, après avoir obtenu des offrandes, fut assurément satisfait et en tant que **Bhagavat** autrefois, donne-**moi** d'abondantes richesses et aussi principalement à **tes dévots,**
– ***bhagavān** kvacid apratirūpaḥ svāhā* (répété deux fois XX.6.6) : « Il est le ***Bhagavat*** à nul autre pareil, hommage ! ».

Skanda apparaît comme la nouvelle divinité capable de partager le *bhaga*, comme le fut autrefois Indra, avec ses dévots. Le sacrifiant se définit lui-même comme appartenant à une communauté de dévots :[11] il est un *bhakta* (XX.5.4). Sa dévotion est aussi clairement exprimée en XX.5.6 par l'expression *mayā bhaktyā* « avec ma dévotion ».

Le rituel est ainsi ponctué de termes dérivés de la racine *BHAJ-*, qui, seuls, ne peuvent attester d'une dimension dévotionnelle mais qui, employés ensemble, forment un réseau établissant les conditions de celle-ci : la sacrifiant, *bhakta*

[10] Sur la définition des termes *bhagavat, bhakta, bhakti*, voir A–M. Esnoul, « Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien, » 141–207.

[11] *ye **bhaktyā** bhagavan dhūrtaṃ brahmaṇyaṃ ca yaśasvinam |*
sarve te dhanavantaḥ syuḥ prajāvanto yaśasvinaḥ | XX.5.3
« Ceux qui ont [sacrifié], ô bienheureux, à Dhūrta pieux et glorieux **par une dévotion**,
Que tous ceux-là soient riches, féconds et glorieux ! »

parmi une communauté de dévots, s'adresse à sa divinité propre désignée comme *bhagavat*, lui offre un sacrifice avec dévotion *bhakti*, afin de se rendre la divinité favorable et obtenir ses faveurs. Le but du rituel est exprimé à diverses reprises tout au long du chapitre XX. Le sacrifiant demande tout d'abord une longue vie, une descendance et du bétail (XX.3.2) ; puis dans l'hymne de louange (XX.5), ses demandes se font plus précises :

dhanadhānyakulān bhogān sa ***me*** *vacanavedanam* |
dāsīdāsaṃ tathā sthānaṃ maṇiratnaṃ surāñjanam ||XX.5.2

« Que celui-ci **me** [donne] une multitude d'argent et de biens, des jouissances, la connaissance de la parole (divine),
Des esclaves hommes et femmes, une assise, un joyau et l'onguent des dieux. »

Les dévots qui ont sacrifié à cette divinité bienveillante (XX.5.6) qui exauce les désirs (*varadam* XX.6.2) sont devenus riches, féconds et glorieux (XX.5.3). Les premières demandes sont essentiellement d'ordre matériel : il s'agit d'obtenir une part du *bhaga*, au sens de « fortune ». Cependant, la demande de la connaissance de la parole (divine) invite à considérer cette pratique proche de la voie de libération par la connaissance décrite dans la *Bhagavad-gītā* (VII.17–18).[12] Avec le nouage de l'amulette, la divinité offre davantage à ses dévots en les protégeant des malveillances des êtres démoniaques mais aussi des actes vils des hommes ou des femmes. L'amulette permet ainsi au dévot non seulement de ne craindre aucune atteinte mais aussi de se libérer des péchés :

rakṣobhyaś ca piśācebhyo gandharvebhyas tathaiva ca |
manuṣyebhyo bhayaṃ nāsti yac ca syād duṣkṛtaṃ kṛtam ||XX.7.3
svakṛtāt parakṛtāc ca duṣkṛtāt pratimucyate |
sarvasmāt pātakān mukto bhaved vīras tathaiva ca ||XX.7.4
Abhicārāt kṛtāt pātaḥkṣudrā strīkṛtād aśubhaṃ ca yat |
tāvat tasya bhayaṃ nāsti yāvat sūtraṃ sa dhārayet ||XX.7.5
yāvad āpaś ca gāvaś ca yāvat sthāsyanti parvatāḥ |
tāvat tasya bhayaṃ nāsti yaḥ sūtraṃ dhārayiṣyati ||XX.7.6

[12] « 17. De tous, le premier (des gens de biens qui m'adorent) est celui qui, possédant la connaissance, s'applique infatigablement et se voue à moi uniquement ; car je suis infiniment cher à celui qui possède la connaissance et lui m'est cher. 18. Tous sont des êtres d'élite ; mais celui qui possède la connaissance est pour moi comme moi-même. […] » *La Bhagavad-Gītā*, trad. Émile Sénart, 24.

« La peur née des *Rakṣasa*, des *Piśāca* ou même des *Gandharva* n'existe pas,
Ni celle née des hommes, dans le cas où un péché serait commis.
Il est complètement libéré du péché, commis par lui-même ou par un autre,
Libéré de tout péché, il devient alors réellement un *vīra*.
Le péché né d'une incantation accomplie ou le malheur provoqué par l'acte d'une vile femme,
Aussi longtemps qu'il portera ce fil, il ne le craindra pas.
Aussi longtemps que les eaux, les vaches et les montagnes demeureront,
Celui qui portera ce fil, il ne le craindra pas. »

Cette demande évoque ici aussi l'attitude du dévot dans la *Bhagavad-Gītā* (XII.15),[13] qui par son absence de crainte, se libère du fruit des actes et du désir. Enfin le but ultime de cette amulette semble être la libération des fautes.[14] Une fois le dévot libéré de celles-ci, le bénéfice du sacrifice est clairement défini en ces termes :

Yad bhoktuṃ kāmajātam jagatyāṃ manasā samīhate tattad dvijanmā pinākasenayajamānāt kāmam upabhukto bhuktvāmṛtatvaṃ tadvad evābhyupaiti. Tadvad evābhyupaiti. XX.7.11

« L'objet né de son désir qu'il aspire posséder sur terre et en esprit, ce désir quel qu'il soit, le deux fois né l'a reçu grâce à son sacrifice à *Pinākasena*. Après l'avoir reçu, c'est précisément de cette manière qu'il s'approche de l'état d'immortalité. C'est précisément de cette manière qu'il s'en approche. »

Le souhait profond du dévot est l'atteinte d'un état proche de l'immortalité, la délivrance.

Dès lors, il apparaît que le dévot s'adresse à une divinité d'élection qui lui est profondément propice et en qui il voue sa confiance et sa dévotion pour être protégé. Il attend de la divinité non seulement des biens matériels, mais aussi d'être préservé des affres des malveillances et des fautes, et ce, afin d'obtenir un état proche de l'immortalité. La relation de la divinité à ses dévots décrite ici est bienveillante : Skanda exauce les désirs de tous ceux qui lui sacrifient. Celle du dévot à sa divinité est personnelle, avec adresse directe, et offre un moyen de

[13] « 15. Celui de qui les hommes n'ont rien à redouter et qui ne redoute rien des hommes, celui qui est affranchi de tous mouvements de joie, de colère, de crainte, celui-là m'est cher. » Ibid., 42

[14] XX.7.8 *Muṅca śailamayāt pāpān muṅcamuṅca pramuṅca ca*. « Libère-moi de la faute qui est (faite) de pierre, libère, libère, libère-moi complètement ! »

libération. Les liens unissant la divinité et son dévot et les attentes de ce dernier ne permettent pas de maintenir l'interprétation du rituel comme celui des voleurs à leur divinité, ni de faire du *Skandayāga* un témoignage de Skanda en tant que dieu des voleurs.

COMPRENDRE LA PORTÉE DU RITUEL : LES MULTIPLES DIMENSIONS DU SACRIFICE

Cette interprétation issue du deuxième titre du chapitre XX *Dhūrtakalpa* et des nombreuses occurrences du qualificatif *dhūrta* pour désigner Skanda dans ce rituel a été donnée pour la première fois par Goodwin, premier éditeur et traducteur de ce texte, en 1890. S'appuyant sur un passage du *Mṛcchakaṭika* (47.6) et sur une esquisse de comparaison entre Skanda et le dieu grec Hermès, il propose de voir en Skanda le dieu des voleurs, bien qu'il émette lui-même des doutes sur cette association. Agrawala,[15] sans remettre en question cette attribution à Skanda, suggère de la considérer à la lumière de l'ascendance connue entre Rudra et Skanda. En effet, Rudra est salué sous le nom *Dhūrta* dans la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* (1.8.5) et dans la *Kāṭhaka Saṃhitā* (VI.7) et il est le patron des voleurs, des brigands et des mercenaires dans l'hymne *Śatarudriya* de la *Vājasaneyi Saṃhitā*. Par glissement des fonctions de Rudra à Skanda, ce dernier serait devenu le dieu de groupes vivant de la profession des armes et des soldats. Modak reprend l'interprétation esquissée par Goodwin et l'étaye par la présence du composé *bhrātṛstrīkāmāya* (XX.4.2 de l'édition de Bolling et Van Negelein),[16] « celui qui désire la femme de son frère » et du qualificatif *svacchandāya* (XX.4.2) qu'il traduit, de ce fait, par « libertin ».[17] Il voit alors en Skanda un dieu dépravé qui désire la femme de son frère alors qu'il est entouré de jeunes filles *kanyā* (XX.3.7), rendant ainsi cohérente l'épithète *dhūrta*. Mann concède à Skanda un côté malveillant dans ce rituel, mais refuse de considérer ses dévots comme des voleurs.[18] Selon lui, Skanda est un dieu terrifiant qu'il faut rendre propice sans que ses dévots soient à l'image de leur divinité, comme peut l'être Rudra. Valérie Gillet,[19] comme Richard Mann, n'accepte pas l'interprétation de Modak et se rallie à l'idée de Mann selon laquelle Skanda se présente dans ce rituel sous la forme d'un *graha* « saisisseur » plutôt que comme le dieu des voleurs.

---

15 Agrawala, *Skanda-Kārttikeya*, 18–22.

16 Bolling et Van Negelein, *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*, 130.

17 Modak, *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda*, 293–97.

18 Mann, *The Rise of Mahāsena*, 56, note 70.

19 Valérie Gillet, « Murukan on his Elephant: Tales of a Medieval Tamil-speaking South, » 40, note 6.

Or, comme nous l'avons vu précédemment, les demandes faites par le dévot à sa divinité d'élection ne sont nullement motivées par la malveillance ou la malhonnêteté. En effet, le dévot souhaite biens et richesses mais ces demandes sont associées à l'obtention d'un fils, à la possession de bétail (XX.3.1) ainsi qu'à l'acquisition d'un statut élevé au sein de la société (XX.5.2) par le biais de l'instruction et de la possession d'esclaves. Enfin il désire s'approcher de l'immortalité en se libérant de ses fautes et en se prémunissant de celles des autres. La conjonction de ces diverses requêtes ne permet pas d'assigner aux dévots le statut de voleur. Pourtant, Skanda est appelé par onze fois *dhūrta* dans ce rituel et Modak semble affirmer que Skanda est présenté dans ce texte sous un aspect sournois.

En réalité, si l'on considère l'hymne d'invocation dans lequel se trouvent sept des occurrences de *dhūrta*, la divinité qui y est décrite est un dieu guerrier. Les sept *anuṣṭubh* à structure répétitive (XX.2.1–7) dressent le tableau d'une divinité s'approchant avec ses diverses troupes. Les animaux qui sont associés à Skanda dans ces vers sont tous symboliquement liés à la royauté ou à l'armée : il s'agit de chevaux blancs, d'éléphants, de lions, de tigres, de rhinocéros, de paons et d'oiseaux aux ailes colorées. Comme l'a montré Valérie Gillet,[20] aucun de ces animaux n'est désigné comme son véhicule propre et l'éléphant recouvre bien un symbole royal associé notamment à Indra. La liste de ces animaux et les demandes faites par les dévots peuvent être mises en parallèle avec la description de la fortune royale de Samudragupta dans l'inscription d'Eraṇ,[21] confirmant que la liste de ces animaux vise à offrir une image martiale de celui qui les possède. L'invocation dépeint Skanda armé de sa lance[22] infaillible ornée de cloches et de bannières, entouré de sa horde de mères et de *kanyā* qui lui sont toujours associées dans le *Mahābhārata*,[23] accompagné de sa troupe, de son armée, de sa suite et de son frère Viśākha.[24] Lors de l'offrande, il est appelé *Vināyakasena* (XX.3.2),[25]

[20] Ibid.

[21] *Inscriptions of the Early Gupta Kings*, 220–24 : *hastyaśvaratnadhandhānya* ; inscription citée par Cédric Ferrier, *L'Inde des Gupta*, 45, note 62 : « Les éléphants et les chevaux sont nécessaire à une armée puissante, et certains textes ultérieurs précisent les rapports entre, d'une part, chevaux et éléphants et, d'autre part, la hiérarchie royale. »

[22] Cette lance est l'attribut de Skanda. Elle est née de la meilleure de ses tętes en Mbh 3.217.13. Elle lui aurait été donnée par Indra en Mbh 9.45.41–42.

[23] Pour les mères : Mbh 03.215.20, 03.216.02, 03.217.09, 03.217.11, 03.219.14, 03.219.23, 03.219.42 ; pour les *kanyā* : Mbh 03.215.22, 03.219.39, 03.217.03, 09.43.19.

[24] Viśākha naît du coup de foudre porté par Indra en Mbh 03.216.13, son nom signifie littéralement « le fourchu ».

[25] Ce composé peut se traduire soit par « celui qui possède une armée de *Vināyaka* » qui sont des divinités malveillantes au nombre de quatre, ou par « celui qui possède une armée qui lève des obstacles ».

mahīpati « seigneur de la terre » (XX.4.1), *Pinākasena* « celui qui possède une armée d'archers » (XX.4.2),[26] *varaghaṇṭa* « celui qui possède la meilleure des cloches » (XX.4.2), qui sous entendent une forte relation avec la force armée ou le pouvoir royal. Enfin, si l'on considère le composé *bhrātṛstrīkāmāya* (XX.4.2) « celui qui désire la femme de son frère », il s'agit en réalité d'une correction de Bolling et Van Negelein,[27] tandis que Goodwin propose *bhartriśastrīkāmāya* une forme plus proche des leçons des manuscrits.[28] Cette correction a entretenu et soutenu l'interprétation de Skanda comme dieu fourbe et perfide alors que tous les manuscrits[29] possèdent le substantif *śastrī* « épée » dans le composé. Ce dernier, bien que les leçons des manuscrits restent problématiques, pourrait alors se traduire de la façon suivante : « celui qui porte l'épée », « celui qui désire tenir l'épée » ou « celui qui désire l'épée du chef ». La présence incontestable du terme *śastrī* lie également Skanda à la notion de pouvoir. Dès lors, *svacchanda* semble plutôt exprimer l'indépendance de Skanda, fait clairement attesté dans le récit de l'*Āraṇyakaparvan* (Mbh 03.216) où il n'a ni dieu ni maître avant d'accepter de se mettre au service d'Indra et de devenir le chef de l'armée des dieux, soit le nouvel Indra.

Or, comme l'indique le vers XX.5.4, Skanda prend dans le *Skandayāga* la place d'Indra en tant que divinité *bhagavat*. Il est bien accompagné de son frère Viśākha mais ne désire nullement sa femme, comme le suggère Modak. En revanche, la proximité de la description de Skanda avec le récit de l'*Āraṇyakaparvan*[30] invite

---

[26] Je suis ici l'interprétation d'Agrawala qui, expliquant que *Pināka* désigne à la fois le lieu de résidence de Rudra et son arme, suggère comme traduction « le chef de soldats armés de massues ou d'arcs » Agrawala, *Skanda-Kārttikeya*, 19.

[27] Il est possible d'imaginer que Bolling et Van Negelein aient proposé cette correction en s'appuyant sur une histoire narrée dans le *Brahmā Purāṇa* (Chapitre 81, Venkateśvara edition (1906), part II.11) qui donne l'image d'un Skanda séducteur. Ce passage cité par Chatterjee (*Skanda-Kārtikkeya in Ancient India*, 107) raconte que Skanda cherchait à séduire continuellement les femmes des dieux et que, pour l'en empęcher, Pārvatī se mit à le suivre et à se trouver partout où il se rendait.

[28] Le substantif *śastrī* se retrouve aussi dans le manuscrit N collationné lors du travail de recherche mené sur ce texte à l'Université Catholique de Louvain en 2014/2015 sous la direction de Christophe Vielle.

[29] L'apparat critique de l'édition de Bolling et Van Negelein indique de façon certaine que les manuscrits A, B, C, D, E présentent le substantif *śastrī* dans le composé mais il ne permet pas d'affirmer la leçon du manuscrit T. Par déduction, nous devons supposer que la correction repose sur cette leçon.

[30] De nombreux éléments permettent d'arguer que la description de Skanda dans le *Skandayāga* est proche de cette version. D'une part, sont cités les *kanyā* et Viśākha qui naissent du coup de foudre porté à Skanda par Indra. D'autre part, Skanda y est vu comme le fils des Kṛttikā, d'Agni et de Śiva/Rudra mais il n'est jamais fait mention d'une filiation avec la déesse Gaṅgā.

à reconsidérer le sens du terme *dhūrta*, comme simple participe passé de la racine *DHVṚ–* (ou *DHURV–*, *DHŪRV–*). Dans ce cas, *dhūrta* signifie le « blessé ». En effet, dans le récit du Mbh (3.216), une lutte s'ouvre entre Indra et Skanda, lutte de laquelle Skanda sort vainqueur mais blessé du coup de foudre porté par Indra. Ce coup de foudre provoque la naissance d'un être doré, sorte de double de Skanda, son frère Viśākha, dont le nom signifie le « fourchu » puisqu'il est né de la fente de Skanda. De la même manière, le terme *dhūrta* pourrait simplement désigner cette blessure de Skanda, blessure qui symbolise dans le récit la passation de pouvoir d'Indra à Skanda. De fait, Indra s'annonce vaincu une fois ce dernier coup porté, et Skanda accepte ensuite de devenir le nouvel Indra des dieux. Dans le contexte de glorification royale, la blessure devient un symbole de la force martiale de celui qui en est le porteur, comme on peut le trouver dans le *Panégyrique* de Samudragupta.[31] Dès lors, la désignation de Skanda comme *dhūrta*, étayée par l'ensemble des qualificatifs le liant à sa fonction guerrière et par les bannières et cloches disposées sur l'aire sacrificielle (XX.1.3), suggère un rituel offert à une divinité possédant le pouvoir royal et guerrier.

Le *Skandayāga*, rituel aux multiples dimensions, propose non seulement un *homa* védique, une *pūjā* pratiquée avec dévotion pour une divinité personnelle favorable à son dévot, mais aussi la constitution d'une amulette *pratisara*. Ce rituel a lieu tous les quatre mois au lendemain du cinquième jour de la quinzaine claire (XX.1.1). Cette indication temporelle rappelle avec précision le récit de la naissance de Skanda dans l'*Āraṇyakaparvan* (Mbh 03.214.37) qui assigne le cinquième jour de la lune claire à Skanda, tandis que le sixième jour est celui de sa consécration en tant que chef de l'armée des dieux. Comme l'a montré S. Einoo dans son étude du calendrier rituel,[32] le sixième *tithi* est le seul qui est attribué à une divinité de façon consensuelle à travers les œuvres consultées.[33] Le *Bodhāyana Gṛhyasūtra* est, selon lui, la couche la plus ancienne attestant d'un culte à Dhūrta-Skanda perdurant jusqu'au VIe siècle. La périodicité quadrimestrielle du sacrifice à Skanda évoque également les rites dits *cāturmāsya* qui sont célébrés les jours de pleine lune des mois *Phālguna*, *Āṣādha* et *Kārttika*. L'étude menée par Bhide sur ces sacrifices souligne leur forte relation avec l'agriculture : ces derniers se situant aux jonctions des saisons permettent à celui qui les réalise une appropriation de la terre, de ses récoltes et de l'année.[34] Ils se sont ainsi aisément intégrés au sacrifice de l'*aśvamedha*, les associant aux cérémonies royales. Les

[31] Voir Ferrier, *L'Inde des Gupta*, 46.

[32] Shingo Einoo, « Ritual Calendar Change in the Conceptions of Time and Space, » 99–105.

[33] L'auteur a ainsi consulté treize śuvres listant les *tithi*, dont les *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* et le *Bodhāyana Gṛhyasūtra,* qui fait référence à une offrande appelée *Dhūrtabali* (3.4.1).

[34] V. V. Bhide, *Cāturmāsya-sacrifices: with special reference to Hiraṇyakeśi Śrautasūtra*.

demandes du dévot, qui expriment d'abord des désirs de l'ordre de la domination (gloire, descendance, richesses, assise, joyau et onguent des dieux), la description de Skanda accompagné de toute sa force armée, et sa qualification comme nouvel Indra par le terme *dhūrta*, indiquent que le rituel est l'expression de dévots issus de la classe royale.[35]

L'étape finale du sacrifice est le nouage du *pratisara* placé dès le début au centre de l'aire sacrificielle. La constitution de l'amulette n'est pas une simple pratique « magique ». Comme l'explique J. M. Whitaker, cette pratique est devenue pour les classes au pouvoir un moyen simple et efficace d'asseoir leur autorité sociale et leur puissance politique et de marquer symboliquement leur pouvoir et leur prestige.[36] Le *pratisara*[37] du *Skandayāga* semble partager avec les amulettes atharvavédiques les mêmes pouvoirs : longue vie, bétail, protection contre les ennemis, prospérité. Son porteur devient un véritable *vīra*, qualité attribuée au porteur d'amulette dans l'*Atharvaveda*. La conjonction de la périodicité du rituel et de la constitution d'une amulette, symbole de pouvoir et de prestige, indique que le *Skandayāga* s'apparente à une cérémonie royale, destinée non pas à de grands rois, mais à de petits chefs voulant asseoir leur domination par l'autorité d'un rituel facilement réalisable.[38] En effet, celui-ci ne nécessite pas d'intermédiaire,

---

35 À ce sujet, voir Hideki Teshima, « Une symbolisation du rituel védique dans les *Brāhmaṇa* : autour des animaux sacrificiels nommés *cāturmāsya.* »

36 Jarrod Whitaker, « Ritual Power, Social Prestige, and Amulets (*maṇi*) in the Atharvaveda. »

37 Bolling dans George Melville Bolling, « Charms and amulets (Vedic), » 468–72 explique que deux termes sont concurrents dans les Veda pour désigner la notion d'amulette, *maṇi* et *pratisara*. L'amulette est considérée dans les Veda, soit comme un ętre vivant, soit comme une arme. Le port de celle-ci rend héroďque son porteur : il devient un *vīra*. L'amulette garantit la protection de son porteur et repousse ses ennemis. Elle offre longue vie (*Atharvaveda* AV19.28–30 et 32–33), prospérité et bétail (AV 19.31), protection contre le péché (AV 4.10) et destruction des ennemis (AV 10.3), ce que procure le *pratisara* du *Skandayāga* (XX.7.2 *dhanyaṃ yaśasyam āyuṣyam aśubhasya ca ghātanam | badhnāmi pratisaram imaṃ sarvaśatrunibarhanam* : Porte-bonheur, qui apporte gloire et longue vie, destructeur des malheurs, ce *pratisara*, je l'attache, lui qui fait disparaître tous les ennemis).

38 Le *Skandayāga* doit ętre réalisé de manière quadrimestrielle le jour de la quinzaine claire des mois *Phālguna*, *Āṣādha* et *Kārttika* (XX.2). Cette périodicité semble évoquer les rites dits *cāturmāsya,* que Ganesh Umakant Thite (Thite, *Cāturmāsya-sacrifices researches*), synthétisant les précédentes études sur ce sujet (K. F. Johanson, *Über die altindische Göttin Dhisana und Verwandtes. Beiträge zum Fruchtbarkeitskultur in Indien*, 61 ; Johann Jakob Meyer, *Trilogie altiindischer Mächte und Feste der Vegetation ein Beitrag zur Vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde*, 255–56 ; J. Gonda, « The Vedic concept of amha, » 46 ; et J.C. Heesterman *The ancient Indian royal consecration : the Rājasūya described according to the Yajus texts and annoted*, 28) interprète comme des rites de fertilité, de fécondité et de protection contre les maladies. Selon lui, ces rites sont devenus une alternative à la réalisation de l'*aśvamedha* pour des roitelets qui ne pouvaient se permettre de le réaliser aussi bien pour des

le sacrifiant s'adressant directement à sa divinité d'élection en qui il place sa confiance pour l'obtention de ses désirs, lesquels correspondent à son propre devoir *sva-dharma* de guerrier *kṣatriya*. Le sacrifiant n'appartient donc pas à la catégorie des voleurs et la divinité à laquelle il voue sa dévotion est à son image, un guerrier fort et vigoureux.

CONCLUSION

La dimension dévotionnelle du *Skandayāga* s'exprime par la relation d'appartenance qui fait de Skanda la divinité d'élection du sacrifiant, par l'adresse directe du sacrifiant à sa divinité et par la présence des termes dérivés de la racine *BHAJ–*. La divinité est qualifiée de *bhagavat*, tandis que le sacrifiant est un *bhakta* parmi d'autres agissant avec dévotion, *bhakti*. Cette dimension dévotionnelle, combinée à la traduction du terme *dhūrta* par « fourbe, malin », a conduit à interpréter ce *Dhūrtakalpa* comme le témoignage du culte des voleurs à leur divinité, alors que les demandes adressées par les dévots ne comportaient nulle trace de fourberie. Au contraire, celles-ci sont en parfaite adéquation avec leur catégorie sociale : en tant que membres de la classe au pouvoir, ils sollicitent la bienveillance de Skanda afin d'obtenir la réalisation de leur propre *dharma*. Une fois cette condition obtenue, ils pourront ainsi se libérer des fautes et atteindre un état proche de l'immortalité.

La cérémonie proposée est à la confluence de pratiques héritées des Veda et d'autres plus innovantes. Ainsi se mêlent *homa* et *pūjā*, constitution d'une amulette et dévotion. Au sein des *Pariśiṣṭa*, le *Skandayāga* est considéré comme le vingtième chapitre[39] et se situe après le groupe de chapitres traitant des cérémonies royales et juste avant un groupe de chapitres traitant de la nomenclature des rituels. Etant donné que la forme de la fosse *kuṇḍa*, la structure de la hutte *maṇḍapa* et le bois des combustibles *samidh* ne sont pas précisés pour réaliser le *Skandayāga*, il semble que ce rituel ait été conçu avant l'établissement de la

raisons matérielles que temporelles. La périodicité du *Skandayāga,* les demandes du sacrifiant et sa facilité de réalisation invite à y voir une évolution possible de ces rites *cāturmāsya*. Ainsi en pratiquant le *Skandayāga* tous les quatre mois, le sacrifiant acquiert symboliquement l'année et la terre. Ce rituel lui offre une assise politique et sociale grâce au port de l'amulette, symbole de pouvoir et de prestige.

39 Les *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* accordant plus d'importance au compte des paragraphes qu'à celui des chapitres, seuls les chapitres XX et XC sont numérotés. Bien que le nombre de chapitres qui précèdent le Skandayāga soit supérieur à vingt, celui-ci est toujours noté comme le vingtième. On peut alors supposer que des chapitres ont été insérés entre le premier et le vingtième mais que ce dernier a été, dès la compilation des différents chapitres, noté comme le vingtième.

nomenclature décrite dans les chapitres XXI à XXIX.[40] De même, ces *samidh* sont de simples combustibles et ne sont pas offerts comme des éléments d'oblation, ce qui situe ce rituel à un stade plus ancien que ceux où les combustibles sont des offrandes.[41] Ce rituel possède ainsi une certaine antiquité au sein des *Pariśiṣṭa* et offre le témoignage d'une pratique visant à asseoir l'autorité de chefs, pratique facilement réalisable par la fabrication d'une amulette, symbole de pouvoir, en laquelle s'incarne la divinité. Celle-ci est invoquée directement par le sacrifiant qui lui présente diverses offrandes avec dévotion.

La forme dévotionnelle de ce rituel a nécessité la composition d'hymnes d'invocation et de louange, véritable originalité de ce *Skandayāga*, grâce auxquels il est possible d'identifier Skanda et les dévots qui lui sacrifient. Ces hymnes, par le sentiment dévotionnel et par la relation interpersonnelle entre le dieu et son dévot qu'ils expriment, permettent d'entrevoir l'émergence de la *bhakti* au sein de la classe au pouvoir. Cette pratique sert non seulement leurs intentions politiques et sociales mais aussi leur aspiration à la délivrance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Agrawala, Prithvi Kumar. *Skanda-Kārttikeya: A Study in the Origin and Development*. Varanasi : Banaras Hindu University, 1967.

Bhandarkar, D. R., Chhabra, B. Ch., et Ghai, G.S., éd. *Inscriptions of the Early Gupta Kings*. New Delhi : Archaelological Survey of India, 1981.

Bhide, V. V. *Cāturmāsya-sacrifices : with special reference to Hiraṇyakeśi Śrautasūtra*. Poona : University of Poona, 1979.

Bisschop, Peter, et Arlo Griffiths. « The Pāśupata Observance (Atharvavedapariśiṣṭa 40). » *Indo-Iranian Journal* 46, n°4 (2003) : 315–48.

—. « The practice involving the ucchuṣmas (Atharvavedapariśiṣṭa 36). » *Studien zur Indologie und Iranistik* 24 (2007) : 1–46.

Bolling, George Melville, et Julius Van Negelein. *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda, 1. Text and critical apparatus*. Leipzig : Harrassowitz, 1909.

[40] Le chapitre XXI des *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* décrit la forme et la structure du *maṇḍapa* à construire selon le but de la cérémonie (voir Modak, *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda*, 259–60); le chapitre XXV précise, entre autres, la forme, la taille et la direction du *kuṇḍa* (Ibid., 260–62); le chapitre XXVI est consacré à la description et aux règles d'utilisation des combustibles *samidh* : selon le but du sacrifice, les essences d'arbres utilisées sont différentes (Ibid., 264–67).

[41] Sur cette démonstration, voir Einoo, « From Material to Deity Indian Rituals of Consecration, » 41. L'exemple pris dans le chapitre 31 des *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* par l'auteur révèle que ce chapitre appartient au second stade, puisque les combustibles y sont offerts en oblation. Comme les combustibles ne servent pas d'oblation dans le *Skandayāga*, on peut affirmer que ce rituel appartient au premier stade.

Bolling, George Melville. « Charms and amulets (Vedic). » In *Encyclopedia of religion and ethics*, éd.James Hastings, III, 468–72. Edinburgh : T.& T. Clark, 1910.

Chatterjee, Asim Kumar. *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India*. Calcutta : Punthi Pustak, 1970.

Einoo, Shingo. « The Formation of Hindu Ritual. » In *From Material to Deity Indian Rituals of Consecration*, éd. Shingo Einoo et Jun Takashima, Japanese Studies on South Asia n°4, 7–49. New Delhi : Manohar Publishers & Distributors, 2005.

—. « Ritual Calendar Change in the Conceptions of Time and Space. » *Journal Asiatique* 293, n°1 (2005) : 99–124.

Esnoul, A-M. « Le courant affectif à l'intérieur du brahmanisme ancien. » *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* tome 48, n°1 (1956) : 141–207.

Ferrier, Cédric. *L'Inde des Gupta*. Paris : Les Belles Lettres, 2015.

Gillet, Valérie. « Murukan on his Elephant : Tales of a Medieval Tamil-speaking South. » *Journal Asiatic Society of Mumbai* 87 (2013–2014), 2016 : 35–78.

Gonda, J. « The Vedic concept of amha. » *Indo-Iranian Journal*, 1 (1957) : 33–60.

Goodwin, Charles. « The Skandayāga : Text and Translation. » *Journal of the American Oriental Society* 15 (1893), 1890 : V–XIII.

Granoff, Phyllis, éd. *Images in Indian Religions: Texts and Contexts*. Toronto : UBC Press, 2004.

Heesterman, J. C. *The ancient Indian royal consecration: the Rājasūya described according to the Yajus texts and annoted*. Gravenhage : Mouton & Co, 1957.

Johanson, K. F. *Über die altindische Göttin Dhisana und Verwandtes. Beiträge zum Fruchtbarkeitskultur in Indien*. Uppsala & Leibzig : Akademiska Bokhandeln, 1917.

Magoun, H. W. « The Āsurī-kalpa – A witchcraft practice of the Atharvaveda. » *American Journal of Philosophy* 10 (1889) : 159–97.

Mann, Richard. *The Rise of Mahāsena : the transformation of Skanda-Kārttikeya in North India from the Kuṣāṇa to Gupta Empires*. Brill's Indological Library, 39. Leiden, Boston : Brill, 2012.

Meyer, Johann Jakob. *Trilogie altiindischer Mächte und Feste der Vegetation ein Beitrag zur Vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde*. Leipzig : Niehman, 1937.

Modak, B. R. *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda, a study with special reference to the Pariśiṣṭas*. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1993.

Rana, S. S. *A Study of Skanda Cult*. Delhi : Nag Publishers, 1995.

Rotaru, Julieta. « Textual division of the rātrī group of hymns in the Atharvavedic ritual tradition. » *Indologica Taurinensia* 38 (2012) : 191–210.

Sénart, Émile. *La Bhagavad-Gītā*. Paris : Les Belles Lettres, 2004, réimp. 2008 [1922].

Teshima, Hideki. « Une symbolisation du rituel védique dans les *Brāhmaṇa* : autour des animaux sacrificiels nommés *cāturmāsya.* » *Journal of the History of Indian Thought* 14 (2002) : 1–23.

Thite, Ganesh Umakant. *Cāturmāsya-sacrifices researches*. Poona : University of Poona, 1969.

Van den Bosch, Lourens. *Atharvaveda-parisista Chapters 21–29*. Utrecht : Proefschrift Letteren, 1978.

Whitaker, Jarrod. « Ritual Power, Social Prestige, and Amulets (*maṇi*) in the Atharvaveda. » In *The Vedas: Texts, Language and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, éd. Arlo Griffiths et Jan E.M. Houben, 565−80. Groningen : Egbert Forsten, 2004.